

UNIVERSITE PARIS 1 – PANTHEON-SORBONNE  
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE (ED 280)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie de l'Université Paris 1

Présentée publiquement par Pierre FASULA

**MUSIL, WITTGENSTEIN : L'HOMME DU POSSIBLE**

Sous la direction de Mme le Professeur émérite Christiane CHAUVIRE

Soutenue le 13 avril 2013

Composition du jury :

Mme Barbara AGNESE – Maître de conférence à l'Université de Vienne

Mme Christiane CHAUVIRE – Professeur émérite à l'Université Paris 1

M. Allan JANIK – Professeur à l'Université d'Innsbruck

Mme Sandra LAUGIER – Professeur à l'Université Paris 1

Mme Layla RAÏD – Professeur à l'Université d'Amiens

Mme Antonia SOULEZ – Professeur à l'Université Paris 8



**Résumé :** Au chapitre 4 de *L'Homme sans qualités*, Musil présente son personnage principal, Ulrich, comme doué d'un sens du possible, qu'il définit ainsi : « L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être "aussi bien", et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas » (*L'Homme sans qualités*, §4). De manière générale, ce sens du possible est examiné en rapport avec ce que Wittgenstein dit de la possibilité, et dans ses différentes mises en œuvre. Dans le domaine théorique, par comparaison avec la démarche scientifique, le sens du possible est la capacité à penser non seulement toutes les possibilités réelles, dont certaines nous sont cachées par nos attentes, mais aussi d'autres modes de représentation qui déterminent ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Dans le domaine de la conduite de la vie, le sens du possible est non pas la solution mais l'expression du problème de la vie juste (« comment dois-je vivre ? »). Enfin, le sens du possible est ce qui permet de développer des utopies, c'est-à-dire des vies et des hommes concevables mais pas nécessairement possibles en vertu de la réalité.

**Mots-clés :** Musil, Wittgenstein, possibilité, expérimentation, régularité, probabilités/statistiques, causalité, hypothèse, conduite de la vie, anthropologie, mysticisme, utopie, signification.

**Abstract :** In the fourth chapter of *The Man without Qualities*, Robert Musil presents his main character, Ulrich, as endowed with a « sense of possibility » : « Whoever has it does not say, for instance : Here this or that has happened, will happen, must happen ; but he invents : here this or that might, could or ought to happen. If he is told that something is the way it is, he will think : well, it could probably just as well be otherwise. So the sense of possibility could be defined outright as the ability to conceive of everything there might be just as well, and to attach no more importance to what it is than to what is not » (*The Man without Qualities*, §4). In a general way, this sense of possibility is studied in relation with what Wittgenstein says about possibility, and in its various applications. In the theoretical field, by comparison with the scientific method, the sense of possibility is the ability to think not only all the real possibilities, but also other forms of representation that determine what is possible and what is not. In the field of the conduct of life, the sense of possibility is not the solution but the expression of the problem of the right life.

Finally, the sense of possibility allows the development of utopias, of lifes and men conceivable but not necessarily possible by virtue of reality.

**Key-words :** Musil, Wittgenstein, possibility, experimentation, regularity, probability/statistics, causality, hypothesis, conduct of life, anthropology, mysticism, utopia, meaning.

Thèse réalisée à Paris 1, EA 3562 Philosophies Contemporaines, composante EXeCO. Adresse :  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 17, rue de la Sorbonne, 75231, Paris cedex 5.

**Remerciements :** Je voudrais remercier avant tout ma directrice de thèse, Christiane Chauviré, pour sa disponibilité et ses conseils. De manière générale, je remercie l'équipe Philosophies Contemporaines, l'École doctorale ainsi que l'UFR de philosophie de Paris 1 pour m'avoir permis de développer au mieux mes recherches. Mes remerciements vont aux doctorants et docteurs de Philosophies Contemporaines, notamment à Delphine Dubs, Matthias Heuser, Alberto Naibo. Une attention particulière pour ma tante, Michèle, qui m'a accueilli à Paris pendant ces années de thèse. Enfin et surtout, je remercie Magali, ma femme, pour son soutien sans faille pendant ces cinq années et demi de thèse. Mon fils Antoine aussi a été un soutien sans faille.

## TABLE DES MATIERES

<b>Introduction</b>	<b>7</b>
 <b>PREMIERE PARTIE – PENSER AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA DEMARCHE SCIENTIFIQUE.</b>	
Chapitre 1 : Les expérimentations de l'ingénieur et du scientifique.	27
Chapitre 2 : La force de l'induction.	43
Chapitre 3 : Le probable et le possible.	63
Chapitre 4 : Lois et causalité.	85
Chapitre 5 : La formulation d'hypothèses.	107
 <b>DEUXIEME PARTIE – VIVRE AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA CONDUITE DE LA VIE.</b>	
Chapitre 1 : La location d'un petit château et l'antipatriotisme.	129
Chapitre 2 : L'aménagement intérieur et le problème de la vie juste.	149
Chapitre 3 : L'essayisme.	169
Chapitre 4 : La vie probable.	191
Chapitre 5 : Le Secrétariat de l'Âme et de la Précision.	207
Chapitre 6 : L'amour impossible.	251
 <b>TROISIEME PARTIE – LE CONCEVABLE ET LA SIGNIFICATION.</b>	
Chapitre 1 : L'utopie comme détermination d'une signification.	291
Chapitre 2 : L'invention de concepts fictifs.	321
Chapitre 3 : La possibilité de l'utopie.	339
Chapitre 4 : L'indétermination de la signification.	359
 <b>Conclusion</b>	 <b>391</b>
 <b>Bibliographie</b>	 <b>403</b>
<b>Index</b>	<b>417</b>
<b>Table analytique des matières</b>	<b>421</b>

## ABREVIATIONS

### Œuvres de Musil :

- E : *Essais*
- EDM : *Pour une évaluation des doctrines de Mach*
- HSQ I : *L'Homme sans qualités*, tome I
- HSQ II : *L'Homme sans qualités*, tome II
- J I : *Journaux*, tome I
- J II : *Journaux*, tome II
- L : *Lettres*
- PE : *Proses éparses*

### Œuvres de Wittgenstein :

- C : *Carnets 1914-1916*
- CBl : *Cahier bleu*
- CBr : *Cahier brun*
- CC 30-32 : *Cours de Cambridge 1930-1932*
- CC 32-35 : *Cours de Cambridge 1932-1935*
- CFM : *Cours sur le fondement des mathématiques*
- D : *Dictées*
- DEPP I : *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, tome I
- F : *Fiches*
- GP : *Grammaire philosophique*
- LC : *Leçons et conversations*
- P III : *Philosophica III*
- P IV : *Philosophica IV*
- RFM : *Recherches sur le fondement des mathématiques*
- RP : *Recherches philosophiques*
- RPP I : *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, tome I
- RPP II : *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, tome II
- RqP : *Remarques philosophiques*
- RM : *Remarques mêlées*
- T : *Tractatus*
- WCV : *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*

## Introduction

### Le « sens du possible » comme problème.

Au chapitre 4 de *L'Homme sans qualités*, Musil distingue deux types d'hommes : les hommes du possible et les hommes du réel. Les premiers sont caractérisés par un « sens du possible » que Musil décrit et définit de la manière suivante :

L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas.<sup>1</sup>

Nous voulons examiner de près ce sens du possible qui fait d'Ulrich, le personnage principal de *L'Homme sans qualités*, un homme du possible. C'est la raison pour laquelle à la fois nous nous focaliserons sur Ulrich, qui est l'exemple même d'un homme du possible, et nous examinerons de manière générale ce qui le caractérise : son sens du possible.

Écartons d'emblée un malentendu possible. Contrairement à ce que peut suggérer l'expression « le sens du possible », dans ce chapitre, il n'en va pas de la signification du terme possible ou du concept de possibilité. Cette expression doit plutôt être rapportée à une autre, plus générale mais d'un seul tenant : « avoir le sens de », qui désigne une capacité dont l'exercice montre une maîtrise et une intelligence des situations. Ainsi, « avoir le sens des convenances », c'est savoir comment l'on doit se comporter ou savoir ce qu'il faut dire dans toute situation

---

<sup>1</sup> HSQ I, §4, p. 20.

particulière ; « avoir le sens des affaires », c'est savoir faire du profit de manière assez infaillible dans toute situation. Dès lors, il nous faut insister sur le fait que le sens du possible est une capacité : celle de penser tout ce qui aurait pu aussi bien se produire ou exister, par rapport à ce qui s'est réellement produit ou a réellement existé, et de ne pas accorder plus d'importance à la réalité qu'à ce qui est possible.

Notre travail ne portera donc pas directement sur la signification du terme « possible » ou sur le concept de « possibilité » chez Musil. Mais il ne portera pas non plus sur cette capacité prise en elle-même, comme si nous avions à l'étudier en sociologue ou en psychologue, c'est-à-dire à en étudier l'origine, les mécanismes ou encore le rapport aux autres capacités. Nous examinerons plutôt la mise en œuvre de cette capacité pour pouvoir répondre à la question : que signifie « penser tout ce qui pourrait être aussi bien », « ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas » ? Et dans cet examen, nous dégagerons les différents types de possibilités en jeu.

C'est dans cette perspective que nous utilisons les remarques de Wittgenstein. Notre but premier, en effet, n'est pas de comparer Musil et Wittgenstein, de mettre face-à-face les conceptions musiliennes et wittgensteiniennes de la possibilité et de son usage dans tel ou tel type de raisonnement, mais avant tout de clarifier cette expression de « sens du possible » au moyen des remarques de Wittgenstein.

Pourquoi Wittgenstein particulièrement ? Tout d'abord, un nombre significatif de ses remarques sont en lien avec le thème de la possibilité – du *Tractatus*, sur les possibilités de combinaisons des objets ou sur le concevable, aux *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, sur le concept de représentation. De ce point de vue, nous ne nous focalisons pas sur telle ou telle partie de son œuvre, c'est en fonction du type de mise en œuvre du sens du possible que nous allons chercher et utilisons telle ou telle de ses remarques. Ainsi, à propos de l'usage théorique du sens du possible, en rapport avec la démarche scientifique, nous accordons une importance particulière à la période à laquelle Wittgenstein revient à la philosophie, celle des *Remarques philosophiques* et des entretiens avec Waismann et Schlick. De même, concernant la mise en œuvre pratique du sens du possible, en rapport à la conduite de la vie, nous accordons une importance particulière à ses remarques de la période intermédiaire portant sur l'éthique et le rapport aux autres cultures, la période des *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer* et le début des *Remarques mêlées*. Enfin, dans l'analyse des raisonnements propres au sens du possible, nous nous référons à la fois aux *Dictées* et aux *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, aussi bien qu'aux textes classiques sur l'approche de la signification en termes d'air de famille. On le voit, le but n'est pas de proposer



une lecture générale de Wittgenstein qu'on comparerait à ce que l'on trouve chez Musil, mais d'utiliser ses remarques pour clarifier ce qu'avance Musil.

On objectera que Wittgenstein n'est pas le seul à proposer des analyses du concept de possibilité et qu'on aurait tout aussi bien pu choisir tel ou tel autre auteur. Nous répondons à cela que, par-delà ses remarques sur le concept de possibilité, Wittgenstein met en œuvre des raisonnements qui attestent de son sens du possible. Nous dirions même que le passage du chapitre 4 que nous avons cité au début de cette introduction décrit assez bien la pratique des possibilités qui est celle de Wittgenstein. Dans sa démarche philosophique, il accorde en effet souvent une grande importance à « ce que l'on pourrait tout aussi bien dire » mais aussi à « ce que l'on pourrait tout aussi bien faire » dans telle ou telle circonstance. Autrement dit, il met en œuvre une capacité à penser tout ce qui pourrait être aussi bien, dans la perspective qui est la sienne : la clarification de nos concepts. Par ailleurs, sa pratique de la supposition nous semble s'appuyer sur cette capacité à ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas : raisonner en commençant par « supposons que... », c'est ne pas se prononcer sur la réalité de ce qui est supposé et ne pas y accorder d'importance. Enfin, il distingue sa propre démarche d'autres démarches qui sont liées elles aussi au concept de possibilité – nous pensons par exemple à la formulation d'hypothèses. Par conséquent, la philosophie de Wittgenstein nous semble toute indiquée pour comprendre ce dont il s'agit avec le sens du possible décrit par Musil.

La question générale qui nous guidera est donc la suivante : que signifie « penser tout ce qui pourrait être aussi bien », « ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas » ? Mais pourquoi poser cette question ? Quel est le problème posé par le sens du possible qui exigerait la clarification de ce qu'on entend par là ? Partons de ce que nous avons dit de l'expression « avoir le sens de ». Il s'agit d'une capacité qui révèle une certaine maîtrise, ce qui se voit dans le rapport aux occasions et aux circonstances. Dans ces capacités est impliquée une intelligence des circonstances. Qu'en est-il alors du sens du possible ? D'un côté, il est présenté comme la capacité à penser, en toute circonstance, tout ce qui pourrait être aussi bien, c'est-à-dire qu'étant donné un événement ou une chose, il rend capable de penser à ce que cet événement ou cette chose pourraient tout aussi bien être. Mais, d'un autre côté, il est présenté comme la pensée selon laquelle tout événement, toute chose, pourrait aussi bien être autre. Il ne s'agit plus de savoir si, dans des circonstances données, tel événement ou telle chose pourraient être autres, mais d'affirmer en toutes circonstances que tel événement et telle chose pourraient être autres. La différence est essentielle : ce qui est une capacité dont la mise en œuvre est ponctuelle, circonstanciée, devient alors une thèse générale. Le problème réside donc dans la nature du sens du possible : est-ce une capacité à la mise en œuvre ponctuelle, une disposition générale ou

l'envers d'une thèse sur la réalité ? C'est là l'ambiguïté qu'il nous faut clarifier. Par exemple, à supposer qu'en réalité, tel événement n'aurait pas pu être différent, comment comprendre l'homme du possible qui pense qu'on pourrait malgré tout très bien concevoir d'autres événements ? En quel sens est-ce faire preuve de sens du possible ?

Le problème est d'autant plus important que le sens du possible n'est pas mis en œuvre seulement dans le domaine théorique, mais aussi dans le domaine pratique, c'est-à-dire en rapport avec la conduite de la vie. Ce que le roman décrit, ce n'est pas seulement un homme qui pense d'une manière particulière, mais aussi un homme qui se conduit, ou prétend se conduire différemment en vertu de cette manière de penser autrement. Or, là encore, l'ambiguïté du sens du possible est problématique : est-ce une capacité à penser, dans chaque circonstance, ce qui pourrait tout aussi bien se produire, ce que l'on pourrait tout aussi bien faire, ou bien est-ce plus radicalement l'affirmation qu'en toute circonstance, on peut toujours tout aussi bien faire telle chose que telle autre ? Dans le deuxième cas, la conduite de la vie devient véritablement problématique, dans la mesure où il n'en va pas seulement de la contingence de ce que l'on fait, mais de l'égalité des possibilités : comment conduire sa vie si l'on pense dans chaque circonstance que l'on pourrait tout aussi bien faire ceci que cela, si l'on pense que toutes les possibilités se valent ?

Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, le sens du possible, tel que le décrit et définit Musil, peut devenir problématique. D'une part, on peut se demander si et en quel sens on peut passer de cette capacité à une thèse plus radicale ; d'autre part, on peut se demander quels effets aurait un tel passage si un homme décidait de conduire sa vie en fonction de cette thèse. Il nous semble notamment que le roman est la description de cette dernière situation.

À partir de là, indiquons les grandes lignes de notre développement. Nous commencerons dans une première partie par examiner le sens du possible dans son rapport à la démarche scientifique. De manière très générale, Musil dit en effet du sens du possible qu'il est une manière de penser autrement (sous-entendu : par rapport à la manière ordinaire de penser), liée en bonne partie à la démarche scientifique, et qu'à partir de cette manière de penser autrement, on pourrait imaginer une autre manière de conduire sa vie. Avant d'en venir à cette vie autre dans notre deuxième partie, nous voulons souligner tout ce que cette affirmation cache de problématique : dans quelle mesure la démarche scientifique est-elle vraiment un modèle pour le sens du possible ? Nous n'en resterons pas à un discours général sur la démarche scientifique mais envisagerons ses différents aspects : la pratique de l'expérimentation, l'établissement de régularités, l'usage de statistiques, la recherche de causes et enfin la formulation d'hypothèses. La

question sera donc : que trouve-t-on dans ces différents aspects de la démarche scientifique qui se rapproche du sens du possible, de cette capacité à penser tout ce qui pourrait être aussi bien ? Remarquons enfin que nous ne nous contenterons pas des seules indications du roman, mais que nous nous référerons aussi aux *Journaux* de Musil et à sa thèse de philosophie sur Mach. En réalité, notre but est de comprendre le sens du possible en rapport à la philosophie des sciences de Musil, ou du moins à la philosophie des sciences qu'on peut reconstituer à partir de sa thèse sur Mach, des *Journaux* et du roman. On verra que ce rapport est problématique, au sens où ce ne sont pas tous les aspects de la démarche scientifique qui s'accordent avec le sens du possible, et notamment avec la pensée que toute chose pourrait aussi bien être autre.

Dans notre deuxième partie, nous replacerons le sens du possible dans son contexte romanesque qui en montre l'enjeu pratique, celui de la conduite de la vie. Il nous semble important en effet de ne pas accorder une attention trop importante à la seule description du sens du possible au chapitre 4 du roman. Il faut examiner le sens du possible dans ses manifestations lors d'épisodes romanesques et surtout en rapport avec la construction générale du roman, quand bien même Musil ne l'a pas achevé. Pour cette raison, nous n'avons pas hésité à raconter certaines parties du roman. Non pas seulement qu'il soit utile de rappeler les épisodes d'un roman d'une telle longueur, mais dans l'idée que la signification du « sens du possible » se révèle dans ces épisodes et dans cette construction. La question centrale de cette deuxième partie est la suivante : le sens du possible est-il une solution au problème de la conduite de la vie, à la question que se pose Ulrich (« comment dois-je vivre ? »), ou bien est-il l'expression de ce problème ? C'est à l'aune de cette question que nous examinons les différentes formes qu'il prend dans le roman, ses différentes mises en œuvre : l'utopie de l'essayisme, du Secrétariat de l'Âme et de la Précision, ou encore celle d'un amour impossible.

Enfin, dans notre troisième partie, nous revenons sur le fait que le roman est organisé autour d'utopies. Autrement dit, le roman n'est pas seulement la description d'un homme du possible, doué d'un sens du possible aux formes diverses, il est lui-même rythmé par le développement d'utopies, qui sont le développement de possibilités de vie humaine. Il s'agit donc de faire un pas en retrait par rapport à l'histoire racontée par le roman et d'analyser la nature du raisonnement qui permet de développer une utopie. La question est alors : en quel sens les utopies sont-elles des possibilités, en quel sens peuvent-elles être dites « possibles » ? On le voit, cette troisième partie se trouve donc à la jonction de la première et de la deuxième puisqu'il en va de la nature d'un raisonnement tout à fait particulier mais aussi de la conduite de la vie.

## Les relations de Musil et de Wittgenstein d'un point de vue historique.

Ce travail ne portera donc pas sur les relations réelles de Musil et de Wittgenstein, mais on peut profiter de cette introduction pour en dire quelques mots<sup>2</sup>. On partira de la relation de Musil à Wittgenstein, décrite de la manière suivante par Erwin P. Hexner dans un texte intitulé « Musils Interessenkreis » :

Ses centres d'intérêts d'ordre intellectuel étaient exceptionnellement vastes et profonds. La théorie numérique de Frege, la mutation philosophique radicale de Wittgenstein après la publication de son *Tractatus*, les relations de Santanaya avec les institutions traditionnelles que sont la Patrie et l'Église, le rationalisme de Condorcet, le fondement d'une morale agnostique, les rapports entre la logique et les mathématiques ne constituent pas une classification complète des sujets dont Musil, au cours d'une excursion de fin de semaine à Mariazell, me parla avec intérêt et passion.<sup>3</sup>

Ce texte, qui semble suggérer que Musil ait eu connaissance non seulement du premier mais aussi du second Wittgenstein, est sans doute un peu trompeur dans sa formulation. De manière générale, il faut souligner que Musil ne cite jamais Wittgenstein dans ses écrits, même si cela n'empêche pas que ce nom lui ait été connu.

Une manière d'entendre parler de Wittgenstein fut sans doute la rencontre de certains membres du Cercle de Vienne : Otto Neurath, dont le nom figure dans les *Journaux* dès 1920 et à qui Musil s'était adressé en 1935 pour obtenir une invitation pour le Congrès de philosophie scientifique de Paris<sup>4</sup>, et Richard von Mises, que Musil a connu à Berlin durant sa thèse, de 1903 à 1908, et qui est resté un ami. D'autres membres du Cercle de Vienne ne lui étaient pas non plus étrangers : il mentionne dans ses *Journaux* des textes de Karl Menger (*Morale, volonté et façonnement du monde*), de Rudolf Carnap (*Précis de logistique*) dont il a lu par ailleurs *La construction logique du*

---

<sup>2</sup> Sur cette question des relations réelles entre Musil et Wittgenstein, nous avons consulté leurs biographies classiques. Pour Musil, celle de Karl CORINO, *Robert Musil*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2005, qui est de loin la plus complète. Pour Wittgenstein, celles de Ray MONK, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993 ; Brian MCGUINNESS, *Wittgenstein. 1. Les années de jeunesse. 1889-1921*, tr. Y. Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991 ; Christiane CHAUVIRE, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989. Nous avons complété la lecture de ces biographies par celle des quelques classiques concernant la Vienne du début de siècle, à savoir William M. JOHNSTON, *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale (1848-1938)*, tr. P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 1985 ; Carl E. SCHORSKE, *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, tr. Y. Thoraval, Paris, Seuil, 1983 ; Allan JANIK et Stephen TOULMIN, tr. J. Bernard, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978.

<sup>3</sup> Erwin P. HEXNER, « Musil : ses centres d'intérêts », dans le Cahier de l'Herne *Robert Musil*, Marie-Louise ROTH et Roberto OLMÍ (éds.), Paris, Éditions de l'Herne, 1981, p. 264-265.

<sup>4</sup> L'information nous a été donnée par Jacques Bouveresse lors du colloque international « Musil-Wittgenstein. La philosophie, l'art et la vie » (24 et 25 septembre 2010 – Paris).

monde, et de Moritz Schlick (*Questions d'éthique*)<sup>5</sup>. Il était difficile d'être à ce point lié au Cercle de Vienne et de ne pas en connaître une source majeure d'inspiration, ou en tout cas de ne pas en avoir entendu parler : le *Tractatus logico-philosophicus*. Comme le suggère Jacques Bouveresse, à la suite de Kevin Mulligan, Musil a sans doute pu entendre parler de Wittgenstein d'une autre manière : par sa lecture de l'autobiographie de Franz Blei, *Récit d'une vie (Erzählung eines Lebens)*, où l'on trouve une comparaison des idées de Max Scheler et de Wittgenstein<sup>6</sup>. Il est possible par ailleurs que Musil ait lu un article de 1936, où le même Franz Blei cherche à utiliser de manière étrange la notion de mystique développée dans le *Tractatus* pour penser un personnage de *L'Homme sans qualités*, Moosbrugger, le tueur de prostituées<sup>7</sup>.

Concernant le second Wittgenstein, Hexner s'exprime de manière trompeuse quand il parle de la « mutation philosophique radicale de Wittgenstein après la publication de son *Tractatus* ». Cela donne l'impression que Musil aurait été au fait non seulement du retour de Wittgenstein à la philosophie, mais aussi des changements opérés par ce dernier dans sa méthode ainsi que dans le contenu de sa philosophie. Le problème, c'est que bien peu de personnes, y compris à Cambridge, mesuraient l'importance de ces changements. Pour cette raison, Jacques Bouveresse propose une autre interprétation de ce que dit Hexner :

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.<sup>8</sup>

Il était difficile pour Musil de ne pas savoir qu'il s'agissait de la famille Wittgenstein, d'où l'idée suggérée par Jacques Bouveresse et que nous exploiterons dans notre deuxième partie, qu'il y a peut-être un lien entre la construction de cette maison et le thème de l'aménagement par Ulrich de sa maison, dans les chapitres 2 et 5 de la première partie du roman et dans le chapitre 24 de la deuxième partie. Si l'on rassemble ces quelques éléments, il est donc vraisemblable que Musil ait su qui était Wittgenstein et quelle a été son importance pour le Cercle de Vienne.

---

<sup>5</sup> J II, cahier 30, p. 240.

<sup>6</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001, p. 85.

<sup>7</sup> Là encore, l'information nous a été donnée par Jacques Bouveresse lors du colloque international « Musil-Wittgenstein. La philosophie, l'art et la vie » (24 et 25 septembre 2010 – Paris).

<sup>8</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 85.

Si l'on envisage maintenant la relation dans l'autre sens, Alfred Nordmann tient de Joachim Schulte que Wittgenstein connaissait *L'Homme sans qualités*<sup>9</sup>. Mais, d'une part, nous n'avons pas pu vérifier cette affirmation et, d'autre part, en quel sens doit-on le comprendre ? L'a-t-il lu ? En a-t-il seulement entendu parler ? Un des membres du Cercle de Vienne qui aurait pu lui faire découvrir Musil est Friedrich Waismann. Ce dernier avait lu en effet *L'Homme sans qualités* et en cite même les chapitres 28 et 119 dans *Volonté et motif*<sup>10</sup>. Mais l'avait-il lu dès sa parution, au moment où il assistait aux discussions entre Wittgenstein et Schlick, de sorte qu'il aurait pu le mentionner ? Il n'y a aucun indice permettant de l'affirmer. On indiquera par contre que Musil et Waismann se sont sans doute rencontrés en 1937, comme le suggère une note dans les *Journaux* de Musil :

En écoutant un assistant de feu Schlick parler du « physicalisme » appliquée à la psychologie : comme l'école de Stumpf était plus rigoureuse. Cette atmosphère d'objectivité scientifique fut bien un mérite de ce maître qui n'a sûrement pas eu par hasard d'aussi éminents élèves.<sup>11</sup>

Mais le fait est que Waismann ne fréquentait plus vraiment Wittgenstein à cette période. Pour conclure sur ce point, il est donc vraisemblable que Musil ait su qui était Wittgenstein et quelle fut son importance philosophique, mais on ne peut dire qu'il a eu véritablement connaissance de sa philosophie. Wittgenstein, de son côté, a peut-être vu *L'Homme sans qualités* en librairie, mais on ne peut affirmer qu'il avait une idée de la pensée de Musil.

### **Les philosophes dans *L'Homme sans qualités*.**

Terminons cette introduction en justifiant notre recours au roman, notamment dans notre deuxième partie. Notre entreprise implique en effet qu'il y ait une philosophie du roman et une philosophie de ce roman en particulier. En quel sens doit-on le comprendre ?

Tout d'abord, on soulignera le fait que la philosophie y est présente, mais mise à l'épreuve. Le passage critique le plus connu se trouve dans le chapitre 62 de la première partie du roman :

---

<sup>9</sup> Alfred NORDMANN, *Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Cambridge UP, 2005, p. 142, note 35 : « There is evidence that Wittgenstein knew this novel (Joachim Schulte, personal communication) ».

<sup>10</sup> Friedrich WAISMANN, *Questions d'éthiques. Volonté et motif*, tr. C. Bonnet, Paris, PUF, 2000, respectivement p. 206-207 et p. 253.

<sup>11</sup> J II, cahier 33, p. 456.

[Ulrich] 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 peut en 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 où l'on puisse recevoir 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. Ulrich lui-même n'était nullement exempt de ce préjugé, et ses expériences scientifiques le rendaient un peu moqueur à l'égard des métaphysiques. C'était cela qui commandait son attitude, de sorte que, perpétuellement requis de réfléchir par ce qu'il voyait, il était toujours retenu par une certaine crainte de penser trop.<sup>12</sup>

Le portrait est peu flatteur : quelle que soit la situation, la philosophie est tyrannique. Aux époques de tyrannie politique, sa forme systématique est elle aussi tyrannique ; aux époques démocratiques, on ne peut échapper à sa production de conceptions du monde. D'un point de vue intellectuel, elle est un excès de pensée dont doit se défier l'attitude scientifique. En même temps, paradoxalement, les philosophes évoqués dans le roman, loin d'être tyranniques, sont plutôt malmenés par la réalité. Leibniz voit son principe de raison suffisante raillé au profit de son contraire : le principe de raison insuffisante<sup>13</sup>, Platon se retrouve dans la salle de rédaction d'un journal, d'abord mis sur la sellette puis prié de s'en aller, une fois évanoui l'effet de son retour<sup>14</sup>. Enfin, quand les philosophes sont incarnés par un personnage précis, ce personnage est alors ou bien ridicule (c'est le cas par exemple de Lindner, l'incarnation de Kant<sup>15</sup>), ou bien fou (c'est le cas de Clarisse, l'incarnation de Nietzsche).

Le cas de Nietzsche pose cependant problème, puisqu'il appartient en fait à une autre catégorie de philosophes, ceux qui sont des créateurs dans le domaine de l'éthique. Musil se sert d'éléments de la pensée de Nietzsche, par exemple de la notion d'« esprit libre »<sup>16</sup>, pour caractériser l'éthique d'Ulrich. D'une manière analogue, il se sert d'un collage de citations d'Emerson pour illustrer l'éthique d'Ulrich dans sa jeunesse : « Les hommes cheminent sur la

---

<sup>12</sup> HSQ I, §62, p. 319.

<sup>13</sup> HSQ I, §35, p. 168.

<sup>14</sup> HSQ I, §77, p. 408-409.

<sup>15</sup> HSQ II, §44, p. 479 *sq.*

<sup>16</sup> HSQ II, §15, p. 165. Concernant les rapports entre Musil et Nietzsche, les articles sont légions. On conseillera par exemple : David MIDGLEY, « Experiments of a free spirit : Musil's Explorations of Creative Morality in *Der Mann ohne Eigenschaften* », *Ecce Opus. Nietzsche Revisionen im 20. Jahrhundert*, Rüdiger GÖRNER und Duncan LARGE (Hrsg), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 111-124.

terre comme des prophéties de l'avenir, et tous leurs actes ne sont qu'essais et expériences, puisque tout acte peut être dépassé par le suivant »<sup>17</sup>. Dans ces deux cas, non seulement il ne s'agit pas de système philosophique, mais en plus les éléments utilisés ouvrent de nouvelles perspectives dans la conduite de la vie. En ce sens, ces philosophies sont mises à l'épreuve au sens d'essayées dans le roman. C'est sur ce point de la conduite de la vie que s'opère la distinction générale entre les deux catégories de philosophes, au profit des seconds :

Le moraliste impose un ordre logique à un donné traditionnel constitué d'axiomes moraux. Aux valeurs, il n'ajoute pas de valeurs, mais un système. Maximes, principes... sont des situations relatives à l'intérieur du système. [...] Telle est la tendance de tous les philosophes pour qui l'éthique n'est qu'un appendice de la philosophie théorique. Ils s'en tirent avec un minimum d'idées, dont la principale est généralement une idée de classification. Ces philosophes sont la majorité. [...]

Les éthiciens sont d'un type différent. Noms : Confucius, Lao Tsé, le Christ et la chrétienté, Nietzsche, les mystiques, les essayistes. →Stoïciens, épicuriens.← La différence est de l'ordre du type, non du principe. Proches de l'écrivain créateur. (Compris par Dilthey, analyse de l'homme du XVI<sup>e</sup> siècle.) Leur contribution à l'éthique concerne non pas la forme, mais le matériau.

Ils ont vécu de nouvelles expériences éthiques.<sup>18</sup>

Les philosophes qui ne sont pas moqués mais utilisés dans le roman dans une perspective éthique sont en bonne partie ceux qui sont le moins des philosophes au sens traditionnel. C'est une catégorie plus large qui intéresse Musil, celle dans laquelle on trouve aussi des fondateurs de religions, des mystiques, des écrivains d'un genre particulier : les essayistes et les créateurs<sup>19</sup>.

### **La possibilité de la philosophie.**

On tempérera cependant cette distinction. Quittons le roman un instant. Il ne faudrait pas conclure de cette distinction entre deux types de philosophes que Musil rejette de manière générale et définitive les philosophes systématiques au profit des créateurs dans le domaine de l'éthique. En un sens, il est toujours resté attaché à une conception systématique de la

---

<sup>17</sup> HSQ I, §10, p. 47. Cette citation provient de *Circles*, que l'on trouve dans les *Essays and lectures*, New York, Literary Classics of the United States, 1983, p. 401-414. Nous en analyserons l'origine en détail dans la deuxième partie de ce travail.

<sup>18</sup> J II, cahier 25, p.143.

<sup>19</sup> Le livre de Renate von HEYDEBRAND, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »* (Aschendorff, Münster, 1966), est particulièrement utile : il rapporte les réflexions d'Ulrich à ses sources.



philosophie qui, pour être insuffisante et décevante jusque là, n'est pas impossible à mettre en œuvre. Concernant le premier aspect, l'insuffisance de l'époque, on trouve ce constat dans une ébauche d'essai très importante, « L'Allemand comme symptôme » :

Le reproche fait à notre temps de n'être pas philosophique vient de notre attachement à l'espèce de dignité intellectuelle qui était inhérente, dans le passé, aux grands systèmes déductifs. On peut caractériser tous les systèmes philosophiques des temps modernes comme de puissantes constructions logiques bâties sur une base d'expérience très fragile ; aucun n'est sans rapport avec le développement des sciences expérimentales. Mais quand on veut bâtir un pareil système, une authentique vision du monde, il faut évidemment d'abord avoir vu réellement le monde et connaître les faits. [...] Cela dit, tous ces faits, bien loin d'être définitivement établis, sont un champ qui vient à peine de s'ouvrir. Pour un regard philosophique, ils restent, dans leur totalité, extrêmement hétéroclites. La philosophie a pris un léger (!) retard sur les faits, ce qui l'a induite à penser que l'esprit tourné vers les faits était antiphilosophique ; en réalité, n'avoir pas de philosophie est la philosophie qui convient à notre temps.<sup>20</sup>

De manière générale, selon Musil, il n'est donc pas impossible de bâtir des systèmes philosophiques. Seulement, cela suppose d'avoir une base d'expérience solide et étendue. Or, d'une part, cela n'était déjà pas le cas dans les systèmes de l'époque moderne, et, d'autre part, cela pose d'autant plus problème à l'époque contemporaine que la masse des faits s'est fortement accrue au XIX<sup>e</sup> siècle et que les philosophes en ont conclu qu'ils devaient se détourner des faits. Ce type de philosophie, qui s'oriente alors du côté de l'intuition, de l'analogie, de l'irrationnel, etc., est justement ce dont Musil ne veut pas, d'où l'idée qu'il vaut mieux ne pas avoir de philosophie de ce genre, ni même, dans cette situation, de philosophie tout court. En même temps, il reste toujours possible d'élaborer un autre type de philosophie, dont l'ambition serait de rattraper son retard sur les faits. Carnap a été, aux yeux de Musil, un exemple de cette autre philosophie, notamment du point de vue du système :

Quand je vois ce que vous dites de la systématique dans votre lettre, je suis tenté de vous recommander de jeter un coup d'œil (pas davantage), par exemple, dans la *Syntaxe logique* de Carnap. Cela vous déplaira peut-être et vous semblera pur « abracadabra », mais vous découvrirez là à quelles distances ces analyses de la systématique se tiennent du simple aperçu, si licite soit-il.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 364-365.

<sup>21</sup> L, lettre à Karl Baedeker du 16 août 1935, p. 235.

De tous les livres que j'ai lus cette année, c'est sans le moindre doute la *Logische Syntax der Sprache* de Rudolf Carnap qui a fait sur moi « la plus forte impression ». Un livre aux qualités extraordinaires [...] <sup>22</sup>

Pour conclure sur ce point, on peut donc avancer que, de manière générale, le Cercle de Vienne a dû constituer pour Musil un modèle de cette autre philosophie, soucieuse de se fonder à la fois sur les faits et sur une logique qui permet d'en donner un système.

Trouve-t-on dans *L'Homme sans qualités* des traces de cette autre forme de philosophie ? Lorsqu'il commence à écrire son roman, ce que Musil a sous les yeux et qui lui sert pour fabriquer ses personnages (dont un qui deviendra Ulrich), c'est avant tout ce développement des sciences, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, dont s'inspireront les membres du Cercle de Vienne : le développement de la logistique, des probabilités et des statistiques, de la physique statistique puis de la relativité, de la psychologie empirique, etc. Le moment où Musil se met à écrire est donc cette période charnière entre le développement des sciences modernes et leur usage dans la redéfinition de la philosophie, par exemple dans le Cercle de Vienne. Si l'on ajoute à cela le fait que le roman se déroule dans l'année qui précède la première guerre mondiale, on peut se demander si le personnage d'Ulrich ne représente pas ce type de savants du début du XIX<sup>e</sup> qui auraient trouvé un intérêt au Cercle de Vienne.

Il faut cependant nuancer cette suggestion. Ulrich est, par certains aspects, un homme de science représentatif et en même temps critique de ce qui deviendra l'empirisme logique. D'une part, il a un rapport ambigu à l'empirisme, puisqu'il semble à la fois faire sien l'empirisme et s'en distinguer. D'un côté, dans son souci des cas particuliers qui s'exprime par exemple dans son traitement de la signification, Ulrich adopte une méthode qui ressemble à celle de l'empirisme

Ce principe, qui renverse les procédés de la logique, est « empirique », c'est-à-dire qu'il évoque, si on veut à tout prix l'estampiller, une orientation célèbre de la pensée philosophique, sans pour autant se confondre avec elle. <sup>23</sup>

Pourtant, d'emblée, il s'en démarque pour les raisons suivantes : la méfiance à l'égard de l'estampillage philosophique, la simplicité et les limites de l'empirisme, sa parenté avec la jeunesse qui a tendance à « vouloir tout éprouver par elle-même et à espérer les plus surprenantes expériences » <sup>24</sup>, le fait que cet empirisme conditionne la connaissance à la personne, au temps et peut-être à la classe ou la race, enfin sa production écrasante de faits nouveaux. Ulrich fait donc

---

<sup>22</sup> L, lettre à Martin Finkler du 29 octobre 1935, p. 240.

<sup>23</sup> HSQ II, §50, p. 534-535.

<sup>24</sup> *Ibid.*

preuve d'une « mentalité inductive »<sup>25</sup>, la revendique, mais il n'est pas pour autant un défenseur inconditionnel de l'empirisme. De ce point de vue, sa position est le reflet de celle de Musil à l'égard de Mach, que nous allons examiner dans notre première partie.

D'autre part, Ulrich a un rapport tout aussi ambigu à la logique :

Il était de ces mathématiciens dits « logisticiens » qui ne tenaient rien pour exact et s'efforçaient de bâtir une nouvelle axiomatique. Mais la logique des logisticiens, à son tour, ne lui paraissait pas entièrement exacte. S'il avait continué ses travaux, il aurait repris Aristote ; il avait ses idées là-dessus.<sup>26</sup>

D'un côté, il participe du mouvement logique lié à Frege, Couturat ou encore Russell<sup>27</sup>, mais d'un autre côté, ce mouvement ne semble pas à la hauteur de son exigence d'exactitude, de sorte qu'à ses yeux, c'est la logique entière qu'il faudrait reprendre. Comme on le verra dans notre troisième partie, c'est toute une philosophie du langage qui sort de cette démarcation avec la logique. Ulrich est donc défini comme ayant des exigences d'empiricité et d'exactitude logique, comme le futur Cercle de Vienne, mais il reste distant de la première et approfondit de manière radicale la seconde.

Trouve-t-on maintenant en lui ce qui fera l'objet de l'admiration de Musil pour Carnap, à savoir la construction d'un système ? Là encore, la réponse doit être nuancée. Ulrich n'est certainement pas le défenseur ou le constructeur d'un système philosophique, puisque, comme on l'a vu, il se méfie de la tendance des systèmes à devenir tyranniques. En même temps, on pourrait dire qu'il reprend le problème auquel la construction d'un système est censée être une solution : l'organisation du savoir, mais dans une perspective encore plus radicale. Comme on le verra dans notre deuxième partie, notre culture connaît un problème d'accumulation : accumulation des faits, des connaissances voire des modes de vie possibles. Toute la question est alors de savoir comment on peut y mettre de l'ordre, sachant que les systèmes n'ont pas réussi à le faire jusque-là. La solution avancée par Ulrich est celle du Secrétariat de l'Âme et de la Précision, dont on peut se demander s'il n'est pas une encyclopédie élargie à l'ensemble de la vie humaine, au-delà des seules connaissances. De ce point de vue, la proposition d'Ulrich serait une radicalisation d'idées développées par Neurath.

---

<sup>25</sup> HSQ II, §128, p. 1074 *sq.*

<sup>26</sup> HSQ II, §22, p. 238.

<sup>27</sup> Cf. Erwin P. EXNER, « Musil : ses centres d'intérêts », *op. cit.*, p. 264. Ce sont des noms qu'on trouve effectivement à quelques occasions dans l'œuvre de Musil – contrairement à celui de Wittgenstein.

De manière générale, on dira donc que le roman n'est pas seulement une mise à l'épreuve de la philosophie : on y trouve aussi bien des essayistes comme Nietzsche, Emerson ou les mystiques, que des idées proches du Cercle de Vienne.

### **L'essai et le roman.**

Il nous semble pourtant que, s'il y a une philosophie du roman, ce n'est pas celle que l'on peut reconstituer à partir des morceaux de philosophie réelle que l'on trouve dans le roman. Pour cerner cette autre présence de la philosophie, on pourrait partir d'une remarque de Vincent Descombes dans son livre intitulé *Proust. Philosophie du roman*. Dans le troisième chapitre, il pose le problème général de la communication d'une philosophie par le roman et fait une distinction nette entre, d'un côté, *La recherche du temps perdu*, et, de l'autre, *La montagne magique* et *L'Homme sans qualités*. Ces deux derniers romans sont décrits ainsi :

Ces deux romans mettent en scène, non seulement des personnages, mais des pensées, sans pourtant communiquer aucune doctrine déterminée. Chez Thomas Mann et chez Musil, comme chez Proust, l'action tend à piétiner, laissant un personnage libre pour la spéculation. Mais chez ces deux auteurs la spéculation conserve un tour dramatique. Il y a plusieurs partis intellectuels. On assiste à de véritables joutes dialectiques. Les pensées mises en scène ne sont pas de calmes opinions, ce sont des discours affrontés. Les personnages auxquels l'auteur confie l'intérêt théorique ne sont pas des sujets pensants auxquels attribuer des pensées. Ce sont des suppôts de forces et de tensions. Un combat autour d'enjeux ambigus (éclairer un esprit ? dominer un être ? posséder un corps ?) mobilise les forces intellectuelles au service de positions elles-mêmes variables. Du même coup, l'auteur est celui qui n'a rien à dire de plus. Dans l'ordre du dogme, l'auteur figure comme un sceptique passionné.<sup>28</sup>

En ce qui concerne *L'Homme sans qualités*, en un certain sens, tout est juste dans cette description : aucune doctrine à proprement parler n'est communiquée, il y a d'autant plus de discussions intellectuelles que l'action est absente, ces discussions se transforment rapidement en ce qu'Ulrich appelle des « guerres de religions »<sup>29</sup>, les personnages sont dans l'illusion d'être les maîtres de leurs pensées, et enfin Musil semble entretenir avec plaisir le scepticisme à l'égard des idées. Le point central dans cette description, c'est le lien entre l'absence de doctrine à communiquer et le scepticisme. Ce sont deux aspects solidaires qui se renforcent l'un l'autre. Ils

---

<sup>28</sup> Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987, p. 40.

<sup>29</sup> HSQ II, §38, p. 439.

donnent alors l'impression qu'il n'y a pas d'autre possibilité que la communication d'une doctrine par le roman ou la description sceptique d'un champ de bataille où aucune idée n'arrive à s'imposer. De ce point de vue, il est clair d'une part, qu'il n'y a pas de doctrine de *L'Homme sans qualités*, et d'autre part, que l'Action parallèle<sup>30</sup> figure le scepticisme de Musil à l'égard des idées.

Mais doit-on en conclure, comme le suggère Vincent Descombes, que le roman lui-même est sceptique ? Non, ce n'est pas parce qu'il ne communique pas de doctrine philosophique qu'il se réduit à une description sceptique du champ de bataille des idées. Mais en quoi n'est-il pas un roman sceptique ? Pour répondre à cette question, il faut remettre en cause, au moins dans le cas de *L'Homme sans qualités*, cette alternative entre communication d'une doctrine et scepticisme. Certes, ce roman ne communique pas de doctrine, mais on peut dire tout d'abord que, sur fond d'une mise à l'épreuve de thèses et d'auteurs philosophiques, qui lui donne cette tonalité sceptique, se détache un autre type de pensées, qui relèvent du genre de l'essai mais qui sont liées au roman de manière essentielle<sup>31</sup>. Ce qui de manière générale démarque l'essai du scepticisme, selon Musil, c'est cette caractéristique :

L'essai est-il : dans un domaine où le travail exact est possible, quelque chose qui suppose du relâché... ou le comble de la rigueur accessible dans un domaine où le travail exact est impossible. Je cherche à prouver la deuxième proposition.<sup>32</sup>

Si l'essai était de l'ordre du relâchement par rapport à la pensée exacte, alors on pourrait dire qu'il penche du côté du scepticisme. Mais, parce qu'il est le prolongement des exigences intellectuelles dans un domaine où le travail exact n'est plus possible, alors on peut dire qu'il se démarque du scepticisme. Il traduit l'effort de ne pas abandonner un tel domaine à des pensées arbitraires, qui mèneraient inévitablement au scepticisme. Ainsi, quand Musil affirme que l'essai « ne fournit pas de solution globale, seulement une série de solutions particulières »<sup>33</sup>, le plus important n'est pas tant la restriction (« seulement ») par rapport à la solution globale, que l'usage de l'expression « solutions particulières ». Cela suppose que l'essai a bien pour fonction de résoudre des problèmes qui lui sont propres, de proposer des solutions.

Pourtant, on pourrait objecter à cela que les pensées que nous attribuons à *L'Homme sans qualités* ne se trouvent pas vraiment dans sa dimension romanesque, mais dans des morceaux d'essais qui se trouvent dans le roman, et par conséquent que la présence de la philosophie est

---

<sup>30</sup> Il s'agit, dans le roman, de la réunion de politiques, de savants, d'hommes de lettre, dont le but est de trouver une idée pour fêter les 70 ans de l'Empereur d'Autriche-Hongrie.

<sup>31</sup> Sur l'essai chez Musil, le texte de référence est le dernier chapitre du livre de Jacques Bouveresse, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 373-442.

<sup>32</sup> E, « [De l'essai] », p. 334.

<sup>33</sup> *Id.*, p. 335-336.

seulement indirecte. Une interview de Musil par Oskar Maurus Fontana nous donne des éléments de réponse à cette objection :

*L'interviewer* : Et ne craignez-vous pas l'intrusion de l'essai dans la structure de votre roman ?

*Musil* : Je la crains, certes. C'est pourquoi je l'ai combattue de deux façons. D'abord par une attitude de base ironique [...]. Ensuite, il me semble avoir donné à toutes les parties d'essai un contrepois dans l'élaboration de scènes vivantes et d'un certain fantastique passionnel.

*L'interviewer* : Bien que votre roman ne laisse d'autre issue à ses personnages que de sauter la tête la première dans la guerre, je ne pense pas devoir le qualifier de pessimiste ?

*Musil* : Vous avez raison. C'est tout le contraire. Je m'y moque de tous les déclin de l'Occident et de leurs prophètes. De nos jours, on voit se réaliser certains des rêves les plus anciens de l'humanité. Qu'en se réalisant, ils ne conservent pas exactement leur visage de rêve – est-ce un malheur ? Il nous faut, là aussi, une nouvelle morale. L'ancienne ne suffit plus. Mon roman voudrait apporter une contribution à cette morale nouvelle. Il est une tentative d'analyse et l'amorce d'une synthèse.<sup>34</sup>

C'est bien le roman et pas seulement les parties d'essai qui sont insérées en lui, qui est une contribution à la résolution d'un problème essentiel : trouver une morale nouvelle. Il est une analyse de ce problème et une synthèse d'éléments de solution. De ce point de vue, Musil semble même avoir critiqué tout autant l'intrusion de l'essai au détriment de la forme romanesque que les systèmes philosophiques. Par conséquent, la contribution philosophique du roman ne se réduit pas aux morceaux d'essais qu'on y trouve. Que des pensées soient essayées dans le roman précisément suppose que la forme romanesque soit tout aussi importante que celle de l'essai.

Cette idée est confirmée si l'on cherche à classer *L'Homme sans qualités* dans la liste établie par Vincent Descombes des communications possibles d'une philosophie par le roman :

- I. Une *partie* du texte porte la pensée du roman tout entier ;
- II. Le *tout* du récit romanesque est la communication *directe* de la pensée du roman ;
- III. Le *tout* du roman est la communication *indirecte* d'une pensée du roman *qu'il n'est pas possible de communiquer directement* ;
- IV. Le tout du roman est la communication *indirecte* d'une pensée *qu'il est possible de communiquer directement*.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cahier de l'Herne *Robert Musil, op. cit.*, entretien du 30 avril 1926 avec Oskar Maurus Fontana, p. 271.

<sup>35</sup> Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman, op. cit.*, p. 42-43.

*L'Homme sans qualités* ne rentre ni dans la première catégorie, puisque c'est le roman dans son entier qui est une contribution à la résolution d'un problème, ni dans la deuxième, puisqu'il n'est pas conçu comme un mode direct de communication philosophique, ni dans la troisième, puisqu'il n'y a pas en lui de philosophie qui serait à l'état latent et qui devrait le rester, ni dans la quatrième, puisqu'il n'est pas non plus une illustration, une transposition ou une transcription d'une doctrine philosophique. Il faut notamment distinguer *L'Homme sans qualités* de la première et de la quatrième possibilité. En effet, l'insertion de parties d'essai permet au roman de fournir une contribution à la résolution d'un problème essentiel, mais cette contribution ne peut ni être identifiée simplement à ces parties d'essai, ni résumée en une théorie dont le roman ne serait que la transposition. Autrement dit, il est essentiel pour ces parties d'essai d'être insérées dans la forme romanesque. Un passage intéressant des *Essais* permet d'approfondir cette question de l'insertion de l'essai dans le roman. Plus précisément, il permet à la fois de faire la différence entre essai et roman, et de penser l'apport de l'un à l'autre :

Traité sous forme d'essai, le problème serait fatigant, languissant. Le moment où l'on se décide pour la vivisection est le moment du choix de la pensée profane, de l'artisanat. Quand vous réussissez à voir dans les trois mots « mais, dit-il » bien placés un enrichissement, une clarification de la vie, c'est le moment de la grande émotion sacrée.<sup>36</sup>

On peut comprendre ce texte de deux manières. À un premier niveau, on peut y voir tout simplement une distinction entre essai et roman : le premier est de l'ordre de la froide analyse, le second de l'ordre d'une émotion liée à l'enrichissement et la clarification de la vie. Mais à un deuxième niveau, il faut y voir une articulation entre l'essai et le roman. Si ce sont ces mots « mais, dit-il » dans lesquels il faut voir un enrichissement, une clarification, quelle est la place de l'essai dans le roman ? Il nous semble qu'il prend sens par rapport au romanesque. Autrement dit, il faut d'abord comprendre l'essai d'un point de vue romanesque, lui trouver un sens d'un point de vue romanesque, pour qu'il éclaire en retour la vie que le roman raconte.

Le roman apporte quelque chose de plus important encore aux parties d'essai qui sont insérées en lui. Comme le dit Musil dans son interview, la forme romanesque fournit « l'amorce d'une synthèse », c'est-à-dire qu'elle transforme les parties d'essai en une contribution générale au problème. Cela est d'autant plus important que, dans le domaine de l'essai :

---

<sup>36</sup> E, « [Forme et fond] », p. 323.

Une élaboration rationnelle des différents résultats aurait bien entendu son prix. À tout le moins, leur systématisation. Simplement, elle se heurte à des difficultés que l'on ne surmontera jamais complètement à cause de l'ambiguïté des termes.<sup>37</sup>

La forme romanesque offre donc la possibilité d'une synthèse là où une systématisation rationnelle complète est difficile voire impossible. Dans la mesure où le roman forme un tout, il fournit l'amorce d'une synthèse au problème qu'il traite. Dans le cas de *L'Homme sans qualités*, la formulation du problème est la suivante : « Ulrich prend congé de sa vie pour lui trouver un sens ». Si le roman offre une solution, cela tient à ce qu'il forme un tout dans lequel des solutions sont essayées et pensées, et à partir desquelles se dégagent une solution générale. La philosophie de *L'Homme sans qualités* est la solution au problème de la vie juste qui se dégage du tout qu'il forme en tant que roman.

---

<sup>37</sup> E, « [De l'essai] », p. 338.



## **PREMIERE PARTIE – PENSER AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA DEMARCHE SCIENTIFIQUE.**

Dans cette première partie, nous allons examiner l'idée de « sens du possible » en rapport avec la philosophie des sciences que l'on trouve notamment dans la thèse de Musil sur Mach, mais aussi dans ses *Journaux* et même dans *L'Homme sans qualités*. Plus précisément, nous soutenons qu'il est particulièrement intéressant de comprendre le sens du possible en lien avec certains aspects de la démarche scientifique en général : l'expérimentation, la recherche de régularités, l'usage des statistiques, la recherche de causes ou encore la formulation de lois ou d'hypothèses. Nous partirons notamment du personnage d'Ulrich en nous focalisant sur les deux figures qui lui servent de modèle, au moins dans sa jeunesse, à savoir l'ingénieur et l'expérimentateur. Selon Musil, ces deux figures sont les modèles d'une mise en œuvre du sens du possible en rapport avec un aspect de la démarche scientifique, et, plus généralement, ils illustrent cette formule essentielle dans notre perspective : « penser autrement, vivre autrement », que l'on trouve dans ses *Journaux* mais aussi de manière implicite dans bien des pages du roman.

Il est vrai que l'intérêt de cette formule est qu'elle lie « penser autrement » et « vivre autrement » et qu'elle fait de cette articulation ce qui est important. Pourtant, dans cette première partie, nous voudrions isoler cette manière de « penser autrement », réservant à la deuxième partie l'analyse de son articulation avec la « vie autre ». Pourquoi ? Tout d'abord, l'examen du sens du possible gagne en précision à être rapporté à la philosophie des sciences de Musil, et, inversement, cette dernière gagne en signification à être rapportée à l'examen du sens du possible. En effet, se contenter de la description et de la définition du sens du possible au chapitre 4 de l'introduction du roman ne rendrait pas justice aux formes qu'il prend et aux manières dont il est utilisé en lien avec ces aspects de la démarche scientifique. Inversement, se contenter de l'analyse de la philosophie des sciences de Musil ne rendrait pas justice au fait que ce dernier s'est toujours intéressé à la démarche scientifique non seulement en elle-même mais aussi en tant qu'elle pourrait renouveler la manière ordinaire de penser. Ensuite, il y a une deuxième raison pour laquelle nous allons séparer l'examen de « penser autrement ». Insister sur cette seule dimension

théorique du sens du possible permet de mieux mettre en valeur, par contraste, ce qui appartient en propre au roman : l'articulation de cette « pensée autre » et d'une « vie autre », ou du moins le renouvellement de notre concept de la conduite de la vie à l'aune de cette « pensée autre ». Ainsi, dans cette première partie, nous allons développer une invention romanesque, le sens du possible, en une philosophie des sciences, mais, dans notre deuxième partie, nous reviendrons au roman pour voir la manière dont il noue « penser autrement » et « vivre autrement ».

Quelle place accorder à Wittgenstein dans cette perspective ? Tout d'abord, ses remarques ont un premier intérêt, elles sont de nature conceptuelle et portent bien souvent sur les aspects de la démarche scientifique mentionnés par Musil. En même temps, puisque cela ne le caractérise pas non plus en propre (bien d'autres ont fait des remarques de ce genre), on soulignera le fait que même dans ce domaine de la philosophie des sciences, elles accordent une place importante à la capacité à imaginer ce qui est possible. Les remarques de Wittgenstein sont donc particulièrement appropriées pour à la fois clarifier et construire une description du sens du possible en rapport avec certains concepts venus de la philosophie des sciences. De manière générale, cela suppose donc de rompre avec une certaine lecture de Wittgenstein, selon laquelle il n'aurait que peu de choses à dire en philosophie des sciences. De ce point de vue, nous partageons donc pleinement ce jugement de Christiane Chauviré :

À force d'avoir dû répéter, en France, que Wittgenstein n'était ni un positiviste logique ni seulement un logicien, mais un philosophe au sens plein du terme, on a pu créer un préjugé inverse, qu'il faut à présent détruire : beaucoup de philosophes des sciences persistent à croire que le maître à penser du cercle de Vienne avait peu à dire sur la science, et en tout cas rien d'important, par opposition à certains de ses compatriotes comme Popper ou les membres du Cercle dont il n'avait pas l'idéologie scientiste, ce qui, assez vite, l'a séparé d'eux.<sup>38</sup>

Dans notre perspective, ce que Wittgenstein dit de l'induction, des probabilités, de la causalité, des lois, des hypothèses, etc., est d'autant plus intéressant qu'il le relie bien souvent à la thématique qui nous importe, celle de la possibilité. Cela en fait donc un interlocuteur privilégié de Musil.

---

<sup>38</sup> Christiane CHAUVIRE, « Wittgenstein, les sciences et l'épistémologie aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/2, n°46, p. 157.

# CHAPITRE 1 : LES EXPERIMENTATIONS DE L'INGENIEUR ET DU SCIENTIFIQUE.

## 1. Penser autrement.

Pour commencer de manière très générale, on peut dire que le sens du possible est l'expression de cette manière de « penser autrement » qui, selon le roman, caractérise Ulrich dès sa jeunesse. De ce point de vue, il faut partir non pas du chapitre 4, dans lequel le sens du possible est décrit et défini, mais de différents chapitres de l'introduction et de la première partie du roman, qui constituent la biographie intellectuelle fictive d'Ulrich. Dans ces chapitres, on trouve quelques descriptions de cette manière de penser autrement reliées à la question du sens du possible. Nous pensons notamment aux chapitres 9, 10 et 11 de l'introduction qui décrivent les « trois essais [d'Ulrich] pour devenir un grand homme »<sup>39</sup>. Autant le premier essai prend la forme d'un début de carrière militaire dont le modèle est Napoléon et qui sera vite abandonnée, autant les deux autres comportent les « premiers éléments d'une morale de l'Homme sans qualités »<sup>40</sup>, c'est-à-dire d'une vie menée autrement parce que fondée sur une autre manière de penser. Cette « autre manière de penser » est précisée dans une formule que l'on trouve dans la description du troisième essai d'Ulrich mais qui est aussi valable pour le deuxième :

Dans le domaine de la science, tout se passe avec la même force, la même souveraineté, la même magnificence que dans les contes. Et Ulrich sentait que les hommes ignoraient cela, qu'ils n'avaient même aucune idée de la façon dont on peut penser ; si on leur apprenait à penser autrement, ils vivraient aussi autrement.<sup>41</sup>

Cette autre manière de penser est celle de l'ingénieur dans le deuxième essai et celle du scientifique (surtout du mathématicien) dans le troisième. Il est vrai que, pour Musil, il y a des différences entre la figure de l'ingénieur et celle du scientifique :

On peut encore comprendre qu'un ingénieur soit absorbé par sa spécialité, au lieu de déboucher dans la vastitude et la liberté de la pensée, quoique ses machines soient livrées jusqu'aux confins de la terre ; car on ne lui demande pas plus d'être capable de faire bénéficier son âme privée de l'audace et de la nouveauté de l'âme technique, qu'à une machine de pouvoir

---

<sup>39</sup> HSQ I, §9, p. 44.

<sup>40</sup> *Id.*, §10, p. 45.

<sup>41</sup> *Id.*, §11, p. 51.

s'appliquer à elle-même les équations infinitésimales qui sont à la base de sa conception. Mais on ne peut en dire autant des mathématiques ; car elles sont la logique nouvelle, l'esprit dans sa pureté, les sources de l'époque et l'origine d'une extraordinaire transformation.<sup>42</sup>

Les mathématiques et la science en général semblent exprimer mieux que l'ingénierie l'esprit dans sa forme nouvelle, c'est-à-dire ses nouvelles démarches, ses nouvelles opérations, ses nouveaux résultats, indépendamment de leurs applications particulières notamment dans le domaine de la technique. En même temps, il est intéressant de voir que l'on retrouve certaines caractéristiques d'un essai à l'autre. Or, si la première d'entre elles est l'importance accordée à l'exactitude, symbolisée dans le chapitre 10 par la règle à calcul et développée dans le chapitre 11 comme un souci pour le détail, l'autre caractéristique principale est l'importance accordée aux essais et aux expérimentations. La représentation qu'Ulrich se fait de l'ingénieur se termine ainsi sur cette citation composite d'Emerson : « Les hommes cheminent sur la terre comme des prophéties de l'avenir, et tous leurs actes ne sont qu'essais et expériences, puisque tout acte peut être dépassé par le suivant »<sup>43</sup>. Et son amour pour la science tient en partie à la même raison :

Il voyait que, sur toutes les questions où elle se jugeait compétente, elle pensait autrement que les hommes ordinaires. Que l'on substitue seulement à l'expression « conceptions scientifiques » l'expression « conception de la vie », au mot « hypothèse » le mot « essai », au mot « vérité » le mot « fait », il n'y aurait pas une seule carrière de physicien ou de mathématicien notable qui ne dépassât de loin pour le courage et la puissance subversive, les plus extraordinaires hauts faits de l'histoire.<sup>44</sup>

Dans les deux cas, une place centrale est accordée à l'essai et à l'expérience (entendue comme expérimentation) dans la perspective de la conduite de la vie. Comme nous l'avons annoncé, pour l'instant, nous laisserons de côté cette perspective et nous nous concentrerons d'abord sur la nature de ces essais et de ces expérimentations : que signifient ici ces termes d'essai et d'expérience ? À quel modèle essai et expérience peuvent-ils être renvoyés ? Et surtout, quel est leur lien exact avec le sens du possible ? C'est-à-dire : en quoi essais et expériences sont-ils la manifestation d'un certain type de sens du possible ?

---

<sup>42</sup> *Id.*, §11, p. 48.

<sup>43</sup> *Id.*, §10, p. 47. Je remercie ici Sophie Djigo pour m'avoir indiqué l'origine composite de cette citation, à savoir l'essai intitulé « Circles », dans Ralph Waldo EMERSON, *Essays and Lectures, op. cit.*, p. 401-414. Nous reviendrons sur le sens de cette référence à Emerson dans notre deuxième partie, où l'on trouvera aussi les quelques articles importants concernant le rapport entre Musil et Emerson.

<sup>44</sup> *Id.*, §11, p. 50.

## 2. Le métier d'ingénieur.

Pour répondre à ces questions dans le cas de l'ingénieur, il nous faut faire un pas en dehors du roman et revenir à un passage précis des *Journaux* de Musil, dans lequel ce dernier s'attribue une manière de penser qui est celle de l'ingénieur<sup>45</sup> :

Je dois d'abord expliquer pourquoi je pense autrement. C'est mon métier d'ingénieur. Quand un maçon qui bâtit une cloison n'arrive pas à poser une brique en longueur, il essaie de lui trouver une place en largeur. La servante en fait autant avec la bûche qui n'entre pas dans la bouche du poêle. Même le chien bloqué entre deux obstacles par un bâton qu'il tient dans la gueule saura tourner la tête jusqu'à ce qu'il puisse passer. Il semble que ces diverses tentatives, aveugles d'abord, puis systématiques, soient une des caractéristiques auxquelles l'humanité doit ses progrès.

On ne les condamne que dans les domaines du droit et de la morale.<sup>46</sup>

L'intérêt de ce passage apparaît quand on situe cette explication dans son contexte. Ce début du *Cahier 25* est lié au projet de Musil de rassembler ses essais en un volume pour lequel il a déjà trouvé un titre significatif, « Tentatives pour trouver un homme autre ». La question est alors de savoir quel est le statut du « je » présent dans ce volume, mais ce qui nous intéressera est plutôt la nature des pensées qui y sont développées :

« Je », dans ce livre, ne désignera ni l'auteur, ni un personnage de son invention, mais une combinaison variable de l'un et de l'autre. [...] je n'ai l'intention ni de dire, sous forme supra-personnelle ou impersonnelle, la vérité – ce dont il ne me manque peut-être que la capacité –, ni d'exposer ma conviction personnelle, car je n'en ai pas →elle ne m'intéresse pas moi-même←, ni de me transformer en personnage de roman, ce pourquoi il me faudrait être un caractère →être sûr de moi, ce que je ne suis pas←, et je ne veux pas en être un. Non : de même qu'un homme sans scrupule spéculé plus hardiment avec l'argent d'autrui, je veux laisser courir mes pensées au-delà des limites qu'en toute rigueur je devrais leur assigner ; voilà ce que j'appelle essai, tentative.<sup>47</sup>

Le point important, c'est cette démarcation des « pensées essayées » par rapport aux pensées vraies, aux convictions personnelles ainsi qu'aux pensées vraies ou personnelles dont l'expression est déléguée à un personnage. On pourrait croire que c'est par défaut que Musil

---

<sup>45</sup> De manière plus générale, on peut lire de Jean-Pierre COMETTI, *L'homme exact. Essai sur Robert Musil*, Paris, Seuil, 1997, les pages 25-33 sur la « La passion de l'autrement » qui est celle de Musil dès sa jeunesse, et les pages 13-19 sur « L'ingénieur Robert Musil ».

<sup>46</sup> J II, p. 142.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 141.

essaie ses pensées : par défaut de la capacité à dire le vrai, par défaut de convictions personnelles ou encore par défaut de caractère personnel. Après tout, Musil présente lui-même les choses ainsi. Pourtant, outre le fait que ces essais sont effectués plus par « hardiesse » que par défaut de quoi que ce soit, il s'agit d'un type de pensées qui a sa spécificité. Cette spécificité est celle de la manière de penser de l'ingénieur décrite dans le paragraphe cité plus haut. Il est vrai qu'il y a quelque chose de problématique chez l'ingénieur, mais c'est le métier de l'ingénieur, pas sa manière de penser :

Il faut se représenter le héros de ces pensées comme quelqu'un qui a fait son lycée < puis une école technique, et complété ses connaissances en étudiant la philosophie > pour devenir ensuite ingénieur, tout en désirant devenir, au fond, philosophe ou écrivain : si bien qu'il n'est satisfait ni de la philosophie, ni de la littérature, ni de son métier, comme c'est généralement le cas.<sup>48</sup>

Ce qu'il faut souligner, nous semble-t-il, c'est la chose suivante. Bien que le héros de ces pensées ne soit pas satisfait de la philosophie, de littérature et du métier d'ingénieur, il dispose tout de même d'une manière de penser qui lui est propre, celle qu'il a acquise à l'école technique et dans ses études d'ingénieur, et dont on peut se demander d'ailleurs si elle ne joue pas un rôle dans l'insatisfaction à l'égard de la philosophie et de la littérature.

Si l'on revient à la description de l'ingénieur par laquelle nous avons commencé, il faut noter d'emblée que ses essais ne sont pas des pensées imparfaites ou des actes imparfaits, au sens où l'on devrait attendre d'un tel homme non pas qu'il essaie mais qu'il dise ce qu'il faut penser ou faire dans telle ou telle situation. Au contraire, ses essais sont ce qu'il doit faire puisqu'il est justement dans une situation où l'on ne peut pas savoir *a priori* ce qu'il faut penser et faire, et où il doit trouver une solution en essayant plusieurs possibilités. Au passage, qu'il ait à trouver une solution ne signifie pas qu'il ait à trouver quelque chose qui existe indépendamment de lui, comme s'il s'agissait de trouver ses clés. Si c'était le cas, alors en effet il devrait essayer à défaut de posséder la solution. Trouver une solution, ce n'est pas cela, mais essayer une pensée ou un acte et par là réussir à résoudre le problème auquel on est confronté. Autrement dit, il faut comprendre la solution en terme d'action : elle est un essai couronné de succès. De ce point de vue, les essais de l'ingénieur ne sont pas non plus des pensées ou des actes imparfaits, au sens où l'on douterait de la possibilité de trouver une solution grâce à eux. L'exigence de réussite n'est pas moins essentielle que le fait d'essayer. Comme l'exprime J. Bouveresse, à propos d'un passage de « De l'essai » sur lequel nous reviendrons :

---

<sup>48</sup> *Id.*, p. 142.

[...] 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 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.<sup>49</sup>

Ajoutons enfin que, dans ces essais de l'ingénieur, sont envisagées plusieurs possibilités en vue de la résolution d'un problème, et ce, avec la plus grande exactitude. L'intérêt du rapprochement avec l'ingénieur, selon Musil, tient en effet à ce que ce dernier incarne aussi une exigence d'exactitude dans ses essais, qu'il s'agisse de pensées ou d'actes. Il est vrai que, dans le *Cabier 25*, Musil affirme vouloir développer ses pensées « au-delà des limites qu'*en toute rigueur* [il] devrai[t] leur assigner »<sup>50</sup>, d'où l'impression qu'il se donne une liberté à l'égard de la pensée rigoureuse. Il faut pourtant se souvenir de l'alternative qu'il propose dans « De l'essai », même si elle concerne davantage l'essai en tant que genre littéraire :

L'essai est-il : dans le domaine où le travail exact est possible, quelque chose qui suppose du relâché... ou le comble de la rigueur accessible dans un domaine où le travail exact est impossible. Je cherche à prouver la deuxième proposition.<sup>51</sup>

Contrairement aux apparences, ce passage n'invite pas à désespérer de la possibilité d'être exact dans les domaines concernés par l'essai, mais à souligner l'exigence d'exactitude dans un domaine où l'exactitude absolue n'existe pas et où l'on en tire parfois prétexte pour autoriser un travail relâché. Pour finir sur ce point, on soulignera malgré tout l'ambiguïté du propos de Musil, puisque l'exigence d'exactitude semble pourtant toujours indexée sur un idéal d'exactitude, y compris dans le domaine de l'essai. C'est ce que nous semblent trahir les formules « en toute rigueur » et « un domaine où le travail exact n'existe pas ». Comme le dit Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* : « Il n'a pas été prévu *un seul* idéal de précision ; nous ignorons ce que nous sommes censés nous représenter par là [...] »<sup>52</sup>.

On comprend à partir de là que, dans le roman, ce que Musil appelle l'essayisme soit d'abord lié à la figure à l'ingénieur, avant d'être tiré du côté du genre littéraire de l'essai qui, « dans

---

<sup>49</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 379-380. Sur ce point, on peut lire à profit l'ensemble du chapitre 10, consacré au rapport entre essai et précision.

<sup>50</sup> J II, p. 141.

<sup>51</sup> E, [De l'essai], p. 334.

<sup>52</sup> RP, §88, p. 77.

la succession de ses paragraphes, considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble »<sup>53</sup>. C'est pour cette raison que nous commençons par le lien entre l'ingénieur et l'essai et que nous n'en viendrons que par la suite, au terme de notre deuxième partie, au modèle plus littéraire de l'essai. Mais on comprend aussi ce qui intéresse Musil dans la démarche de l'ingénieur par rapport au sens du possible : l'ingénieur est celui qui fait plusieurs essais, envisage plusieurs possibilités pour résoudre le problème auquel il est confronté. Par conséquent, on peut voir en lui un homme du possible, dans la mesure où être doué du sens du possible, c'est être capable d'imaginer d'autres possibilités, s'essayer à la représentation d'autres possibilités, par rapport à ce qui est – et ce, avec la plus grande exactitude, la plus grande précision.

### 3. Des essais de l'ingénieur aux expérimentations du scientifique.

Dans ce passage du début du *Cahier 25*, Musil insiste aussi sur l'extension de cette capacité à imaginer des possibilités, capacité qui serait présente non seulement dans d'autres professions (c'est l'exemple du maçon), dans la vie ordinaire (par exemple dans les gestes de la servante), mais aussi dans toute vie, comme le montre l'exemple du chien. En un sens, cela montre que cette capacité est beaucoup plus répandue et triviale qu'on pourrait le croire en lisant le chapitre 4 de l'introduction du roman. Mais on peut aussi lire ce paragraphe en sens inverse, à la lumière de sa dernière affirmation, qui insiste sur le développement et le perfectionnement de cette capacité : le chien essaie aveuglément, la servante avec la dextérité des gestes de la vie ordinaire, le maçon avec savoir-faire et l'ingénieur de manière encore plus théorique et systématique. De ce point de vue, la démarche expérimentale qui est celle de la science prolonge ces cas. Par-delà les expérimentations rudimentaires de l'animal, de l'enfant, par-delà celles de la vie pratique et professionnelle, ingénierie comprise, il y a celles de la science, comme le montre dans le roman le passage du deuxième au troisième essai « pour devenir un grand homme », de l'ingénieur au scientifique. C'est là où l'on peut introduire la comparaison avec Mach. Dans la perspective de ce dernier, il y a une continuité dans le développement de l'expérimentation, par-delà des différences pourtant bien réelles :

En observant les changements qui surviennent autour de lui, l'homme rassemble des expériences. Les changements qui l'intéressent le plus sont ceux sur lesquels il peut exercer volontairement une influence : ce sont ceux qui ont pour lui la plus grande importance économique, pratique et intellectuelle et c'est sur ces changements que porte l'*expérimentation*.

---

<sup>53</sup> HSQ I, §62, p. 316.



L'expérimentation peut être regardée dans une certaine mesure comme innée ; on peut observer chez l'animal et chez l'enfant des modes d'expérimentation rudimentaires, et, même dans l'expérimentation scientifique, on ne peut passer sous silence le rôle de l'instinct et de l'habitude. Mais, à côté de l'instinct, l'intelligence peut être intéressée à différents degrés dans l'expérimentation.

En dehors de l'expérimentation physique, l'homme arrivé à un développement intellectuel avancé, recourt souvent à l'*expérimentation mentale*.<sup>54</sup>

On peut se demander si l'on ne retrouve pas un schéma similaire dans la première partie de *L'Homme sans qualités*, dans certaines étapes de la vie d'Ulrich, même si la perspective « évolutionniste » qui est celle de Mach est de manière générale étrangère à Musil et sans intérêt particulier pour la compréhension de la biographie fictive d'Ulrich. En effet, l'essayisme d'Ulrich prend successivement la forme de l'ingénierie, puis celle de la science, notamment dans ce qu'elle a d'expérimentale, et enfin, au chapitre 61, celle d'utopies dont la définition emprunte presque explicitement à Mach l'idée d'expérimentation, voire d'expérimentation mentale. Par conséquent, il y a bien une continuité entre les essais d'Ulrich l'ingénieur, les expérimentations d'Ulrich le scientifique et ses utopies. Surtout, si les essais de l'ingénieur donnent une idée de ce que Musil entend par « sens du possible » ou de certains de ses aspects, c'est tout autant le cas des expérimentations proprement scientifiques ainsi que des expériences de pensée. La question sera donc : que nous apprennent ces expérimentations, scientifiques ou mentales, du sens du possible, conçu comme manière de penser autrement ? Dans notre deuxième partie, la question sera un peu différente : ce modèle des expérimentations scientifiques ou mentales permet-il de penser un sens du possible dans le domaine de la conduite de la vie ?

Avant de répondre à la première question, on terminera en notant que le modèle de l'ingénieur appartient à la jeunesse d'Ulrich, donc à un temps qui n'est pas celui décrit par le roman (d'août 1913 à l'été 1914). L'ingénierie est en effet une des déceptions d'Ulrich. Si « les ingénieurs ne correspondent pas exactement à cette image »<sup>55</sup> qu'il s'en était faite, c'est qu'ils manquent d'ambition. Ainsi, selon Jacques Bouveresse :

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

---

<sup>54</sup> Ernst MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, Johann, Ambrosius Barth, 1905, p. 180 ; *La connaissance et l'erreur*, tr. M. Dufour, Paris, Flammarion, 1908, p. 197.

<sup>55</sup> HSQ I, §10, p. 47.

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 la faire comme une incongruité caractérisée.<sup>56</sup>

Ulrich renonce alors à la voie de l'ingénierie : « Ainsi tourna court le deuxième essai qu'Ulrich, déjà un peu plus mûr, avait tenté pour devenir, par la voie de la technique, un homme exceptionnel »<sup>57</sup>. C'est la science, dans le troisième essai, qui prend le relais de la technique, même s'il y a, comme on l'a dit, une continuité entre le métier d'ingénieur et la démarche scientifique. Au moment où le roman commence, c'est donc principalement l'expression scientifique du sens du possible que Musil décrit. Par conséquent, même si l'ingénierie continue à avoir son importance pour Ulrich, notamment d'un point de vue social voire éthique, il est nécessaire maintenant de mettre en évidence ce que la démarche scientifique, notamment l'expérimentation, apporte à la compréhension du sens du possible.

#### 4. L'expérimentation comme modification.

C'est au chapitre 61 du roman que l'on trouve la description la plus claire de l'expérimentation, telle que Musil la conçoit à la suite de Mach<sup>58</sup>. Cette description de quelques lignes sert avant tout à construire une définition de l'utopie, proche de la définition par Mach de l'expérimentation mentale. Nous réserverons cependant pour notre troisième partie l'étude de l'utopie à proprement parler, nous contentant pour l'instant de dégager les quelques caractéristiques de l'expérimentation scientifique qui permettent de préciser ce sens du possible. La description est la suivante :

Une utopie, c'est à peu près l'équivalent d'une possibilité ; qu'une possibilité ne soit pas réalité signifie simplement que les circonstances dans lesquelles elle se trouve provisoirement impliquée l'en empêchent, car autrement, elle ne serait qu'une impossibilité ; qu'on la détache maintenant de son contexte et qu'on la développe, elle devient une utopie. Le processus est le même lorsqu'un chercheur observe une modification dans l'un des éléments d'un phénomène complexe, et en tire ses conséquences personnelles ; l'utopie est une expérience dans laquelle on observe la

---

<sup>56</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 61.

<sup>57</sup> HSQ I, §10, p. 48.

<sup>58</sup> Sur la réception de Mach par Musil, on peut consulter Renate VON HEYDEBRAND, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, op. cit., p. 48-57 ; Jean-Pierre COMETTI, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985, surtout le 1<sup>er</sup> chapitre, et *Musil philosophe. L'utopie de l'essayisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 45-51. Pour les articles intéressants : Jacques BOUVERESSE, « La science sourit dans sa barbe... », *L'Arc*, n°74, 1978, p. 8-31, reproduit dans *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 85-122 ; Claudia MONTI, « Die Mach-Rezeption bei Hermann Bahr und Robert Musil », *Musil-Forum. Festschrift Ernst Schömmelse*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), 1984, 1 et 2, p. 201-213.

modification possible d'un élément et les conséquences que cette modification entraînerait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie.<sup>59</sup>

Quoi qu'il en soit, donc, de la définition de l'utopie et notamment des problèmes qu'elle pose, ce qui est important, c'est la reprise par Musil du concept central de modification que Mach utilise pour caractériser les expérimentations scientifiques. Musil en avait déjà noté l'importance dans sa thèse sur Mach, mais il faut surtout souligner qu'il ne l'avait pas critiqué, contrairement à d'autres concepts utilisés par ce dernier, par exemple celui d'économie comme critère de choix des descriptions. Sans que s'ensuive une prise de position critique, Musil décrivait ainsi les moyens utilisés par la recherche selon Mach et le rôle central que celui-ci attribue à la modification :

Tous les moyens utilisés par la recherche dans les sciences de la nature servent son économie. Surtout les moyens mathématiques dont la fécondité « repose sur la plus grande économie possible des opérations de la pensée » (*CSP*, 224 ; *M*, 526 et suiv.). Mais aussi toutes les méthodes heuristiques. La méthode fondamentale est celle de la modification (*CSP*, 257 ; *CeE*, 180, 185 et suiv., *PT*, 388).<sup>60</sup>

Même si Mach insiste sur la diversité des moyens utilisés par la recherche dans les sciences de la nature, selon Musil, deux d'entre eux sont mis en avant : les moyens mathématiques et la méthode heuristique. Ce sont là les moyens pour développer notre connaissance des faits, et ce, de manière économique, les moyens mathématiques concernant avant tout les opérations de la pensée, les méthodes heuristiques ayant pour fonction la mise à jour de nouveaux faits par de nouvelles expérimentations. Mais dans les deux cas, le concept de modification est central. Plus précisément, il y a aussi dans les mathématiques une démarche heuristique qui prend la forme de l'expérimentation, qu'elle soit mentale ou physique :

Il est naturel d'admettre que c'est justement dans ce domaine scientifique si simple, si fertile et si facilement accessible que les *méthodes* de l'expérimentation *physique* et de l'expérimentation *mentale* se sont d'abord développées pour passer de là aux autres sciences. Cette opinion serait certainement beaucoup plus répandue si l'enseignement des mathématiques élémentaires ne se

---

<sup>59</sup> HSQ I, §61, p. 311.

<sup>60</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 67. Dans la thèse de Musil, *CSP* désigne les *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen* (Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1896), *M* : *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883), *CeE* : *Erkenntnis und Irrtum* (*op. cit.*), *PT* : *Die Prinzipien der Wärmelehre* (Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1896).

faisait d'habitude dans des cadres dogmatiques fixes, sous formes de propositions, où la méthode *heuristique* est masquée de façon si regrettable.<sup>61</sup>

Il n'y a donc pas d'un côté les mathématiques et de l'autre la démarche heuristique : cette dernière est présente dans les premières sous la forme de l'expérimentation physique et mentale. Comme dans n'importe quelle science, l'expérimentation est présente dans les mathématiques, au moins dans leur partie heuristique. Par conséquent, la modification est un concept central : ce qui est essentiel dans une expérimentation, c'est le fait que l'on modifie tel ou tel de ses éléments, pour produire de nouvelles expérimentations et pour mettre à jour des faits qui n'avaient pas pu être observés jusque-là.

Il est donc significatif que Musil reprenne dans son roman cet aspect essentiel de l'expérimentation pour décrire la formation d'une utopie. C'est en effet l'expérimentation dont le point de départ est une modification initiale, qui sert de modèle à l'imagination d'utopies et plus généralement au sens du possible. Si l'on s'en tient à l'expérimentation seulement, il nous semble que ce concept de modification permet notamment de donner un sens concret aux deux premières formules du chapitre 4 qui servent à décrire le sens du possible : « L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose »<sup>62</sup>. Dans un contexte scientifique, cela pourrait être compris ainsi : « certes, lors de telle ou telle expérience, s'est produite, va se produire ou doit se produire telle ou telle chose, mais on peut imaginer que, si l'on modifiait tel ou tel élément de cette expérience, alors pourrait et sans doute devrait se produire telle ou telle chose ». On peut se demander en effet si, dans cette description du sens du possible, n'est pas cachée ou présente de manière implicite la méthode de la modification : imaginer que telle ou telle chose pourrait ou aurait pu se produire repose sur une modification qui rend raison de la possibilité qui est imaginée.

En même temps, comme le rappelle R. von Heydebrand, la méthode de la modification n'est pas la seule à être désignée comme fondamentale :

Mach qualifie la « méthode de variation » de « méthode fondamentale de l'expérimentation », et Ulrich procède selon cette méthode. Il discute des mêmes thèmes avec différents interlocuteurs, les illustre avec différents exemples, les éclaire de différents côtés et avec des mises en relation toujours nouvelles, et il enregistre les nuances et les changements qui apparaissent.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Ernst MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, *op. cit.*, p. 196 ; *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 210-211.

<sup>62</sup> HSQ I, §4, p. 20.

<sup>63</sup> Renate VON HEYDEBRAND, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, *op. cit.*, p. 53, notre traduction. L'auteur fait référence au chapitre XI de *Connaissance et erreur*, notamment aux p. 202-203 :

Il nous semble tout d'abord que cette description de la méthode de variation est davantage celle de l'essai (au sens du genre littéraire) que celle de l'expérimentation scientifique, Musil distinguant bien les deux logiques au chapitre 62<sup>64</sup>. Ensuite, dans le passage du chapitre 61 qui nous sert de point de départ, ce que Musil décrit en mobilisant le concept de modification, c'est la méthode de variation telle que Mach la décrit par exemple dans *Connaissance et erreur* :

Pour étudier une multiplicité d'éléments dépendant les uns des autres d'une façon compliquée, nous n'avons à notre disposition qu'une seule méthode : la *méthode des variations*. Elle consiste à étudier pour chaque élément la variation qui se trouve liée à la variation de chacun des autres éléments. Il importe assez peu que ces variations se produisent d'elles-mêmes, ou que nous les introduisions volontairement ; les relations seront découvertes par l'*observation* et par l'*expérimentation*.<sup>65</sup>

Dans le cas de la démarche expérimentale, c'est justement l'expérimentateur qui modifie l'un des éléments de la multiplicité d'éléments qu'il étudie, pour découvrir les relations de l'élément modifié à l'ensemble auquel il appartient. Tel est précisément ce que Musil décrit au §61 : la modification est celle d'un élément qui appartient à un phénomène complexe et dont on espère trouver la relation exacte avec ce phénomène complexe. Par conséquent, il nous semble qu'il ne faut pas tant distinguer la méthode de la modification et celle de la variation, que faire de cette dernière une méthode générale, qui peut prendre soit la forme de l'expérimentation, fondée sur une modification, soit celle de l'essai.

La conséquence la plus importante concerne le sens du possible : il est une capacité à imaginer d'autres possibilités, fondée sur une modification explicite ou implicite, qui rend raison de la possibilité imaginée. Cette conclusion nous permet de souligner un oubli de Kevin Mulligan dans son article « De la philosophie autrichienne et de sa place »<sup>66</sup>. Il y esquisse une liste de quatre caractéristiques censées permettre de cerner la spécificité de la philosophie autrichienne, et accorde toute son importance philosophique à Musil par rapport à la troisième et à la quatrième caractéristique : la fonction de plaisir et l'encyclopédisme. Mais s'il mentionne à juste titre Bolzano, Mach, Kerry, Brentano, Husserl et Wittgenstein quant à la première caractéristique : la

---

« Nous trouvons donc la méthode de variation à la base tant de l'expérimentation mentale que de l'expérimentation physique ».

<sup>64</sup> Cf. la justification du passage de la « vie hypothétique » à l'« essayisme », p. 315.

<sup>65</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 201-203.

<sup>66</sup> Kevin MULLIGAN, « De la philosophie autrichienne et de sa place », in Jean-Pierre COMETTI et Kevin MULLIGAN (éds.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil : histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001, p. 7-25.

méthode de variation, il oublie Musil. Or, comme nous venons de le montrer, le sens du possible est une méthode de variations des possibilités.

## 5. La validité élargie des représentations.

La méthode de la modification permet de penser encore un autre aspect du sens du possible. Dans le passage de sa thèse sur Mach que nous venons de citer, Musil n'en reste pas à la mention des moyens mathématiques et heuristiques de la science, et de l'importance de la méthode de la modification, il souligne encore l'intérêt principal de son usage :

La méthode de la modification nous présente des cas de faits analogues qui comportent pour une part des éléments communs, pour une autre des éléments différents. Ce n'est que lors de la comparaison de différents cas de discontinuité de la lumière avec des angles variables de pénétration que peut apparaître ce qui est commun, la constance du coefficient de réfraction, et ce n'est qu'en comparant la discontinuité des diverses couleurs que l'attention se trouve attirée sur la différence, l'inégalité des coefficients. La comparaison conditionnée par la modification conduit à l'attention jusqu'aux plus hautes abstractions et en même temps jusqu'aux distinctions les plus subtiles (*CSP*, 258).<sup>67</sup>

La méthode de la modification permet non seulement de produire un grand nombre de faits, au sens où les expérimentations qui en procèdent permettent de mettre à jour des nouveaux faits, mais aussi d'en montrer, d'en démêler les éléments communs et les éléments différents.

En un sens, on retrouve là la position classique du problème de l'abstraction, même si Mach semble accorder tout autant d'importance à la recherche des différences qu'à la recherche des points communs permettant de produire des représentations générales abstraites. Mais ce qui importe davantage, c'est la nature des faits qui sont présentés par la méthode de la modification et comparés pour mettre en évidence leurs points communs et leurs différences. Dans le chapitre de *La connaissance et l'erreur* qui porte sur l'expérimentation mentale, Mach précise au passage la nature de ces faits :

Il est nécessaire de faire varier les circonstances qui influent sur un résultat, et ce qu'il y a de mieux, c'est d'imaginer une variation continue qui passe en revue tous les cas possibles. [...] Nous trouvons donc la méthode des variations à la base tant de l'expérimentation mentale que de

---

<sup>67</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 67-68.

l'expérimentation physique. Par une variation continue si possible, nous élargissons les limites de la validité d'une représentation ; en modifiant et en spécialisant les circonstances, nous modifions et nous spécialisons la représentation.<sup>68</sup>

Que signifie « passer en revue tous les cas possibles » ? Il s'agit de passer en revue non seulement tous les cas observés mais aussi tous les cas que l'on peut imaginer à partir de variations portant sur les cas déjà envisagés. Or, contrairement aux apparences, il y a là une ambiguïté. On peut comprendre en effet cela de manière tout à fait évidente : envisager tous les cas possibles, c'est ne pas en rester aux cas déjà envisagés mais en imaginer d'autres pour conduire d'autres expérimentations et obtenir d'autres résultats. Autrement dit, l'imagination de cas possibles débouche sur des expérimentations et des résultats réels. Mais, dans la perspective de Mach qui est celle de l'expérimentation mentale dans ce passage, cela peut aussi signifier expérimenter en pensée et donc ajouter aux expérimentations classiques des expérimentations mentales, aux cas réels des cas possibles. À supposer qu'on parle de « sens du possible » dans la situation évidente et dans la perspective de Mach, il n'a pas la même fonction, voire pas le même sens. Dans la situation évidente, ce sens du possible débouche sur une expérimentation et sur des résultats réels, alors que, dans l'autre situation, propre à la perspective de Mach, la mise en œuvre du sens du possible est en elle-même une expérimentation qui fournit des résultats.

On en tirera deux conséquences. La première, c'est que la représentation obtenue grâce à la méthode de la modification n'est pas une simple description des faits. Ou plutôt, elle est bien une description des faits, mais celle-ci ne s'oppose certainement pas à l'imagination de cas possibles, celle-ci donnant lieu ou pas à des expérimentations. Ainsi, parce qu'il insiste sur le passage en revue de tous les cas possibles et sur ce qui en découle : l'élargissement et la spécialisation de la représentation des faits, Mach échappe au moins en partie aux critiques que Musil lui adresse. Dans la deuxième partie de sa thèse, en effet, ce dernier évalue et critique l'idée de Mach selon laquelle la science est un phénomène d'adaptation économique. Le cœur de sa critique réside dans la distinction entre deux interprétations de ce principe d'économie, l'une étant indifférente, l'autre sceptique :

Une telle manière de considérer les choses, fondée sur l'histoire de l'évolution, la psychologie de la connaissance et l'économie de la pensée, peut être, du point de vue gnoséologique, indifférente ou sceptique. Je la désignerai comme indifférente aussi longtemps qu'elle ne veut être qu'une manière de considérer les choses à côté de la recherche véritablement théorique des fondements et des critères de la connaissance ; je l'appellerai sceptique dès lors qu'elle affirme que

---

<sup>68</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 201-203.

cette autre recherche ne peut être menée à terme pour une raison quelconque et que l'on ne peut décider de la nature de la connaissance que du point de vue de l'économie ou selon des fondements biologiques et psychologiques.<sup>69</sup>

Or, selon Musil, même si l'on trouve dans l'œuvre de Mach des passages qui vont dans le sens des deux interprétations, ce dernier semble pencher du côté de la deuxième, c'est-à-dire privilégier exclusivement la conception économique de la science, de sorte que le seul fondement et le seul critère pour la connaissance semble être l'économie. Dans la perspective qui nous intéresse, cela signifie que le seul critère d'acceptation d'une représentation est son adaptation aux faits. Le problème, selon Musil, c'est qu'on ne trouve rien dans les écrits de Mach qui soit une justification de cette exclusivité du critère de l'économie. En même temps, une telle position « ne signifie rien d'autre que ceci : la connaissance dans les sciences inductives doit être élaborée dans une certaine mesure à partir du bas »<sup>70</sup>. Or cela est un « fait généralement admis »<sup>71</sup> et ne dit rien des critères de vérité d'une représentation. Par conséquent, la position de Mach est soit une véritable restriction de la connaissance scientifique, soit une banalité.

Or, on peut s'étonner de cette critique de Musil : Mach accorde aussi une place centrale à la méthode de la variation, dont une forme particulière est l'imagination de cas possibles pour élargir et spécialiser la représentation des faits. Mieux : ce que Musil garde de Mach au chapitre 61 de *L'Homme sans qualités*, c'est précisément cette méthode de variation, d'abord rapportée au savant puis élargie sous la forme de l'imagination d'utopies. Contrairement à ce qu'on pourrait penser en lisant la thèse de Musil sur Mach, on peut donc dire qu'ils s'accordent pour donner une place centrale à l'imagination de possibilités. On touche alors à la deuxième conséquence : Musil retient de Mach non seulement la méthode de variation, mais aussi l'ambiguïté qui la caractérise. On pourrait penser que le sens du possible, comme l'imagination d'autres cas possibles chez Mach, a un terme dans la réalité, c'est-à-dire débouche sur une connaissance de la réalité ou une action sur la réalité. Il y a sans doute de cela dans la perspective de Musil : le sens du possible permet de voir autrement la réalité, y compris du point de vue de l'action. En même temps, Musil cherche tout autant à ne pas rapporter d'emblée ce sens du possible à la réalité, comme s'il n'offrait qu'un détour dans la connaissance de la réalité et l'action sur elle. Ou plutôt, parce qu'il semble difficile de comprendre ce que serait une capacité à imaginer des possibilités sans finalité et donc sans terme dans la réalité, Musil cherche à défendre un certain type de possibilité qui ne

---

<sup>69</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 70.

<sup>70</sup> *Id.*, p. 77.

<sup>71</sup> *Ibid.*



se définit pas seulement à partir de ce qui est tenu pour réel, à l'image de l'expérimentation mentale chez Mach.



## CHAPITRE 2 : LA FORCE DE L'INDUCTION.

Musil retient de l'ingénieur sa démarche par essais et du scientifique sa pratique de l'expérimentation : il s'agit à chaque fois de faire varier les possibilités, que ce soit pour trouver une solution à un problème pratique ou théorique, pour élargir et préciser une représentation des faits, ou encore pour inventer de nouvelles solutions pratiques ou théoriques. En même temps, il est clair pour Musil que, d'un point de vue scientifique, ce qui importe, c'est l'établissement de faits, de régularités et de lois. Notre question sera donc tout simplement la suivante : dans cette perspective, que reste-t-il du possible et du sens du possible ?

### 1. La focalisation de la science sur les faits et les régularités.

Partons de l'idée que l'on trouve chez Musil, extrêmement générale et assez peu originale, selon laquelle il est caractéristique de la science moderne qu'elle se focalise sur les faits. Dans un chapitre de l'ébauche d'essai « L'Allemand comme symptôme », intitulé « Le temps des faits », il exprime cette idée ainsi :

Il est apparu que les réflexions de la raison égaraient dès qu'elles posaient leurs collets trop loin dans le vide de l'espace mental, tandis qu'une différence considérable se faisait jour entre les faits attestés et ceux non attestés. Il a fallu un certain nombre de mauvaises expériences avant d'en venir à la croyance aux faits.

Je ne crois qu'aux faits signifie simplement : je veux être assuré.<sup>72</sup>

Musil se sert alors du même exemple que dans le chapitre 72 de la première partie du roman, où il décrit l'inflexion donnée à la science au XVI<sup>e</sup> siècle : Galilée aurait changé l'orientation de la pensée, l'aurait détournée de la spéculation au profit de l'observation des faits<sup>73</sup>. En rester à cette idée générale et commune ne permet pourtant pas de rendre l'intérêt de sa reprise par Musil et les nuances de sa conception de la science et de ses rapports avec les faits. On notera par exemple que, s'il est tout à fait conscient de ce qu'il peut y avoir de problématique dans le concept de « fait », il ne transforme pourtant pas ce caractère problématique en une objection contre son usage :

---

<sup>72</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 361.

<sup>73</sup> HSQ I, §72, p. 379-380.

Savoir à quel moment, avec les faits, on est assuré, donc à quelles conditions ils peuvent réellement être considérés comme tels, et dans quelle enveloppe de subjectivités ils n'en restent pas moins des faits, c'est là un problème philosophique que l'on ne saurait aborder ici. Simplement, je ne voudrais pas omettre de dire à quel point il est absurde de reprocher, comme on le fait volontiers, à la phil[osophie] des sciences contemporaines, de privilégier précisément ce problème-là.<sup>74</sup>

Le problème des conditions auxquelles on peut parler de « faits » est un des problèmes importants que la philosophie des sciences doit traiter. Mais ce n'est pas parce qu'elle met en évidence des conditions au fait de parler de « faits » qu'il n'y a pas de « faits ». Et que ces conditions soient en partie subjectives n'empêche pas non plus qu'on puisse parler de « faits ». Toute la question est justement de savoir à quelles conditions, et notamment à quelles conditions subjectives, on peut parler de faits, et dans quelles conditions on ne peut pas le faire. De ce point de vue, contrairement à ceux qui accusent les scientifiques de naïveté quand ils parlent de « faits », Musil souligne que ces derniers sont justement conscients de la prudence avec laquelle il faut utiliser ce terme, sans que cette prudence verse dans le scepticisme. Ainsi, quand il développe, à propos d'Ulrich, l'idée de « vivre hypothétiquement », il affirme :

Que pourrait-il donc faire de mieux que de garder sa liberté à l'égard du monde, dans le bon sens du terme, comme un savant sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ?<sup>75</sup>

Il y a une part de croyance dans le rapport aux faits, y compris dans le rapport du savant aux faits, de sorte que ce dernier doit aussi cultiver une certaine prudence et une liberté à l'égard de tout ce qui se présente à lui comme des faits.

Mais le plus important, selon Musil, c'est que la science moderne s'intéresse aux faits caractérisés par leur régularité. Quand, dans l'essai intitulé « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », il cherche à distinguer le rapport au monde propre à l'écrivain de celui de l'homme rationnel dont le scientifique est un exemple et un modèle, il insiste justement sur le lien essentiel entre science et régularité des faits<sup>76</sup> :

---

<sup>74</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 363-364.

<sup>75</sup> HSQ I, §62, p. 315.

<sup>76</sup> Pour une présentation plus générale de ce passage, on peut consulter Jean-Pierre COMETTI, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, *op. cit.*, p. 78-82.

On ne peut mieux comprendre le rapport de l'écrivain au monde qu'en partant de son contraire : l'homme qui dispose d'un point fixe *a*, l'homme rationnel sur son terrain ratioïde. Que l'on me pardonne la laideur du néologisme et l'inversion historique qu'il suppose, puisque ce n'est pas la nature qui a suivi la *ratio*, mais le contraire. Néanmoins, je ne trouve pas de mot qui exprime convenablement non seulement la méthode, mais son succès, non seulement l'asservissement, mais la servilité des faits, cette prévenance imméritée de la nature en certains cas dont il fallait tout le manque de tact humain pour exiger ensuite qu'elle se renouvelle dans tous. Ce domaine ratioïde englobe – délimité à grands traits – tout ce qui peut entrer dans un système scientifique, tout ce qui peut être résumé dans des lois et des règles, donc, avant tout : la nature physique ; mais la nature morale uniquement dans de rares cas de réussites. Ce domaine est caractérisé par une certaine monotonie des faits, la prédominance de la répétition, une relative indépendance des faits les uns par rapport aux autres, telle qu'ils s'intègrent aussi d'ordinaire à des groupes de lois, de règles et de concepts antérieurement constitués, dans quelque ordre de succession qu'ils aient été découverts. Mais ce qui le caractérise surtout, c'est que les faits s'y laissent décrire et communiquer de façon univoque.<sup>77</sup>

Nous ne garderons pour l'instant de ce texte central que l'idée suivante : les faits auxquels la science s'intéresse en particulier sont des faits « monotones », « répétitifs » et « relativement indépendants », c'est-à-dire des faits réguliers, sur la base desquels et pour lesquels on peut établir des règles, des lois. Et au contraire, ce qui intéresse l'écrivain, ce sont les exceptions :

Si le domaine ratioïde était celui de la règle avec exceptions, le domaine non ratioïde est celui où les exceptions l'emportent sur la règle. Peut-être n'y a-t-il là qu'une différence de degré ; mais, quoi qu'il en soit, si capitale qu'elle nécessite un renversement complet de la position du sujet connaissant.<sup>78</sup>

Quand Musil glisse l'idée qu'il n'y a peut-être là qu'une différence de degré entre les deux domaines, ce n'est pas une remarque rhétorique. En témoigne par exemple le titre de la première partie de *L'Homme sans qualités*, « Toujours la même histoire » : ce sont toujours les mêmes événements, les mêmes actions et réactions, qui se produisent. Or, ces événements et ces actions sont tout autant le sujet du roman que ce qui prétend leur échapper (« l'Action parallèle » par exemple) ou ce qui leur échappe réellement (la relation d'Ulrich avec sa sœur Agathe). En réalité, Musil ne cherche pas à distinguer le domaine de la règle et le domaine de l'exception, mais un

---

<sup>77</sup> E, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 81.

<sup>78</sup> *Id.*, p. 82.

domaine dans lequel la règle l'emporte sur l'exception et un autre domaine dans lequel l'exception l'emporte sur la règle, sachant qu'entre les deux, il n'y a peut-être qu'une différence de degré.

Pour ce qui nous importe, il faut donc garder le fait que la science porte sur les faits réguliers et trouve même en eux, selon Musil, une condition de possibilité. Dans une discussion avec le général Stumm où Ulrich esquisse une comparaison entre la science et l'armée, il affirme en effet :

Tu es trop pressé, poursuit Ulrich. 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.<sup>79</sup>

Si on laisse de côté l'exemple du cube, assez difficile à comprendre, reste qu'il ne faut pas souligner seulement le fait que la science porte sur des régularités, mais aussi le fait qu'elle y trouve une condition de possibilité : sans régularités, la science n'est pas possible.

## 2. La nécessité logique et l'existence de régularités.

De ce point de vue, la position de Musil et celle de Wittgenstein sont identiques. En effet, dans les *Leçons sur la liberté de la volonté*, ce dernier considère les régularités comme étant à l'origine de la science moderne :

Vous savez que toute la science a pris un nouveau départ à l'époque de Galilée, avec les lois de la pesanteur et l'observation des planètes – avec la découverte des régularités qui étaient les plus manifestes. Ce qui favorisa toute la science, ce fut l'observation des régularités, lorsqu'elles étaient manifestes. Par exemple, dans le tir : c'est là qu'on voit une régularité réelle. Et tel fut effectivement le point de départ de Galilée : la balistique.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> HSQ I, §85, p. 473-474.

<sup>80</sup> P III, p. 57.

On le voit, les éléments sont les mêmes que dans l'analyse de Musil : la description de l'avènement de la science moderne, le rôle des régularités et même l'exemple de la balistique. Mais, ce qui est intéressant, c'est que Wittgenstein, comme Musil, n'en reste pas à cette image assez commune de l'histoire des sciences (ou en tout cas de la physique), mais fait de l'existence de régularités une condition de possibilité de la science. C'est ainsi que nous comprenons les deux paragraphes qui continuent celui que nous venons de citer et qui se terminent sur : « Si les exceptions étaient la règle... »<sup>81</sup>. Dans le contexte des *Leçons sur la liberté de la volonté*, cette dernière formule suggère que nous serions beaucoup moins tentés de penser qu'il y a des lois écrites dans la nature et donc qu'en réalité nous ne sommes pas libres. Dans notre perspective, cela suggère que la science serait rendue difficile voire impossible si les exceptions étaient la règle, que son existence dépend donc de ce que les exceptions ne sont pas la règle. Là encore, sans régularités, la science n'est pas possible.

Les positions de Wittgenstein et de Musil concernant le rapport entre science et régularités sont d'autant plus comparables si on examine leur rapport respectif à la position de Mach. En effet, il y a un aspect de la position de Musil que nous n'avons pas encore souligné : le fait que, selon lui, il n'y a pas seulement une méthode de la science (formuler des lois, des règles), mais aussi son succès (décrire des régularités), pas seulement un asservissement des faits aux lois, mais aussi une servilité des faits, pas seulement une répétition exigée par la science, mais aussi une répétition réelle des faits. Or, c'est là probablement un héritage de sa critique de Mach, plus précisément de sa critique de l'idée de Mach selon laquelle il n'y a de nécessité que logique.

Dans sa thèse, Musil souligne que, sur ce point, nous trouvons deux types de textes chez Mach. Dans certains d'entre eux, Mach insisterait sur le fait que rien dans les faits ne correspond à nos déductions, aux relations nécessaires entre concepts, puisque justement ces concepts sont obtenus par abstraction, que leurs relations ne concernent qu'eux et que « “les faits ne sont pas tenus de s'orienter selon nos pensées” (cf. AS, 260) »<sup>82</sup>. Mais dans d'autres textes, il affirmerait au contraire que l'établissement de relations conceptuelles suppose des régularités au niveau des faits et même que ce sont ces régularités observables qui incitent à établir des lois au niveau conceptuel :

« Nous présupposons raisonnablement que la dépendance est réelle quand nous commençons une recherche. L'expérience antérieure nous a fourni cette supposition et chaque nouveau succès

---

<sup>81</sup> Sur ce que cette formule exprime de l'importance des régularités chez Wittgenstein pour penser aussi bien l'application de nos concepts que la vie en général, donc, d'un point de vue pratique, on lira Christiane CHAUVIRE, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, notamment p. 82 *sq.*

<sup>82</sup> EDM, 5<sup>e</sup> partie, p. 148. Nous citons la citation de Mach par Musil.

dans la recherche nous la confirme » (CE, 28). « Ne peut être décrit, reconstitué conceptuellement par la pensée que ce qui est uniforme et qui respecte la loi. » (M, 6)<sup>83</sup>

Musil en tire la conclusion que ces passages de Mach contredisent sa thèse initiale (rien ne correspond dans les faits aux relations nécessaires entre concepts). Surtout, il prend parti pour ces passages, pour l'idée qu'aux relations conceptuelles, par exemple les lois de la nature, correspondent des régularités dans les faits :

Même si l'on peut parler de fiction, il n'est pas nécessaire de la considérer [l'idée de nécessité] comme arbitraire. Cette idée est en effet fondée dans l'expérience. [...] L'expérience nous apprend à connaître avec précision l'existence d'immenses régularités.<sup>84</sup>

Venons-en maintenant à Wittgenstein. Dans le *Tractatus*, sa position est celle de Mach : il n'y a de nécessité que logique. Le préfacier de *L'analyse des sensations* va même jusqu'à affirmer :

L'énoncé 6.17 : « *Es gibt nur eine logische Notwendigkeit* » (il n'y a qu'une nécessité, la nécessité *logique*) pourrait être ainsi chez Wittgenstein une réminiscence de la phrase : « *Eine andere als eine logische Notwendigkeit, etwa eine physikalische, existiert eben nicht* », mais elle est contenue il est vrai dans la *Wärmelehre* (Leipzig, Barth, 1896, p. 435).<sup>85</sup>

Quoi qu'il en soit de la possibilité de cette reprise, cette idée implique, d'une part, qu'« hors de la logique tout est hasard »<sup>86</sup>, et, d'autre part, que l'idée qu'il y aurait des liens causaux dans la réalité est un « préjugé »<sup>87</sup>. Mais, s'il est sans doute vrai que « Wittgenstein est resté par la suite relativement proche des conceptions qu'il avait développées sur ce point dans le *Tractatus* »<sup>88</sup>, il est significatif qu'il semble mettre de plus en plus l'accent sur la présence de régularités dans la nature et sur leur importance dans l'établissement des lois de la nature. C'est ce que nous avons pu constater dans le texte des *Leçons sur la liberté de la volonté* que nous avons cité plus haut. Même s'il n'y a de nécessité que logique et qu'en ce sens, les événements et leurs relations sont de l'ordre

---

<sup>83</sup> *Id.*, p. 167. Même remarque.

<sup>84</sup> *Id.*, p. 169.

<sup>85</sup> Ernst MACH, *L'analyse des sensations*, tr. fr. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996, p. XXIX.

<sup>86</sup> T, 6.3, p. 105.

<sup>87</sup> T, 5.3161, p. 73.

<sup>88</sup> Jacques BOUVERESSE, « Savoir, croire et agir », *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003, p. 107. Pour une analyse détaillée de la position de Wittgenstein dans le *Tractatus*, voir dans cet article les pages 95-96 et 103-107.



du hasard, cela n'empêche pas qu'il y ait des régularités que l'on peut observer et dont la découverte des plus manifestes est à l'origine du développement de la science moderne.

### 3. La physique et le possible.

Quelle conclusion tirer de ces analyses de la régularité pour ce qui nous intéresse ? La conséquence principale concerne tout d'abord la place de la possibilité et du sens du possible dans les deux domaines distingués par Musil, le domaine ratioïde et le domaine non ratioïde. En un sens, on pourrait bien radicaliser cette distinction en la faisant correspondre à la distinction entre ce qui est de l'ordre des faits et ce qui est de l'ordre du possible. On l'a vu, le domaine ratioïde est celui des faits. On peut ajouter à cela l'idée de Musil selon laquelle la tâche de l'écrivain, dans le domaine non ratioïde, « consiste à découvrir sans cesse de nouvelles solutions, de nouvelles constellations, de nouvelles variables, à établir des prototypes de déroulements d'événements, des images séduisantes des possibilités d'être un homme, d'*inventer* l'homme intérieur »<sup>89</sup>. Ainsi, le premier domaine serait celui où s'exprimerait le sens du réel, incarné par le scientifique et surtout le physicien, alors qu'au second domaine conviendrait le sens du possible, incarné par l'écrivain.

On peut présenter les choses ainsi, mais ce serait manquer la nuance de la conception musilienne. Premièrement, il nous semble que la distinction musilienne ne passe pas tant entre les faits et quelque chose d'autre, qu'entre deux types de faits. Les faits du premier domaine sont monotones, répétitifs, indépendants, serviles par rapport à la volonté d'expliquer, etc., alors que les faits du second domaine ne sont justement pas dociles, mais variables, dépendants des circonstances, infinis au sens de toujours nouveaux, etc. Musil en tire la conclusion, deuxièmement, que, dans le domaine non ratioïde, la connaissance des faits reste fondamentale, qu'il s'agisse de la connaissance de ce qu'habituellement on appelle « les faits », ceux du domaine ratioïde, ou de la connaissance des faits du domaine non ratioïde. En effet, « l'homme supérieur est celui qui dispose de la connaissance des faits la plus étendue et du plus grand pouvoir de raison pour les coordonner : dans l'un comme l'autre domaine »<sup>90</sup>. Enfin, il n'est pas sûr du tout que la notion de possibilité soit sans pertinence aucune dans le domaine ratioïde. On pourrait présenter ce domaine en disant que ce sont les mêmes possibilités qui s'y répètent. Et si elles se répètent, cela tient à ce que les faits de ce domaine se répètent, imposent telle possibilité et empêchent telle autre. Ce sont toujours les mêmes faits et donc toujours les mêmes possibilités

---

<sup>89</sup> E, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 83.

<sup>90</sup> *Id.*, p. 84.

qui se répètent. La conséquence est alors la suivante : le possible a sa place tout autant dans le domaine ratioïde que dans le domaine non ratioïde. Seulement, dans le premier domaine, il s'agit de ce qui est possible en vertu des faits et de leur régularité, alors que, dans le second domaine, il s'agit de possibilités imaginées, inventées par l'écrivain.

C'est là où la comparaison avec Wittgenstein est intéressante. Dans une conversation avec Schlick, datant de la fin de l'année 1929, il affirme notamment à propos de la physique :

La physique veut établir des régularités ; elle ignore le possible. C'est pourquoi la physique, même si elle est développée complètement, ne contient aucune description de la structure des états de choses phénoménologiques. Dans la phénoménologie il s'agit toujours de la possibilité, c'est-à-dire du sens, non de la vérité et de la fausseté. La physique prélève pour ainsi dire sur le continuum certaines positions et les dispose en une série conforme à une loi. Elle ne s'occupe pas du reste.<sup>91</sup>

Dans ce texte, le partage opéré par Wittgenstein peut étonner puisqu'il passe entre les régularités et le possible et donc, selon lui, entre la physique et la phénoménologie – alors qu'on s'attendrait plutôt à ce qu'il passe entre le régulier et l'irrégulier ou entre le fait (au sens du réel, de ce qui est le cas) et le possible. En même temps, ce passage permet de préciser en quel sens la physique s'occupe de régularités et ignore le possible. C'est bien la phénoménologie qui s'occupe du possible, mais en un sens de « possible » tout à fait particulier : la phénoménologie décrit la structure des états de choses (que ceux-ci existent ou non) ou le sens des propositions (que ces descriptions de situations possibles soient vraies ou fausses)<sup>92</sup>. Ainsi, ce dont la physique ne s'occupe pas, c'est du possible au sens phénoménologique, c'est-à-dire du possible logique (si on laisse de côté le concept particulier d'« état de chose »). Or, une fois la possibilité logique réservée à la phénoménologie, reste ce qui est possible en vertu de la réalité. La physique s'occupe bien évidemment des faits, plus précisément de l'établissement de régularités, c'est-à-dire de faits réguliers. Mais ce faisant, elle porte aussi sur ce qui est possible d'un point de vue physique et qui dépend des régularités établies. Par conséquent, il nous semble qu'il y a chez Wittgenstein comme chez Musil une distinction nette entre ce qui est possible au sens de ce que l'on imagine, invente (Musil) ou conçoit (Wittgenstein) et ce qui est possible d'un point de vue physique.

Qu'en est-il alors du sens du possible ? Rappelons-le, le problème qui nous intéresse est le suivant : y a-t-il une parenté entre la démarche scientifique et le sens du possible ? À propos de quel aspect de la démarche scientifique précisément ? Nous avons vu que dans sa mise en œuvre

---

<sup>91</sup> WCV, 25 décembre 1929, p. 33.

<sup>92</sup> Sur le rapport entre phénoménologie et possibilité, on lira le premier chapitre de Christiane CHAUVIRE, *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.

d'expérimentations, il y avait une telle parenté. Mais qu'en est-il maintenant que nous voyons qu'elle est tournée vers les régularités et qu'elle n'a à faire à ce qui est possible qu'en vertu de ces régularités ?

Pour répondre à cette question, il nous faut introduire une troisième distinction, qui passe entre ce qui est possible « d'un point de vue physique » et ce qui est possible « du point de vue de la physique ». Pour reprendre les termes de Stéphane Chauvier dans *Le sens du possible*, dans le premier cas, on parlera de possibilité « ontique » dans la mesure où ce qui est possible dépend de ce qui est, alors que, dans le second cas, on parlera de possibilité « épistémique » dans la mesure où l'on tient quelque chose pour possible en vertu de ce que l'on sait :

Nous ne pouvons donner une réponse homogène à la question : que pensons-nous quand nous pensons que quelque chose est possible ? Tantôt nous pensons à ce que le monde est, a été ou sera *peut-être*, tantôt nous pensons à ce qui a, avait ou aura la *possibilité* de se produire. Tantôt le possible est une *actualité ignorée*, tantôt le possible est une *alternative à l'actualité*. [...] Dans un cas, le possible est en effet relatif au sujet, à son savoir, alors que dans l'autre, il est relatif au monde, à ce que le monde peut, pouvait, pourra accueillir en son sein. Dans un cas, est possible ce que notre savoir n'exclut pas. Dans l'autre cas, est possible ce que le monde n'exclut pas.<sup>93</sup>

On parlera donc de trois types de possibilités : ce qui est possible épistémiquement, en fonction de notre savoir, ce qui possible ontiquement, en fonction de ce que le monde permet ou pas, ce qui est possible conceptuellement ou du point de vue du sens.

Revenons maintenant à notre question, celle du rapport entre sens du possible et science. Nous soutenons que pour Musil comme pour Wittgenstein, certains aspects de la science, notamment la recherche de régularités, s'opposent au sens du possible. Ceci étant dit, tout le problème est de savoir en quel sens elle le fait. Cela ne signifie pas simplement que le sens du possible, « la faculté de penser tout ce qui pourrait être "aussi bien", et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas »<sup>94</sup>, trouve une limite dans les régularités factuelles, au sens où celles-ci permettent telle possibilité mais interdisent telle autre. Il y a bien une telle opposition entre le sens du possible et ce type de possibilités ontiques : nous y reviendrons lorsque nous aborderons le problème de l'utopie. Mais la démarche scientifique pose un problème plus radical au sens du possible. Ce problème réside dans le fait que la recherche, l'établissement et la connaissance des régularités semble fournir un critère à ce que l'on doit tenir pour possible, alors qu'il y a d'autres possibilités ontiques que celles que l'on connaît et que l'on

---

<sup>93</sup> Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010, p. 32.

<sup>94</sup> HSQ I, §4, p. 20.

peut même concevoir encore d'autres possibilités par rapport à ces possibilités ontiques. Les succès de la science font que ce qui est tenu pour possible en vertu de notre connaissance des faits tend à occulter ce qui est possible au sens ontique et au sens conceptuel du terme.

#### 4. La force de l'induction.

En quoi la connaissance des régularités limite-t-elle les possibilités que l'on envisage ? La réponse paraît plus évidente si l'on reformule cette question ainsi : en quoi la connaissance des régularités fait-elle que nous envisageons moins de possibilités que celles qui existent et auxquelles on pourrait rajouter celles que l'on pourrait concevoir ? Cela tient, nous semble-t-il, à deux éléments : la mise en jeu de l'induction et les succès dans la recherche de régularités.

Envisageons tout d'abord l'induction. Son rôle est particulièrement visible dans l'empirisme<sup>95</sup>, dont Musil dit montrer les limites au chapitre 50 de la deuxième partie du roman. Selon le narrateur, l'empirisme se caractérise à la fois négativement, par sa démarcation avec la conception rationaliste des lois de la nature, et positivement, par sa conception de la régularité et de l'attente :

Ce que le langage philosophique a baptisé empirisme est une doctrine qui proclamait que la présence, évidemment surprenante, et le règne immuable des lois de la nature et des règles de l'esprit n'étaient qu'une illusion produite par l'accoutumance à la fréquente répétition des mêmes expériences. Ce qui se reproduit assez fréquemment doit continuer à se reproduire ainsi : telle était à peu près la formule classique.<sup>96</sup>

Une telle caractérisation de l'empirisme est en elle-même assez commune, mais l'important réside dans la présence du terme « devoir » dans ce qui est présenté comme la formule classique de l'empirisme : « Ce qui se reproduit assez fréquemment *doit* continuer à se reproduire ainsi ». D'un côté, ce terme n'exprime évidemment pas une nécessité puisque c'est cette idée que combat la formule classique et qu'il n'y a de nécessité que logique. Mais, d'un autre côté, on pourrait rapprocher cette formule de la description du sens du possible au chapitre 4 : « L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, *doit* se produire telle

---

<sup>95</sup> Sur l'ambiguïté du roman à l'égard de l'empirisme, on peut lire : Jean-Pierre COMETTI, *Musil philosophe*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 17-20.

<sup>96</sup> HSQ II, §50, p. 534.

ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose [...] »<sup>97</sup>. Ce rapprochement renverse la perspective habituelle sur l'empirisme. Même si le « doit » de la formule empiriste classique n'est pas l'expression d'une nécessité (logique), il n'en reste pas moins que l'empiriste envisage toujours aussi peu de possibilités par rapport à celles que l'on pourrait concevoir. Il est sans doute prêt à accorder l'idée que pourrait se produire autre chose que ce qui est dit devoir arriver, mais son usage du « doit » exprime l'invraisemblance de cette possibilité. L'invraisemblance n'est pas l'impossibilité, il y a là une différence de nature, mais dans les deux cas, on envisage moins de possibilités que ce que l'on pourrait concevoir. Ainsi, l'empiriste est bien celui qui dit « doit se produire telle ou telle chose », là où celui qui est doué du sens du possible dit « pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ».

On objectera que l'homme du possible est présenté comme disant « devrait se produire telle ou telle chose » et qu'il n'y a pas une grande différence entre ce « devrait » et le « doit » empiriste bien compris. En effet, il n'y a sans doute pas là une différence de nature. Dans les deux cas, il est question de ce à quoi on peut s'attendre et la différence quant à la probabilité de l'événement à venir n'est que de degré. En même temps, qu'il s'agisse là d'une différence de degré est important, cela signifie que l'induction n'a pas la même force chez l'empiriste et l'homme du possible, que la vraisemblance n'a pas la même importance chez l'un et chez l'autre. Musil accorde toute sa force et toute son importance à l'induction dans le contexte scientifique, mais caractérise l'homme du possible par sa prudence ou sa réserve à l'égard de l'induction et par sa capacité à imaginer d'autres possibilités que celles qui sont comme imposées par l'induction, même quand cette dernière a une force moins importante. C'est la raison pour laquelle, sur ce point précisément, le sens du possible se démarque de la démarche scientifique, non seulement en degré, quand il s'agit d'imaginer non pas ce qui doit mais ce qui devrait arriver, mais aussi en nature, quand il s'agit d'imaginer des possibilités ne dépendant pas de ce à quoi on peut s'attendre.

Cela se voit d'autant plus à l'élément supplémentaire que Musil introduit dans sa définition du sens du possible : « Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être "*aussi bien*", et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas »<sup>98</sup>. Musil utilise ici le concept d'équipossibilité pour qualifier les possibilités qui sont imaginées par l'homme du possible<sup>99</sup>. Précisons deux points. Tout d'abord, cet homme pense tout ce qui pourrait « être » aussi bien, c'est-à-dire tout ce qui pourrait aussi bien se produire, arriver. Ensuite, pour expliciter une partie de cette formule restée dans l'ombre,

---

<sup>97</sup> HSQ I, §4, p. 20. Nous soulignons.

<sup>98</sup> *Id.* Nous soulignons.

<sup>99</sup> Pour une étude approfondie de la notion d'équipossibilité à la fois chez Musil et de manière plus générale, voir le chapitre III de Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 127-151. Nous reviendrons sur le rapport entre probabilité et équipossibilité par la suite.

puisque « aussi bien » est un comparatif : il s'agit de penser ce qui pourrait aussi bien se produire que ce qui se produit effectivement ou que ce à quoi on s'attend. Maintenant, comment comprendre cela ? Le sens du possible ainsi défini s'oppose à l'attente réglée par l'induction, selon laquelle telle chose doit se produire et telle autre n'est pas possible : on s'attend effectivement à telle ou telle chose, mais pourrait tout aussi bien se produire telle autre chose. Mais là encore, comment comprendre cela ? En quel sens peut-on dire que, par rapport à tout ce qui se produit ou par rapport à ce à quoi on s'attend d'ordinaire, on peut penser tout ce qui pourrait aussi bien se produire ? Il nous faut distinguer deux situations. Il y a la situation dans laquelle, effectivement, peut aussi bien se produire telle ou telle chose. Mais il nous semble qu'on ne peut pas dire que, quelle que soit la situation, il y a toujours effectivement d'autres possibilités égales. Par conséquent, pour rendre compte de la généralité de la formule de Musil, il nous faut ajouter une deuxième situation, celle dans laquelle, de fait, il n'y a pas d'autres possibilités, mais où nous pouvons imaginer qu'il y en a. C'est là toute la différence entre possibilités ontiques et possibilités conceptuelles, entre ce qui est réellement possible et ce qui est conceptuellement possible. Et c'est en ces termes que nous comprenons la distinction entre possibilités réelles et réalités possibles, opérée par Musil dans ce qui prolonge la description et la définition du sens du possible :

C'est la réalité qui éveille les possibilités, et vouloir le nier serait parfaitement absurde. Néanmoins, dans l'ensemble et en moyenne, ce seront toujours les mêmes possibilités qui se répéteront, jusqu'à ce que vienne un homme pour qui une chose réelle n'a pas plus d'importance qu'une chose pensée. C'est celui-là qui, pour la première fois, donne aux possibilités nouvelles leur sens et leur destination, c'est celui-là qui les éveille.

Mais un tel homme est chose fort équivoque. Comme ses idées, dans la mesure où elles ne constituent pas simplement d'oiseuses chimères, ne sont que des réalités non encore nées, il faut, naturellement, qu'il ait le sens des réalités ; mais c'est un sens des réalités possibles, lequel atteint beaucoup plus lentement son but que le sens qu'ont la plupart des hommes de leurs possibilités réelles.<sup>100</sup>

Quand nous disons que le sens du possible s'oppose à certains aspects de la démarche scientifique en degré et par nature, cela signifie donc qu'il s'y oppose en pensant non seulement les autres possibilités réelles sous-évaluées par l'induction, mais en plus les possibilités conceptuelles, c'est-à-dire les autres réalités possibles que l'induction ne prend pas en compte, par définition. Ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas, c'est donc

---

<sup>100</sup> HSQ I, §4, p. 21.

suspendre la force de l'induction, penser des possibilités réelles moins voire peu vraisemblables, ainsi que des réalités possibles pour lesquelles le critère de la vraisemblance ne joue même pas.

## 5. Stérilité et invraisemblances de l'empirisme.

Dans la mesure où il met en évidence et défend l'importance de l'induction, l'empirisme est donc problématique quand on cherche à défendre le sens du possible. De manière plus générale, selon Musil, il y a même une certaine stérilité de l'empirisme :

Il faudrait sans doute ajouter qu'une nouvelle espèce d'hommes est apparue, environ depuis l'époque de nos arrière-grands-parents : celle de l'homme empirique, de l'empiriste (devenu un véritable problème en suspens), capable de tirer de cent expériences dépassées mille expériences nouvelles, mais qui demeurent toujours dans le même cercle : l'homme qui a produit ainsi l'uniformité gigantesque, apparemment profitable, de l'âge technique. L'empirisme comme philosophie pourrait passer pour la maladie infantile de cette nouvelle espèce humaine...<sup>101</sup>

Musil sort ici du strict domaine de la philosophie des sciences et envisage l'empirisme dans son inscription au sein d'une culture. Cependant, pour ce qui nous intéresse, à savoir la tension entre empirisme et sens du possible, ce passage est intéressant. Si on considère l'empirisme comme une attitude active et non simplement soumise à l'induction, alors il faut y voir une force, une capacité à « tirer de cent expériences dépassées mille expériences nouvelles ». Cette insistance sur la multiplicité d'expériences nouvelles semble rapprocher empirisme et sens du possible : de même que, empiristes, nous expérimenterions toujours de nouvelles expérimentations, de même, hommes du possible, nous imaginerions toujours de nouvelles possibilités. En même temps, ces expérimentations « demeurent toujours dans le même cercle » : celui des découvertes scientifiques (qui ont traits aux régularités naturelles) et du progrès technique. Cela rejoint le fait que nous avons examiné dans notre premier chapitre, à savoir l'abandon par Ulrich de la carrière d'ingénieur pour cette raison que les ingénieurs ne sont pas prêts à réformer la vie elle-même : leurs inventions restent cantonnées au même domaine, celui des découvertes théoriques et pratiques.

Nous exploiterons plus amplement cette question dans notre deuxième partie, l'important résidant dans la mise en contraste de cet aspect de l'empirisme avec ce qui semble être une autre conséquence de l'empirisme, voire une conséquence de ce premier aspect de l'empirisme,

---

<sup>101</sup> HSQ II, §50, p. 535.

précisément – et ce, dans le même chapitre du roman. Cette conséquence de l'empirisme est le désir d'expériences surprenantes :

Ulrich sourit en pensant à un exemple, mais sans dire pourquoi. À cet empirisme un peu simple, par trop limité à ses règles, on reprochait volontiers de laisser entendre que si le soleil se levait à l'est et se couchait à l'ouest, c'était uniquement parce qu'il l'avait toujours fait. S'il l'avait dit à sa sœur et qu'il lui eût demandé ce qu'elle en pensait, elle lui aurait sans doute simplement répondu, sans se préoccuper d'argumentation, que le soleil pouvait bien, un jour ou l'autre, s'y prendre autrement. Voilà pourquoi, pensant à cet exemple, il souriait : la parenté de la jeunesse et de l'empirisme lui paraissait profondément naturelle ; la tendance de celle-ci à vouloir tout éprouver par elle-même et à espérer les plus surprenantes expériences l'engageait à considérer l'empirisme comme la philosophie même de la jeunesse.<sup>102</sup>

On pourrait s'étonner de la réaction condescendante d'Ulrich : pourquoi ne pourrait-on pas imaginer, comme Agathe, que le soleil, un jour ou l'autre, ne se lève plus à l'est et ne se couche plus à l'ouest mais s'y prenne autrement ? Après tout, ne serait-ce pas là une mise en œuvre du sens du possible ? On remarquera tout d'abord la chose suivante : Ulrich ne soutient pas qu'on ne peut pas imaginer que le soleil s'y prenne autrement. Mais alors, où se trouve le problème ? Nous comprenons la critique d'Ulrich ainsi. Ce qui pose problème, selon Ulrich, c'est le fait que Agathe ne se préoccupe pas d'argumenter son affirmation. Cela signifie que, dans ce cas précis, il faut avancer des raisons selon lesquelles le soleil peut ou pourrait s'y prendre autrement. Mais là encore, le problème réside-t-il seulement dans le manque de raisons ? En réalité, il y a aussi un problème concernant la nature des raisons à avancer. Il y a en effet une ambiguïté dans l'affirmation d'Agathe : « le soleil *pouvait* bien, un jour ou l'autre, s'y prendre autrement » (nous soulignons). Or, il est nécessaire de distinguer, dans la catégorie des possibilités réelles, permises par le monde, entre les possibilités factuelles et les possibilités contrefactuelles. Dans le premier cas, *il y a des raisons* qui font que telle ou telle chose est possible, alors que, dans le second, on pourrait *imaginer des raisons* qui feraient que telle ou telle chose soit possible<sup>103</sup>. Le problème, c'est qu'Agathe ne donne ni des raisons réelles ni des raisons possibles de penser que le soleil pourrait s'y prendre autrement, mais semble pourtant juger (et pas simplement imaginer) que le soleil pourrait s'y prendre autrement. Et ce, sous prétexte que, si le soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest, cela tient seulement à ce qu'il l'a toujours fait. Autrement dit, l'analyse empiriste (du moins dans cette version sommaire) semble dispenser de donner des raisons réelles ou

---

<sup>102</sup> HSQ II, §50, p. 534-535.

<sup>103</sup> Pour une distinction encore plus précise, entre possibilités factuelles, possibilités contrefactuelles et nécessités possibilisées, cf. Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible*, *op. cit.*, p. 33-40.



possibles concernant telle ou telle possibilité, et participer ainsi de la confusion entre possibilité factuelle et possibilité contrefactuelle. Si Agathe se sentait tenue de fournir des raisons à son jugement, alors elle ne dirait pas que le soleil peut s'y prendre autrement (possibilité factuelle) puisqu'il n'y a pas de raisons réelles d'affirmer cela, mais que le soleil pourrait s'y prendre autrement (possibilité contrefactuelle) si telle ou telle autre chose se produisait (raison imaginée). Ce que critique Ulrich, c'est donc l'absence de raisons justifiant l'affirmation d'Agathe, absence entraînant une confusion entre possibilité factuelle et possibilité contrefactuelle.

La conséquence est essentielle, l'homme doué du sens du possible n'est pas l'homme décrit par Wittgenstein dans l'analyse suivante :

Celui qui dirait que des indications sur le passé ne peuvent pas le convaincre que quelque chose se produira à l'avenir, – je ne le comprendrais pas. On pourrait lui demander : Qu'aimerais-tu donc entendre ? Quel genre d'indications appelles-tu raisons de croire cela ? Qu'appelles-tu « convaincre » ? De quelle façon t'attends-tu à ce qu'on te convainque ? – Si *ce ne* sont *pas* là des raisons, qu'est-ce donc qu'une raison ? – Si tu dis que ce ne sont pas des raisons, il faut néanmoins que tu puisses indiquer dans quel cas nous serions autorisés à dire qu'il existe des raisons à l'appui de notre supposition [...] <sup>104</sup>

Puisque le sens du possible s'oppose à l'induction, on pourrait croire, en effet, que l'homme qui en est doué tombe sous le coup de l'analyse et de la critique de Wittgenstein. En pensant qu'autre chose pourrait se produire que ce à quoi on peut s'attendre, un tel homme montrerait qu'il n'est pas convaincu par les indications du passé, que pour lui les indications du passé ne sont même pas des raisons de s'attendre à telle ou telle chose, mais l'on ne pourrait pas indiquer ce qui, selon lui, compte comme une raison. Or, comme le montre la critique d'Agathe par Ulrich, l'homme doué du sens du possible doit avancer des raisons à la possibilité qu'il pense – qu'il trouve ces raisons (possibilité factuelle) ou qu'il les imagine (possibilité contrefactuelle). La remise en cause de l'induction n'est donc certainement pas celle de la notion de « raison de ce à quoi on s'attend », seulement celle de l'importance que nous accordons à l'induction.

## 6. Les succès dans la recherche de régularités.

Pour terminer, on en viendra à la question plus radicale de l'importance de l'induction : pourquoi l'induction exerce-t-elle sur nous une force telle que nous n'envisageons

---

<sup>104</sup> RP, §481, p. 195-196.

pas toutes les possibilités réelles et encore moins toutes les possibilités concevables ? Nous soutenons que Musil et Wittgenstein avancent la même réponse : le principe d'induction tire sa force des succès dans la recherche de régularités par la science.

Dans les *Cours sur la liberté de la volonté*, Wittgenstein développe ainsi la remarque citée plus haut où étaient déjà reconnus non seulement l'existence de régularités mais aussi leur rôle important dans le développement de la science moderne :

L'idée de lois déjà écrites, que nous ne ferions que deviner. Ce qui incline à employer une telle métaphore est le fait que nous possédons effectivement des lois de la nature. Il existe un domaine immense pour lequel nous n'avons pas trouvé de lois de la nature. Mais il existe aussi un vaste domaine, qui s'accroît graduellement, pour lequel nous en avons trouvé. La comparaison ne représente qu'une certaine façon de voir les choses, une certaine façon d'agir, à la recherche de régularités, etc. Si les exceptions étaient la règle...<sup>105</sup>

Ce passage est d'autant plus intéressant qu'il tire toutes les conséquences de l'idée de Mach, citée par Musil, selon laquelle chaque nouveau succès confirme la supposition de régularités<sup>106</sup>. Par ses succès, la recherche de régularités est devenue une façon de voir les choses, c'est-à-dire une forme de représentation, et une façon d'agir, qui inclinent à penser que les lois de la nature sont déjà écrites quelque part et qu'il ne reste qu'à les découvrir. Il devient alors impensable qu'il n'y ait pas de régularités et que des faits puissent échapper aux lois de la nature. « Impensable » signifie ici précisément qu'il n'est pas possible de reconnaître que tel ou tel fait ne renvoie pas d'une manière ou d'une autre à une régularité et que l'on ne trouve pas de lois permettant de l'expliquer. D'une recherche couronnée de succès, la recherche de régularités devient, à cause même de ses succès, une façon de voir la réalité et d'agir qui détermine ce qui est pensable et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire ce qui est possible et ce qui ne l'est pas.

Comme on l'a vu, dans « Connaissance de l'écrivain : esquisse », Musil aussi met en avant l'existence de régularités et leur importance quant à l'histoire et la possibilité même de la science. Surtout, il souligne de manière générale les succès de la science, malgré certaines difficultés, et la conséquence particulière qui en découle, la volonté de continuer à chercher des régularités :

En profondeur, là aussi, les assises sont chancelantes ; les fondements premiers des mathématiques ne présentent pas de certitude logique, les lois de la physique ne sont valables qu'approximativement, et les astres se meuvent dans un système de coordonnées dont le lieu n'est

---

<sup>105</sup> P III, p. 57-58.

<sup>106</sup> EDM, 5<sup>e</sup> partie, p. 167.

nulle part. Mais l'on espère – non sans raison – pouvoir mettre ordre à cela ; et le mot d'Archimède voilà plus de deux mille ans : « Donnez-moi un point *fixe* et je ferai sortir le monde de ses gonds », reste encore l'expression de notre espoir et de notre activité.

Au sein de cette activité, la solidarité intellectuelle s'est affermie mieux qu'elle ne l'avait jamais fait autour d'une croyance ou d'une Église. Rien n'est donc plus compréhensible que notre effort pour étendre les mêmes procédés aux relations morales (dans le sens le plus étendu du terme), même si cela se révèle de jour en jour plus malaisé.<sup>107</sup>

La recherche de régularités ne relève pas simplement d'une position théorique ou d'une supposition concernant l'existence de régularités à découvrir. Elle est devenue une façon de voir les choses et d'agir, qui fait bien davantage l'unanimité que toute croyance religieuse : la croyance en la possibilité de continuer à découvrir les régularités, y compris dans le monde moral au sens large, et ainsi de mettre le monde en ordre. Que tel ou tel fait ne relève pas d'une régularité pour laquelle on puisse formuler une loi devient alors impensable.

Ulrich est un bon exemple de ce type d'homme croyant fermement à l'extension de la recherche de régularités. Cela se voit par exemple à ce qu'il affirme à sa cousine Diotime :

Le Moi n'est plus ce qu'il était jusqu'ici : un souverain qui promulgue des édits. Nous apprenons à connaître les lois de son devenir, l'influence que son entourage a sur lui, ses différents types de structure, son effacement aux moments de la plus grande activité, en un mot, les lois qui régissent sa formation et son comportement. Songez-y, ma cousine : les lois de la personnalité !<sup>108</sup>

Le Moi n'échappe pas à la recherche de régularités, au point que leur établissement est censé aboutir dans la formulation de lois. On notera tout d'abord que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, Wittgenstein ne décrit pas autrement les recherches en psychologie. Dans un passage où il critique l'usage de l'explication psychologique dans le domaine de l'esthétique, il affirme en effet :

La sorte d'explication que l'on cherche lorsqu'on reste perplexe devant une impression esthétique n'est pas une explication causale, n'est pas une explication corroborée par l'expérience ou par la statistique des manières que l'homme a de réagir. Ce qu'il y a entre autres de curieux [de caractéristique. – R.] dans les expérimentations psychologiques, c'est qu'elles doivent être faites

---

<sup>107</sup> E, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 82.

<sup>108</sup> HSQ I, §101, p. 597.

sur un certain nombre de sujets. Ce sont les réponses conformes de Dupont, Durand et Martin qui vous permettent de donner une explication – dans ce sens du mot explication [...] <sup>109</sup>

Dans notre perspective, ce qui importe, c'est le fait que les expérimentations sont effectuées « sur un certain nombre de sujets » et qu'elles ont pour but de déceler (au moins) des régularités dans les réponses de ces sujets. Pour Wittgenstein comme pour Musil, les réactions des individus font parti d'un domaine dans lequel la recherche de régularités commence à s'étendre. On notera ensuite que, dans la perspective de Musil cela permet de donner un sens, même si ce n'est pas le seul, au titre du roman : l'« homme sans qualités » est celui dont les qualités, les caractéristiques, peuvent être rapportées à des régularités, voire des lois, concernant leur acquisition, leur mise en œuvre, leur relation avec l'environnement, etc. La conséquence, c'est qu'un homme qui se pense ainsi ne voit plus dans ses qualités des qualités qui lui sont propres, seulement des qualités générales.

Quoi qu'il en soit, pour Musil comme pour Wittgenstein, le succès dans la recherche de régularités a transformé cette recherche en façon de voir les choses et d'agir, où ce qui importe, c'est ce à quoi on peut s'attendre en fonction des régularités observées. Surtout, il faut ajouter à cela le fait que l'on s'attend en général à ce qu'un phénomène soit rapporté à une régularité. Autrement dit, l'induction s'oppose au sens du possible en ce qu'elle fait non seulement que l'on s'attend à telle ou telle possibilité en fonction des régularités, mais aussi que l'on s'attend à ce que tout phénomène puisse être rapporté à une régularité.

## 7. Le critère du possible.

On peut se demander si ces succès dans la recherche de régularités, devenue une façon de voir et d'agir, ne transforment pas au final le concept même de possibilité.

C'est de ce côté que l'on pourrait tirer la référence à Nietzsche dans les *Dictées* et le *Cahier brun*. Dans les *Dictées*, Wittgenstein s'attaque en effet à la compréhension de la signification comme d'un corps déterminant ce que l'on peut dire et à la compréhension des mathématiques comme portant sur des entités (les formes et les nombres) déterminant ce que l'on peut penser et faire. Surtout, il les rapporte à une conception plus générale de la possibilité, qui en fait quelque chose de comparable à une ombre et qui correspond à la justification par Nietzsche de l'éternel retour :

---

<sup>109</sup> LC, « Leçons sur l'esthétique », p. 51.

Ce malentendu est exactement de la même espèce que celui qui consiste à concevoir la possibilité comme une réalité semblable à une ombre. Ainsi dit-on effectivement, en géométrie, au lieu de « Entre deux points, on peut tracer une droite » : « Deux points sont situés sur une droite. » À cela se rattache aussi la justification de fond que donne Nietzsche de l'affirmation de l'éternel retour, lorsqu'il dit que « Ce qui peut arriver, cela doit déjà être arrivé ».<sup>110</sup>

Dans la conception du corps de signification et dans le platonisme en mathématiques, ce que l'on peut dire, penser ou faire, n'est que l'ombre du corps de signification ou des entités mathématiques, de même que la possibilité d'un événement n'est que l'ombre d'un événement déjà arrivé. Autrement dit, le corps de signification, l'entité mathématique ou l'événement ayant eu lieu déterminent ce qui est possible, et la possibilité n'en est que l'ombre.

Le *Cahier brun* est intéressant en ce qu'il montre que l'on peut comprendre cette conception de la possibilité autrement que comme une erreur : plutôt comme un changement de critère dans l'usage du concept de possibilité. Le point de départ est relativement différent, puisqu'il s'agit pour Wittgenstein d'examiner le concept de possibilité quand il caractérise la capacité d'un individu à faire quelque chose, plus précisément d'examiner les critères selon lesquels un individu est dit capable de faire telle ou telle chose. Il imagine alors la situation suivante :

49) Imagine une tribu dont le langage ait une expression qui corresponde à notre « il a fait ceci et cela », et une autre qui corresponde à notre « il peut faire ceci ou cela », cette dernière n'étant cependant utilisée que lorsque son utilisation est justifiée par le même fait que celui qui justifierait aussi la première expression. [...]

Les locutions « il a fait ceci et cela » et « il peut faire ceci et cela » ont-elles le même sens dans ce langage, ou ont-elles des sens différents ? Si tu y réfléchis, une chose te poussera à dire oui, autre chose à dire non. Cela montre seulement que la question n'a pas ici un sens bien défini. Tout ce que je peux dire, c'est : si le fait qu'ils disent seulement « il peut... » s'il a fait... est ton critère de ce qu'elles aient le même sens, alors les deux expressions ont le même sens. Si ce sont les circonstances où une expression est utilisée qui font son sens, les sens sont différents. L'utilisation qu'on fait du mot « pouvoir » – l'expression de la possibilité en 49) – peut éclairer l'idée que ce qui peut avoir lieu doit avoir eu lieu auparavant (Nietzsche).<sup>111</sup>

Dans ce passage, on retrouve l'idée que ce qui peut arriver doit déjà être arrivé : on dira d'un individu qu'il peut faire telle ou telle chose s'il l'a déjà faite. Mais la compréhension est

---

<sup>110</sup> D, p. 181.

<sup>111</sup> CBr, p. 173.

différente de celle proposée dans les *Dictées*, puisqu'il ne s'agit pas tant de combattre une conception égarante que de comprendre ce que l'on fait en affirmant cela. Affirmer d'un individu qu'il peut faire telle ou telle chose s'il l'a déjà faite, c'est adopter un certain critère concernant le concept de capacité : le sens de « il peut le faire » est identique à celui de « il l'a déjà fait ». Et de la même manière, pourrions-nous ajouter, affirmer qu'on peut dire telle ou telle chose si ce concept a déjà telle ou telle signification, c'est adopter un certain critère concernant le concept de « pouvoir dire » (d'usage), et affirmer qu'on peut faire telle ou telle chose en mathématiques si telle ou telle entité le permet, c'est adopter un certain critère concernant le concept d'opération.

Quelle conclusion en tirer quant à ce qui nous intéresse : le lien entre régularités et possibilité ? Les succès dans la recherche de régularités transforment le concept de possibilité au sens où ils en modifient les critères : est possible ce à quoi on peut s'attendre en fonction des régularités observées. Autrement dit, « telle chose est possible » a le même sens que « on peut s'attendre à la chose en question ». En même temps, on soulignera la différence avec le critère précédent, celui de Nietzsche : est possible non pas ce qui a déjà eu lieu, mais ce à quoi on peut s'attendre en fonction des régularités observées. Il nous semble qu'il n'y a pas là seulement une différence liée à la répétition, comme s'il suffisait, avec le premier critère, que l'événement ait eu lieu une fois, alors qu'avec le deuxième critère, il faudrait qu'on ait observé la répétition d'un événement. Ce qui distingue la deuxième situation, c'est le rôle joué par l'induction : c'est l'observation et l'attente qui en découle qui deviennent le critère du possible. Et notre propension à adopter un tel critère est d'autant plus forte qu'en vertu des succès dans la recherche de régularités, il est devenu impensable que ce qui se produit ne puisse pas être rapporté à des régularités.

La conséquence pour le sens du possible, ce n'est plus tant le fait que l'attente s'y oppose, que le fait que ce à quoi l'on peut s'attendre devient le critère du possible et qu'il devient impensable que ce qui se produit ne relève pas d'une régularité. C'est le sens de « possible » dans « sens du possible » qui est modifié de deux manières : par l'attente en fonction des régularités et par l'attente que tout ce qui se produit relève d'une régularité.

### CHAPITRE 3 : LE PROBABLE ET LE POSSIBLE.

L'intérêt de Musil réside dans le fait qu'il propose en même temps une autre approche des régularités et de l'induction, en termes de statistiques et de probabilités<sup>112</sup>. Et comme cette approche repose, au moins au premier abord, sur l'idée d'une mesure de la possibilité ou sur l'idée de degrés de possibilité, il est fondamental de l'examiner dans sa relation au sens du possible. On notera que, dans le roman, Ulrich est doué du sens du possible, mais qu'il est aussi le seul personnage qui raisonne au moyen de statistiques et de probabilités, et qui défend cette manière de penser. C'est le cas notamment dans une discussion avec une amie, Gerda, au chapitre 103 de la première partie, et dans une autre avec sa sœur, Agathe, au chapitre 47 de la deuxième partie. Toute la question est alors de savoir comment s'articulent sens du possible et sens du probable, le fait de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas et le fait de mesurer des degrés de possibilité quant à ce qui arrive ou n'arrive pas.

On notera préalablement que, du point de vue de l'histoire des idées de Musil, l'approche en termes de statistiques et de probabilité est relativement tardive, puisqu'elle n'est pas développée ni même mentionnée dans sa thèse sur Mach<sup>113</sup>. Nous ne pensons pas que ce soit par ignorance, plutôt par intérêt autre : ce qui intéresse alors Musil, ce sont avant tout les doctrines de Mach et leurs conséquences sur un certain nombre de concepts, ceux de cause, de fonction, d'hypothèses, etc. Reste que cette approche en termes de statistiques et de probabilité n'apparaît et n'est véritablement développée par lui qu'après la première guerre mondiale, ce dont attestent les cahiers 10 et 19 de ses *Journaux*, qui couvrent respectivement les années 1918-1921 et 1919-1921. Dans le cahier 10 est annoncé un thème pour un projet de travail : l'« examen, du point de vue de la théorie de la connaissance, du concept de probabilité »<sup>114</sup>. S'ensuivent alors quelques remarques générales sur le rapport entre probabilité et induction, et des notes prises sur le livre de H. E. Timerding, *Die Analyse des Zufalls*<sup>115</sup>. Dans le cahier 19, Musil exprime sa volonté de se

---

<sup>112</sup> Dans la littérature secondaire, la référence sur ce point est bien évidemment Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, mais on trouve d'autres analyses dans la 7<sup>e</sup> partie du livre de Florence VATAN, *Robert Musil et la question anthropologique*, Paris, PUF, 2000, p. 100-133, et dans la 3<sup>e</sup> partie de celui de Laurence DAHAN-GAIDA, *Musil. Savoir et fiction*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1994, p. 116-174. Sur cette dernière référence, nous avons quelques réserves : il nous semble que l'auteur surinterprète certaines images utilisées par Musil en les comprenant à l'aune de tel ou tel développement de la philosophie des sciences.

<sup>113</sup> On aurait pu s'attendre, par exemple, à ce que le simple nom de Boltzmann apparaisse, mais ce n'est même pas le cas. Comme on le verra brièvement par la suite, apparaît seulement l'expression « théorie cinétique des gaz » (HSQ I, §103, p. 618), qui renvoie aux *Leçons sur la théorie des gaz*, (tr. A. Gallotti, Paris, Jacques Gabay, 1987 ; *Vorlesungen über Gastheorie*, 2 bände, Leipzig, J. A. Barth, 1896-1898).

<sup>114</sup> J I, cahier 10, p. 557.

<sup>115</sup> Hans Emil TIMERDING, *Die Analyse des Zufalls*, Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1915.

donner « une image du monde, un arrière-plan réel devant quoi déployer [s]on irréalité »<sup>116</sup>, d'où une série de notes sur des statistiques concernant la démographie, l'économie, l'enseignement, les crimes, etc., et ce, sur près de dix pages. On notera que ce sont ces passages des cahiers 10 et 19 (surtout ceux du cahier 10) qui ont servi à la rédaction des chapitres du roman portant sur les probabilités et les statistiques.

### 1. Les statistiques et les régularités du domaine moral.

Il y a un lien évident entre, d'un côté, la recherche de régularités et, de l'autre, les statistiques et les probabilités. Dans le chapitre précédent, sur la base de passages tirés de l'essai « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », nous avons indiqué deux aspects de cette recherche. Le premier est son succès indéniable, qui en vient même à prendre la forme d'une croyance fondamentale en la possibilité de découvrir des régularités et les lois qui leur correspondent. Le second, que nous avons seulement mentionné, est les difficultés qu'elle rencontre dans le domaine moral au sens large<sup>117</sup> :

Rien n'est donc plus compréhensible que notre effort pour étendre les mêmes procédés aux relations morales (dans le sens le plus étendu du terme), même si cela se révèle de jour en jour plus malaisé. Actuellement, on a étendu au domaine moral la pratique du coffrage : on enfonce dans la profondeur indéterminée les pilotis des concepts autour desquels s'établit tout un réseau de lois, de règles, de formules. Le caractère, le droit, la norme, le bien l'impératif, le solide à tous égards, autant de piliers autour desquels, comptant sur leur fixité, on pense pouvoir tendre le réseau des mille petites décisions morales qu'exige chaque journée de vie.<sup>118</sup>

Selon Musil, la psychologie serait un exemple d'un des « rares cas de réussite »<sup>119</sup> de cette recherche en dehors de la nature physique, mais, on le voit avec l'exemple du caractère, certains de ses concepts peuvent rester problématiques<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> J II, cahier 19, p. 10.

<sup>117</sup> Nous reprenons le terme « moral » qu'on trouve chez Musil. Il ne désigne évidemment pas « la morale », mais renvoie aux « sciences morales » du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à l'ensemble des sciences non-physiques.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Id.*, p. 81.

<sup>120</sup> Musil en a trouvé un traitement qu'il juge intéressant, celui d'Alfred Adler. Dans ses *Journaux*, il mentionne deux de ses œuvres assez tôt : *Über den Nervösen Charakter* (Wiesbaden, J. F. Bergman, 1912) et *Praxis und Theorie der Individualpsychologie* (Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch, 1920) (J I, cahier 10, p. 624). Surtout il en tire quelques analyses (par exemple : J II, cahier 28, p. 182 ; J II, cahier 30, p. 226 ; J II, cahier 31, p. 346). En même temps, il dénonce en Adler un de ses dictateurs de l'esprit, propre à l'époque (cf. J II, cahier 34, p. 421 et J II, cahier 32, p. 506).



Cependant, c'est bien dans le domaine des affaires humaines en général et dans celui des affaires collectives en particulier que l'extension de la recherche de régularités est la plus importante, et ce, grâce aux statistiques. De ce point de vue, par rapport à l'essai dont nous sommes parti, le roman présente différemment le partage des deux domaines (nature physique et nature morale) :

Vous vous souvenez sans doute, par les cours que vous avez suivis, comment les choses se passent quand on aimerait savoir si un phénomène relève ou non d'une loi ? Ou bien on a d'avance ses raisons de le croire, comme par exemple en physique ou en chimie, et même si les observations ne donnent jamais la valeur cherchée, elles n'en restent pas moins, de quelque manière, dans les parages, de sorte qu'on peut calculer cette valeur à partir d'elles. Ou bien on n'a pas ces raisons, comme c'est souvent le cas dans la vie, et on se trouve devant un phénomène dont ne sait pas exactement s'il relève de la loi ou du hasard : alors, le problème humain devient passionnant.<sup>121</sup>

Ce qui importe dans ce passage, c'est bien la distinction entre deux types de situation, celle dans laquelle on a des raisons de croire que le phénomène étudié relève d'une loi et celle dans laquelle on n'a pas particulièrement de raisons de le croire. Ulrich la fait correspondre à la distinction entre, d'un côté, les phénomènes physiques et chimiques et, de l'autre, les affaires humaines. En apparence, on retrouve donc le partage opéré dans « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », mais la possibilité de trouver des lois dans le deuxième domaine n'est pas exclue. Ce qui permet de savoir si un phénomène relève d'une loi ou du hasard, ce sont les statistiques dans la mesure où elles permettent de dégager, si ce n'est des lois, du moins des régularités – y compris au sein de phénomènes marqués par le hasard. C'est-à-dire qu'elles permettent de dégager des régularités par opposition à ce qui se produit de manière accidentelle et isolée, mais aussi des régularités au sein de ce qui se produit de manière accidentelle mais répétée. En ce sens, les toutes premières pages du roman donnent le ton, puisque le premier chapitre se termine sur la description d'un accident de voiture, rapporté d'emblée à une cause possible et surtout à des statistiques :

On s'en alla, et c'était tout juste si l'on n'avait pas l'impression, justifiée, que venait de se produire un événement légal et réglementaire.

« D'après les statistiques américaines, remarqua le monsieur, il y aurait là-bas annuellement 190 000 personnes tuées et 450 000 blessés dans des accidents de circulation.

---

<sup>121</sup> HSQ I, §103, p. 613.

Croyez-vous qu'il soit mort ? demanda sa compagne qui persistait dans le sentiment injustifié d'avoir vécu un événement exceptionnel.

J'espère qu'il vit encore, répliqua le monsieur. Quand on l'a porté dans la voiture, ça en avait tout l'air. »<sup>122</sup>

Dans ce cas précis, les statistiques montrent à la fois que l'événement n'est pas exceptionnel au sens où il sortirait de l'ordinaire (et serait important), mais relève d'une régularité, et qu'il n'en est pas moins un accident, un hasard. Autrement dit, la régularité statistique s'oppose à l'accidentel isolé ou exceptionnel, mais elle est bien la régularité d'accidents répétés. Ainsi, Musil remet en cause la manière dont il avait distingué, dans « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », le domaine ratioïde et le domaine non ratioïde. La distinction était censée être la suivante : dans le premier, la règle l'emporte sur l'exception, dans le second, l'exception l'emporte sur la règle. Or, comme on vient de le voir, ce qui ne relève pas de la règle, de la loi, n'est pas nécessairement une exception, mais peut très bien relever d'une régularité.

Musil insiste, dans le roman, sur le fait que ce n'est pas là un cas isolé. Un bon nombre d'aspects de la vie humaine peuvent être soumis et sont déjà soumis à ce traitement statistique :

Maintenant, poursuivit-il, il y a aussi des observations qui ont toutes les apparences d'une loi naturelle sans se fonder sur quoi que ce soit que l'on puisse considérer comme telle. La régularité des séries statistiques est quelque fois aussi grande que celle des lois. Vous connaissez sûrement ces exemples pour les avoir entendus à quelque cours de sociologie. Par exemple la statistique des divorces en Amérique. Ou le rapport entre les naissances de garçons et celles de filles, qui est, de toutes les proportions l'une des plus constantes. Vous savez aussi qu'un nombre sensiblement constant de conscrits tente chaque année d'échapper au service par la mutilation volontaire. Ou encore, qu'une fraction à peu près invariable de l'humanité se suicide annuellement. De même, le vol, le viol, et, autant que je sache, la faillite, présentent chaque année à peu près la même fréquence...<sup>123</sup>

Déjà dans le domaine de la nature au sens large, Musil soulignait non seulement la possibilité mais aussi le succès dans la soumission des faits à des lois. De même, dans le domaine moral au sens large, il souligne la possibilité mais aussi le succès dans la mise en évidence de

---

<sup>122</sup> HSQ I, §1, p. 14.

<sup>123</sup> HSQ I, §103, p. 614. Les exemples de régularités pris par Musil proviennent presque mots pour mots de ses notes sur le livre de Hans Emil TIMERDING, *Die Analyse des Zufalls* : « Exemples : chaque année, un nombre à peu près constant de conscrits tente d'échapper au service par la mutilation volontaire. Chaque année, une fraction à peu près invariable de l'humanité se suicide. La proportion entre les sexes des nouveau-nés est l'une des plus constantes. Chaque échantillon d'un bon mélange est aussi mêlé que le tout. Des délits tels que le vol, le viol présentent chaque année à peu près la même fréquence » (J I, cahier 10, p. 564).

régularités au moyen des statistiques. L'intérêt des exemples qu'il prend tient à ce qu'ils couvrent un bon nombre de pans de la vie humaine collective : la famille du côté de la démographie mais aussi du point de vue de l'institution du mariage, le rapport à cette autre institution qu'est l'armée, les rapports sociaux avec le vol, le viol ou le suicide, ou encore l'économie avec les faillites. Et ce n'est là qu'une énumération indéfinie qui suggère qu'une majorité de phénomènes moraux au sens large se prête à ce traitement, cette technique statistique, qui est décrite ainsi :

On commence par transformer sa pile d'observations en pile de chiffres ; on établit des classes (quels nombres se situent-ils entre telle ou telle valeur, entre telle valeur et la suivante, et ainsi de suite ?) et l'on en tire des lois de répartition : on constate alors que la fréquence du phénomène présente, ou ne présente pas, des variations systématiques ; on obtient alors une distribution stationnaire, ou loi de distribution, on calcule l'écart moyen, la déviation par rapport à une valeur quelconque, l'écart médian, l'écart moyen quadratique, l'écart type, la fluctuation, et ainsi de suite, et c'est à l'aide de toutes ces notions que l'examine le phénomène donné.<sup>124</sup>

Là encore, cette description de la technique statistique est directement issue de notes, voire de citations prises sur le livre de H. E. Timerding, *Die Analyse des Zufalls*, et que l'on trouve dans les *Journaux*<sup>125</sup>. Mais plus que la référence, ce qui importe dans notre perspective, c'est le fait qu'on a là une technique qui peut être utilisée en tout domaine.

## 2. Les statistiques et les régularités du domaine naturel.

La question est en effet : tout cela signifie-t-il que les statistiques n'ont d'usage pertinent que dans le domaine des affaires humaines ? C'est bien ce que suggère en apparence le passage du chapitre 103 que nous avons cité. Musil distingue en effet le domaine dans lequel nous avons des raisons de croire que le phénomène étudié relève d'une loi et celui dans lequel nous n'en avons pas ou pas particulièrement, de sorte que le recours aux statistiques y est instructif et nécessaire.

En réalité, ce recours a sa place et son importance dans le premier domaine. Tout d'abord, l'idée que, dans ce domaine, « même si les observations ne donnent jamais la valeur cherchée, elles n'en restent pas moins, de quelque manière, dans les parages » est une de ces références récurrentes chez Musil à la théorie des erreurs, laquelle a justement pour but d'identifier une loi

---

<sup>124</sup> *Id.*, p. 613.

<sup>125</sup> J I, cahier 10, p. 560-562.

de probabilité des erreurs. C'est d'ailleurs à cette théorie des erreurs que Musil consacre ses premières réflexions dans son examen du concept de probabilité, dans ses *Journaux* :

#### Probabilités et induction

Les résultats de la mesure sont dispersés autour de la valeur la plus probable. Celle-ci est calculée selon les normes bien connues de la théorie des probabilités. A priori (conformément à l'hypothèse), on admet d'abord qu'elle existe.

Mais il y a aussi, sous-jacente à cela, une relation de grandeur non encore considérée. Nous excluons les écarts trop grands comme source d'erreurs et de perturbation. Autrement dit : nous avons déjà une idée du « domaine » de la valeur cherchée. Fait bien connu et explicable.

Traduit en termes subjectifs : les écarts par rapport à la valeur moyenne « n'entrent pas en ligne de compte ». Pourquoi ? En gros, parce que, dans notre ordre de grandeur, un mm n'entre pas en ligne de compte à côté d'un mètre. (Sans parler du fait que nous avons, pour le « domaine » de la valeur cherchée, des points de repère justifiés qui jouent un grand rôle.) Mais en astronomie, où l'on calcule par millions de km, mille km ne jouent-ils pas un rôle ? Le cas échéant, dans les conditions terrestres,  $1^n/n$  aussi.

Dans ces représentations macroscopiques, on ne pensera peut-être pas à chercher une loi avec des écarts ; on expliquera plutôt le cas isolé par la superposition de lois différentes. En un sens, nous avons déjà vu cela dans l'observation microscopique (exemple du mouvement moléculaire).

Voilà donc où se loge, dans la notion de loi, un facteur contingent et anthropoïde parmi d'autres.<sup>126</sup>

Nous ne rentrerons pas dans le détail de cette note, mais on peut dire que Musil y mentionne la théorie des erreurs pour se demander quels sont les écarts que nous prenons en compte. Par définition<sup>127</sup>, cette théorie a pour objet les écarts entre les mesures d'une même chose ou d'un même phénomène, mais Musil souligne le fait qu'avant même de calculer la mesure, la valeur la plus probable, nous avons une idée du domaine dans lequel elle se trouve. Ce n'est pas simplement dire que nous en avons une idée plus ou moins intuitive, mais que nous laissons de côté certains écarts dont nous pensons qu'ils ne sont pas pertinents dans le calcul de la valeur la plus probable. La remarque est étonnante puisque la théorie des erreurs est censée justement s'attaquer au problème des écarts minimes au départ, catastrophiques à l'arrivée<sup>128</sup>. Mais l'intérêt de la remarque de Musil, c'est qu'elle interroge ce que l'on compte comme écart et

---

<sup>126</sup> J I, cahier 10, p. 557-558.

<sup>127</sup> Pour une histoire de la théorie des erreurs, voir entre autres Michel ARMATTE : « La théorie des erreurs (1750-1820) : enjeux, problématiques, résultats », in Évelyne BARBIN et Jean-Pierre LAMARCHE, *Histoire de probabilités et de statistiques*, Paris, Ellipses, 2004, p. 141-160.

<sup>128</sup> Cf. la description de ce genre d'erreurs en astronomie et en géodésie par Michel ARMATTE, « La théorie des erreurs (1750-1820) : enjeux, problématiques, résultats », *op. cit.*, p. 143 et 146.

qui entre dans le domaine de la valeur recherchée, et qu'elle souligne l'absence de critère fixe et a priori permettant de déterminer ce qui compte comme un écart et non comme une précision inutile<sup>129</sup>.

Quoi qu'il en soit de la solution à ce problème, cela montre qu'au moins au niveau des observations dans le champ des sciences naturelles, Musil accorde son importance aux statistiques. Mais, bien évidemment, Musil ne s'arrête pas là dans la reconnaissance de cette importance, et cela tient tout d'abord au fait que, même dans le domaine de la nature physique, il y a des faits qui, comme dans le domaine de la nature morale, ne sont pas soumis à des lois, sont de l'ordre du hasard<sup>130</sup>, mais peuvent être rapportés des régularités au moyen des statistiques. C'est là le sens de l'autre exemple que l'on trouve dans les premières pages du roman, celui de la météorologie. Dans l'ébauche d'essai intitulée « L'Allemand comme symptôme », Musil décrit ainsi le mouvement des nuages, en réalité pour décrire indirectement le mouvement de l'histoire :

Le *mouvement de l'histoire*, en effet, n'est pas celui d'une boule de billard qui, une fois heurtée, suit une trajectoire déterminée ; il ressemble plutôt à celui des nuages, lequel, tout en obéissant aux lois de la physique, se trouve soumis à l'influence de quelque chose que l'on peut bien appeler une coïncidence de faits : car le vent souffle bien partout d'ouest en est, dès qu'il y a un maximum de pression à l'ouest et un minimum à l'est ; mais qu'il y ait ou non une agglomération, un massif montagneux à proximité pour en modifier la direction, ou quelque autre influence concurrente, toutes ces circonstances qui font la météorologie restent dans leur coïncidence, mêmes calculables, des faits et non des lois.<sup>131</sup>

La question est alors : comment rendre compte de ce qui est irréductiblement factuel et qui ne se réduit pas à l'instanciation d'une loi ? La réponse nous est donnée dans le tout premier paragraphe, la toute première description de *L'Homme sans qualités* :

On signalait une dépression au-dessus de l'Atlantique ; elle se déplaçait d'ouest en est en direction d'un anticyclone situé au-dessus de la Russie, et ne manifestait encore aucune tendance à l'éviter par le nord. Les isothermes et les isothères remplissaient leurs obligations. Le rapport de la température de l'air et de la température annuelle moyenne, celle du mois le plus froid et du mois

---

<sup>129</sup> Cela rejoint une remarque que fait Musil précisément à propos de certaines affirmations de Hans Emil Timerding dans son livre, *Die Analyse des Zufalls* : « *Observations* : on présuppose l'existence d'une valeur vraie dont les valeurs observées se rapprochent plus ou moins. "La moyenne arithmétique des valeurs observées représente la valeur qui se rapproche le plus possible du résultat obtenu par les observations et que l'on peut considérer comme l'expression synthétique de ces observations." (83) Ici, la difficulté métaphysique est dans une certaine mesure écartée [...] » (J I, cahier 10, p. 562).

<sup>130</sup> Sur l'origine de cette distinction chez Cournot, voir Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, chapitre 7, notamment p. 268-270 et p. 276-278.

<sup>131</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 354.

le plus chaud, et ses variations mensuelles apériodiques, était normal. Le lever, le coucher du soleil et de la lune, les phases de la lune, de Vénus et de l'anneau de Saturne, ainsi que nombres d'autres phénomènes importants, étaient conformes aux prédictions qu'en avaient faites les annuaires astronomiques. La tension de vapeur dans l'air avait atteint son maximum, et l'humidité relative était faible. Autrement dit, si l'on ne craint de recourir à une formule démodée, mais parfaitement judicieuse : c'était une belle journée d'août 1913.<sup>132</sup>

Dans cette description, on trouve des éléments de natures différentes : la description d'un simple fait (le déplacement de la dépression), la description d'un fait qui vérifie des prédictions tirées de lois astronomiques (le lever et le coucher du soleil et de la lune), mais aussi la description du rapport d'un fait à une moyenne (la température de l'air rapportée à la température annuelle moyenne). Si on laisse de côté la description de ce qui vérifie des prédictions tirées de lois astronomiques, qui ne concerne pas vraiment la situation météorologique décrite ici, les statistiques sont alors un instrument essentiel dans ce genre de situation où prédominent des coïncidences de faits. Ainsi, la remarque de Jacques Bouveresse est sans aucun doute importante :

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.<sup>133</sup>

Mais on peut tout autant souligner le fait que n'étant pas rapportés à des lois, ces faits peuvent pourtant l'être à des régularités que les statistiques permettent de mettre en évidence. Autrement dit, il faut relativiser non seulement l'opposition entre événements naturels et événements historiques, mais aussi l'idée que ne relevant pas de lois, nécessairement les faits naturels ou historiques « n'ont lieu qu'une fois et sont imprévisibles » : ils peuvent être réguliers et, de ce fait, devenir relativement prévisibles<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> HSQ I, §1, p. 11.

<sup>133</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 275-276.

<sup>134</sup> Pour la même idée, chez Musil, mais exprimée en relation avec la question de la causalité, voir les *Journaux* : « L'essentiel des événements contingents : les liens causals ne peuvent les expliquer. S'il y a aussi une régularité parmi eux, elle est d'une nature autre que causale. La causalité ne suffit pas à expliquer toutes les régularités. Il faut faire intervenir le fait que nous désignons par loi des grands nombres, d'où il résulte que les irrégularités que les événements contingents introduisent dans le monde s'abolissent dans le résultat total, p. 162. » (J I, cahier 10, p. 568).

### 3. Physique et statistiques.

Dans la perspective de Musil, les statistiques ne servent cependant pas seulement à rendre compte de ce qui ne relève pas de lois, qu'il s'agisse de ce domaine, les affaires humaines, dans lequel il n'y en a pas toujours, ou de ce domaine, la nature physique, dans lequel, même si on suppose et on montre qu'il y en a, il faut aussi rendre compte de ce qui est proprement factuel. Plus radicalement, les statistiques sont, chez Musil, au cœur du travail propre aux sciences de la nature : l'établissement des lois.

Musil s'est en effet intéressé aux deux applications centrales des statistiques dans le domaine de la physique : celle de la physique dite justement « statistique », qu'on trouve notamment chez Boltzmann, mais aussi celle de la physique quantique. Sur ce dernier point, on trouve une trace de cet intérêt à la fin du cahier 10, dans un passage consacré à Erwin Schrödinger :

Je lis – après achèvement du 1<sup>er</sup> volume de l'HSQ – dans *Die Koralle* (déc. 1929) une causerie d'Erwin *Schrödinger*, membre de l'académie des sciences de Prusse, sur *Das Gesetz der Zufälle*. Selon ce texte, le problème loi causale ou loi statistique serait très actuel.

Dans son langage (peut-être trop influencé par le principe de l'entropie ?), « la régularité des phénomènes physiques ou chimiques » peut être « ramenée à une loi plus générale, à savoir : dans tout processus physique ou chimique, il se produit un passage d'états relativement ordonnés de la température atomique et moléculaire à des états moins ordonnés, un passage de l'ordre au désordre, cela même que l'on pourrait attendre si chaque élément de la masse poursuivait son chemin plus ou moins sans plan, sans contrainte rigoureusement univoque. Les lois exactes que nous observons à cette occasion sont des “lois statistiques”, telles qu'elles apparaissent dans tout phénomène de masse, d'autant plus nettement que le nombre des individus est grand, et de surcroît aussi, ou même justement, dans le cas où le comportement de l'individu isolé n'est pas strictement déterminé, mais indéterminé, “déterminé par le hasard”. Il paraît dès lors tout à fait compréhensible que le passage constant de l'ordre au désordre se transforme en une loi supérieure, en un caractère fondamental commun à tous les phénomènes. Pour le physicien, c'est là-dessus que repose l'orientation expressément unilatérale de tous les processus naturels. Quand, d'un état initial considéré comme une cause, procède un état consécutif considéré comme effet, ce dernier (ainsi que l'énonce la physique moléculaire) est toujours subordonné et toujours exactement celui

---

Pour un commentaire de ce passage des *Journaux*, voir Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable*, op. cit., p. 184 sq.

qui, dans le cas de contingence absolue de l'événement particulier, peut être attendu avec une probabilité croissante. On aboutit ainsi à ce paradoxe que la racine de la causalité, du point de vue du physicien, c'est le hasard. »<sup>135</sup>

Nous ne rentrerons pas dans le détail de cette longue citation et n'en garderons que l'idée centrale dans notre perspective : si on laisse de côté les formulations trop marquées par le principe d'entropie, reste qu'à défaut de l'affirmer, on peut tout à fait concevoir que les lois de la nature, qui sont des lois causales, puissent être corrélées voire réduites à des lois statistiques<sup>136</sup>. Ainsi, les statistiques permettent non seulement de mettre en évidence des régularités au sein de ce qui se produit par hasard, mais aussi de comprendre autrement les régularités que l'on décrit habituellement au moyen de lois exactes et causales. La conséquence générale est la suivante. Alors qu'on se trouvait initialement avec une distinction tranchée entre loi et exception, on se retrouve maintenant avec un usage des statistiques qui rend compte non seulement de faits qui, n'étant pas exceptionnels, ne relèvent pourtant pas non plus de lois, c'est-à-dire de régularités sans lois, mais aussi de régularités pour lesquels des lois exactes et causales ont pourtant été trouvées.

Pour cerner plus précisément l'importance accordée par Musil à la physique quantique, on peut souligner avec Jacques Bouveresse que :

[...] les textes de Musil ne comportent pas beaucoup d'éléments qui pourraient permettre de décider ce qu'il pensait réellement sur cette question [la relation loi causale/loi statistique], qui n'est certainement pas tranchée par la simple possibilité d'appliquer avec succès les méthodes du calcul des probabilités à la physique atomique. [...] Il me semble, au total, que le système de référence auquel Musil a emprunté, pour l'essentiel, ses concepts et ses analogies a été et est resté beaucoup plus celui de la mécanique statistique classique que celui de la révolution quantique.<sup>137</sup>

Que le système de référence de Musil soit principalement celui de la mécanique statistique, cela se voit en effet dans la mention explicite de ce système dans le chapitre 103 de la première partie du roman :

---

<sup>135</sup> J I, cahier 10, p. 626.

<sup>136</sup> De ce point de vue, nous sommes pleinement d'accord avec l'analyse de Jacques Bouveresse : « Il ne s'agit précisément rien de plus qu'une de ces "*possibilités* de penser autrement" dont la science, selon Musil, a donné autrefois et continue de donner aujourd'hui plus que jamais les exemples les plus audacieux et les plus instructifs. » (*Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 210).

<sup>137</sup> Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 208.



Admettons que les choses se passent dans le domaine moral comme dans la théorie cinétique des gaz : tout se confond en désordre, chaque élément fait ce qu'il veut, mais quand on calcule ce qui n'a pour ainsi dire aucune raison d'en résulter, on découvre que c'est précisément cela qui en résulte réellement ! Il y a d'étranges coïncidences ! Admettons aussi qu'une certaine quantité d'idées se mélange avec le temps présent : elle produit une quelconque valeur moyenne probable ; celle-ci se déplace automatiquement et très lentement, c'est ce que nous appelons le progrès ou la situation historique.<sup>138</sup>

Réserveons pour après l'examen de l'analogie entre ce qui se produit dans le domaine moral et ce qui se produit dans la théorie cinétique des gaz. Sans rentrer dans le détail de cette théorie, nous pouvons néanmoins noter que ce qui intéresse Musil, c'est le fait que du comportement désordonné des éléments naît une valeur moyenne probable, c'est-à-dire une régularité. Or, comme le rappelle Anouk Barberousse :

Alors que les lois thermodynamiques et hydrodynamiques expriment des relations entre les variables *macroscopiques* d'un système, toute l'entreprise de la mécanique statistique, pour la caractériser d'un mot, consiste à mettre en correspondance chacune des quantités macroscopiques qui figurent dans ces lois, comme l'énergie interne, l'entropie, la température, la pression, avec des quantités *microscopiques*, et à montrer que les lois de la thermodynamique et de l'hydrodynamique sont des conséquences de relations qui sont spécifiques de l'échelle microscopique.<sup>139</sup>

Nous en tirons la conséquence suivante. Comme l'affirme Jacques Bouveresse, Musil est sans doute resté classique dans ses références, c'est-à-dire plus proche de la physique statistique que de la physique quantique, par exemple sur la question du déterminisme ou celle de la causalité. Il n'empêche que ce à quoi il est sensible dans les deux cas, c'est le fait que l'usage des statistiques permet, semble-t-il, de rendre compte des régularités pour lesquelles des lois ont déjà été établies.

#### 4. L'équipossibilité comme supposition.

Si nous avons décrit aussi longuement l'usage des statistiques, c'est avant tout pour en montrer non seulement la possibilité, mais aussi l'extension et le succès. Les statistiques contribuent en bonne partie à l'extension et au succès de la recherche et de l'établissement de

---

<sup>138</sup> HSQ I, §103, p. 618.

<sup>139</sup> Anouk BARBEROUSSE, *La physique face à la probabilité*, Paris, Vrin, 2000, p. 72.

régularités en général, que nous avons décrits dans le chapitre précédent. À partir de là, nous allons pouvoir en examiner les conséquences ambivalentes quant au sens du possible.

Au premier abord et à juste titre, on peut dire que l'usage et les succès des statistiques jouent contre le sens du possible. Jacques Bouveresse décrit le problème ainsi :

Ces questions [à propos des statistiques et de la loi des grands nombres] sont importantes pour comprendre la difficulté principale à laquelle Musil s'est attaqué dans *L'Homme sans qualités*, une difficulté que l'on pourrait formuler en disant que ce qui arrive est toujours le probable, ce qui explique que ce soit « toujours la même histoire » qui se répète, bien qu'il n'y ait apparemment rien qui empêche absolument l'improbable et même éventuellement le plus improbable d'arriver et que le problème d'Ulrich soit justement de savoir dans quelle mesure et de quelle façon on pourrait éventuellement contribuer à le faire arriver.<sup>140</sup>

Autrement dit, les statistiques montrent que, même s'il y a différentes possibilités, différentes actions ou différents événements possibles, ce sont toujours plus ou moins les mêmes qui se réalisent. Ainsi, toutes n'ont pas la même probabilité, ce qui, en un sens, limite grandement le champ d'application du sens du possible.

Citons de nouveau le chapitre 4, qui décrit et définit le sens du possible, en soulignant les éléments qui nous importent ici :

L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est ce qu'elle est, il pense qu'elle pourrait tout aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas.<sup>141</sup>

Il nous semble que la première et la deuxième parties de ce passage, la description et la définition, ne concordent pas. Dans un premier temps, le sens du possible est la faculté de penser de toutes choses qu'elles pourraient aussi bien être autres, alors que, dans un second temps, il est faculté de penser tout ce qui pourrait être aussi bien. La différence est de taille. Dans le premier cas, c'est bien de toutes choses que l'homme du possible pense qu'elles pourraient tout aussi bien être autres, alors que, dans le deuxième cas, ce n'est que de certaines choses qu'on peut penser qu'elles pourraient tout aussi bien être autres. Or, que nous apprennent l'usage et les succès des

---

<sup>140</sup> Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 194.

<sup>141</sup> HSQ I, §4, p. 20.

statistiques ? On pourrait dire qu'elles montrent justement que tout événement, toute action, ne pourrait pas « tout aussi bien » être autre : il est plus probable que ce soit cet événement, cette action, qui se réalise, et non tel autre événement ou telle autre action. Tous les événements, toutes les actions possibles, n'ont justement pas la même probabilité de réalisation, ce sont toujours plus ou moins les mêmes qui se réalisent. Ainsi, l'homme du possible ne peut dire de toutes choses qu'elles pourraient aussi bien être autres. Il semble donc que seule la deuxième formule du chapitre 4 ait un sens, ce qui réduit grandement le champ d'application du sens du possible. Non seulement c'est aux statistiques de dire là où le sens du possible peut s'appliquer, mais en plus les succès des statistiques dans leur capacité à mettre en évidence des régularités et des degrés de probabilité montrent que ce champ d'application est assez restreint.

Quand le sens du possible est pensé en rapport avec les statistiques, ce sont ces dernières qui déterminent ce qui est également possible, ou du moins qui servent de fondement à la détermination de ce qui est également possible. C'est cette idée que Musil retient de la fin du 4<sup>e</sup> chapitre du livre de Timerding, consacré aux cas également possibles. Après avoir pris quelques notes sur les positions de Galilée, Huygens, Laplace, Kries, Lange, Lourié, Stumpf et Wolf, il termine en citant Timerding. Voici la citation en question (2<sup>e</sup>§) à laquelle nous ajoutons ce qui la précède (1<sup>er</sup>§) :

Le fait que le comptage des occurrences dans un grand nombre de cas observés soit la seule façon sûre de juger si des cas sont également possibles peut être reconnu sur l'exemple du jeu de dés. Si nous admettons *a priori* qu'avec un dé chaque coup est également possible, alors il s'agit d'abord d'une assomption non démontrée et non confirmée, pour laquelle nous devons encore, s'il doit s'agir d'une détermination exacte et non pas simplement d'un point de départ approximatif, qui est la seule chose que l'on exige dans le cas des jeux de hasard, trouver un contrôle par l'expérience. [...]

L'introduction des cas également possibles représente donc toujours une supposition plus ou moins indéterminée qui réclame encore confirmation, et comme cette confirmation est fournie par la loi des grands nombres, celle-ci n'est pas fondée par la probabilité, mais doit plutôt lui servir de fondement en tant que donnée indépendante.<sup>142</sup>

La conséquence qu'on peut en tirer est effectivement celle de J. Bouveresse, dans son commentaire de ce passage : « Le principe de l'équipossibilité des différents cas n'est donc pas *a*

---

<sup>142</sup> Hans Emil TIMERDING, *Die Analyse des Zufalls*, *op. cit.*, p. 68. Le premier paragraphe est cité et traduit par Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable*, *op. cit.*, p. 187. Nous reprenons sa traduction.

*priori*, il ne constitue dans le meilleur des cas qu'une hypothèse provisoire que l'on peut être amené à corriger ensuite sérieusement »<sup>143</sup>.

## 5. Calcul et loi naturelle.

De ce point de vue, la position de Timerding est proche, paradoxalement, de celle de Wittgenstein<sup>144</sup>. Chez ce dernier, en effet, on ne trouve pas seulement une définition logique de la probabilité (dans le *Tractatus*), mais aussi une explicitation des rapports entre probabilités et fréquences, qui implique précisément la question des cas également possibles<sup>145</sup>. Dans le chapitre XXII des *Remarques philosophiques*, deux situations à propos d'un jeu de dés sont envisagées. La première renvoie à l'impression que la fréquence observée vérifie le calcul de la probabilité. Or, cette impression est trompeuse dans la mesure où la fréquence observée vérifie seulement les bases du calcul, c'est-à-dire les lois naturelles à partir desquelles le calcul est produit :

Si je lance un dé, par exemple, je peux prédire – en apparence *a priori* – qu'en moyenne le chiffre 1 apparaîtra une fois sur six coups, puis je peux le confirmer par l'expérience. Mais ce que je confirme par l'expérimentation, ce n'est pas le calcul, mais la loi naturelle que le calcul des probabilités peut me présenter sous des formes différentes. En passant par le médium du calcul des probabilités, je contrôle la loi naturelle qui se trouve à la base du calcul.

Dans le cas que nous venons de voir, cette loi naturelle se représente ainsi : il y a une probabilité égale pour chacune des six faces d'être amenée au sommet du dé. C'est cette loi que nous vérifions.<sup>146</sup>

Dans le cas du jeu de dés, ce que la fréquence vérifie, ce n'est pas le calcul lui-même, mais ce sur quoi il se fonde, à savoir la loi naturelle qui veut qu'il y ait une probabilité égale pour chacune des six faces d'être amenée au sommet du dé. L'équipossibilité est donc ce que nous supposons quand nous calculons la probabilité de l'apparition de telle ou telle face du dé, mais que nous pouvons aussi modifier en raison de la fréquence de l'apparition de telle ou telle face du dé. C'est là l'intérêt de la deuxième situation imaginée par Wittgenstein que de préciser comment

---

<sup>143</sup> Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 187.

<sup>144</sup> « Paradoxalement », dans la mesure où l'on fait souvent de ces deux auteurs les représentants de deux courants qui s'affrontent concernant les probabilités, le courant logiciste et le courant fréquentiste.

<sup>145</sup> Pour une analyse de la probabilité chez Wittgenstein, voir Georg Henrik VON WRIGHT, *Wittgenstein*, tr. É. Rigal, Mauvezin, TER, 1986, « Wittgenstein sur les probabilités », p. 147-174 ; Layla RAÏD, « Les probabilités ont-elles un objet ? La conception logique des probabilités selon le *Tractatus* », dans Christiane CHAUVIRE, *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009, p. 171-184.

<sup>146</sup> RqP, XXII, §232, p. 276.

nous changeons cette loi que nous posons. Dans cette autre situation, la fréquence observée ne correspond pas à la prédiction avancée : un joueur de dé produit un 1 pendant une semaine, alors que le dé n'est pas pipé et que d'autres joueurs produisent des résultats normaux. Que conclure de cette déviation de la fréquence par rapport au calcul ?

Est-il alors fondé à penser que c'est l'action d'une loi naturelle qui ne lui fait lancer que des 1 ; est-il fondé à croire que cela va continuer de la sorte, ou est-il fondé à faire la conjecture que cette régularité ne peut plus durer bien longtemps ? C'est-à-dire : est-il fondé à abandonner le jeu puisqu'il s'est avéré – montré – qu'il ne peut lancer que des 1, ou au contraire à le poursuivre puisqu'il n'en est maintenant que plus probable qu'il va tirer un chiffre plus élevé ?<sup>147</sup>

Autrement dit, cet écart avec la probabilité, introduit par une nouvelle fréquence (seulement des 1), doit-il être attribué au hasard, auquel cas cette fréquence doit finalement converger avec le calcul, ou bien à une loi naturelle, auquel cas il faut changer le calcul sur la base de cette nouvelle loi, de sorte que la fréquence et le calcul concordent ? Selon Wittgenstein, il est très peu probable que ce joueur accepte de reconnaître dans la fréquence particulière de 1 l'effet d'une loi : cela s'opposerait aux expériences qu'il a pu accumuler, c'est-à-dire aux fréquences observées jusque-là. Autrement dit, la fréquence des 1 est de peu de poids face aux fréquences observées jusque-là, chez lui et chez les autres :

Dans la réalité, il se refusera à reconnaître comme une loi naturelle son incapacité à lancer autre chose que des 1. Tout au moins faudra-t-il un long intervalle de temps avant qu'il prenne cette possibilité en considération. Mais pourquoi ? À ce que je crois, parce que tant d'expériences antérieures dans la vie plaident contre une telle loi naturelle – expériences qui doivent toutes être pour ainsi dire surmontées avant que nous n'adoptions une façon toute neuve de considérer les choses.<sup>148</sup>

Mais à supposer qu'au final, il reconnaisse qu'il ne peut produire que des 1, il changerait alors la loi naturelle qui est au fondement du calcul de probabilité, il remettrait en cause la loi qui veut que la probabilité d'apparition de chacune des faces du dé soit égale à celle des autres, il remettrait en cause l'équipossibilité d'apparition de chacune des faces.

On terminera en notant que, sur ce point, selon Wittgenstein, la situation n'est pas très différente en ce qui concerne la théorie cinétique des gaz :

---

<sup>147</sup> *Id.*, §234, p. 278.

<sup>148</sup> *Ibid.*

Si on dit que les molécules d'un gaz se meuvent selon les lois de la probabilité, cela donne l'impression qu'elles se meuvent selon des lois quelconques *a priori*. C'est naturellement un non-sens. Les lois de la probabilité – c'est-à-dire celles qui se trouvent à la *base* du calcul – sont admises comme des hypothèses qu'ensuite le calcul dégrossit et que l'expérience, sous une autre forme, confirme – ou contredit.<sup>149</sup>

Ce passage est intéressant dans la mesure où il permet de discuter la manière dont Musil, de son côté, présente cette théorie, du moins dans l'analogie qu'il esquisse avec le domaine moral : « [...] tout se confond en désordre, chaque élément fait ce qu'il veut, mais quand on calcule ce qui n'a pour ainsi dire aucune raison d'en résulter, on découvre que c'est précisément cela qui en résulte réellement ! »<sup>150</sup>. On peut bien poser que les éléments font ce qu'ils veulent, au sens où ils peuvent se comporter tout aussi bien de telle manière que de telle autre. En réalité, comme le dirait Wittgenstein, c'est là une hypothèse que le calcul doit dégrossir mais surtout que l'expérience, ici l'observation de leur comportement statistique, doit confirmer ou infirmer. À supposer que cette observation montre des régularités différenciées, il faudrait alors revenir sur l'hypothèse de départ qui veut que les éléments se comportent tout aussi de telle manière que de telle autre.

## 6. La dépendance du sens du possible à l'égard de la connaissance.

Revenons maintenant au sens du possible. Tout d'abord, peut-on poser dans l'absolu que toute chose pourrait aussi bien être autre, à l'image d'Ulrich qui, « quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, [il] pense qu'elle pourrait tout aussi bien être autre » ? Il nous semble qu'en un sens, il peut bien le poser, mais qu'il ne peut sans plus juger que c'est le cas. Là encore, c'est un passage des *Remarques philosophiques* qui va nous permettre de le montrer. Wittgenstein imagine la situation suivante : « À un interlocuteur, je donne cette information et seulement celle-ci : À tel moment tu verras apparaître un point lumineux sur le segment AB »<sup>151</sup>, segment qui est partagé en deux par le point C, situé plutôt du côté de B. La question est alors :

« Est-il plus probable que ce point apparaisse dans l'intervalle AC plutôt qu'en CB ? » Cette question a-t-elle alors un sens ? À ce que je crois, il est évident que non. – Certes je puis déterminer que la probabilité de voir l'événement se produire en CB va être par rapport à celle

---

<sup>149</sup> *Id.*, §233, p. 277.

<sup>150</sup> HSQ I, §103, p. 618.

<sup>151</sup> RqP, XXII, §238, p. 281.

qu'il se produise en AC comme CB/AC, mais c'est là une détermination en faveur de laquelle je puis avoir des raisons empiriques, alors qu'*a priori*, il n'y a rien à en dire.<sup>152</sup>

Ce qui nous importe, c'est le fait que, sans plus d'information, on ne peut rien dire *a priori* de la probabilité pour ce point d'apparaître dans telle ou telle partie du segment. On peut donc bien poser, décider *a priori*, que la probabilité est CB/CA, mais non juger que c'est le cas. Pour cela, il faudrait par exemple avoir observé une fréquence du lieu d'apparition du point lumineux sur le segment, qui donnerait des raisons d'adopter cette loi CB/CA. Par conséquent, une détermination *a priori* de la probabilité est arbitraire tant qu'elle ne s'appuie pas sur ce genre de raisons. De même, pour penser de toutes choses qu'elles pourraient tout aussi bien être autres, il faudrait pouvoir avancer des observations montrant qu'elles sont régulièrement ce qu'elles sont, mais aussi tout autant régulièrement autres qu'elles ne sont :

Qu'est-ce à dire maintenant, à proprement parler, que déterminer de deux possibilités qu'elles ont la même probabilité ?

Cela ne veut-il pas dire premièrement que les lois naturelles telles que nous les connaissons ne privilégient aucune des deux possibilités, et deuxièmement que, certaines circonstances étant données, les fréquences relatives des événements dans les deux cas se rapprochent l'une de l'autre ?<sup>153</sup>

À supposer maintenant qu'on ait des raisons de penser que toute chose pourrait tout aussi bien être autre, cela montre qu'un tel jugement de possibilité dépend de notre connaissance des régularités. C'est là le deuxième point que nous voulons mettre en évidence concernant le sens du possible. Si l'équipossibilité est l'expression d'une connaissance de la probabilité égale de deux possibilités, alors les possibilités dont nous parlons sont des possibilités épistémiques, pour reprendre la qualification de Stéphane Chauvier :

Un état de choses est épistémiquement possible s'il est possible *pour* un sujet et *en fonction* des informations dont il dispose. C'est cette relation de « possible » à l'état informationnel du locuteur qui donne au possible épistémique son « objectivité ». Mais parce que cette base d'informations est la base d'informations d'un sujet ou d'un ensemble de sujets, le possible épistémique reste relatif à un sujet. Un état de choses est (épistémiquement) possible *pour un sujet S*, si rien, dans ce que sait le sujet, ne lui permet d'exclure l'actualité de l'état de choses.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> *Id.*, p. 282.

<sup>153</sup> *Id.*, p. 283.

<sup>154</sup> Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible*, *op. cit.*, p. 27.

Une telle description du sens épistémique de la possibilité décrit très bien la compréhension wittgensteinienne des probabilités<sup>155</sup>. Dans notre cas, deux états de choses sont également possibles s'ils sont également possibles en fonction des informations dont on dispose. Leur équipossibilité est donc objective en ce qu'elle est fondée sur une connaissance, mais subjective en ce que rien de ce que nous savons ne l'exclut.

Ainsi, et ce sera le troisième point, on peut dire que l'usage et les succès des statistiques jouent contre une certaine définition du sens du possible, qui accorde une place centrale à la notion d'équipossibilité sans pourtant lui donner un fondement dans l'observation de fréquences. Qu'il y ait des régularités statistiques n'exclut pas qu'il y ait des situations dans lesquelles aurait pu tout aussi bien se produire telle ou telle autre chose, mais nous invite justement à discerner les situations dans lesquelles c'est le cas et celles dans lesquelles ce n'est pas le cas. On peut donc y voir, en un sens, une restriction du champ d'application du sens du possible, mais, en un autre sens, une expression du sens du possible. S'il est la faculté de penser tout ce qui pourrait être aussi bien, alors les statistiques sont centrales dans la détermination des situations dans lesquelles c'est le cas.

On comprend à partir de là pourquoi, au chapitre 4, dans sa définition du sens du possible, Musil ne s'arrête pas, ne s'en tient pas à l'équipossibilité, mais ajoute qu'il se définit aussi par le fait de « ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas »<sup>156</sup>. Si le sens du possible est celui de l'équipossibilité de deux événements, alors il dépend de la connaissance de la répétition plus ou moins importante des possibilités. Or, comme Musil le fait remarquer dans un passage du chapitre 4, que nous avons déjà cité dans le chapitre précédent, dans ce cas :

C'est la réalité qui éveille les possibilités, et vouloir le nier serait parfaitement absurde. Néanmoins, dans l'ensemble et en moyenne, ce seront toujours les mêmes possibilités qui se répéteront, jusqu'à ce que vienne un homme pour qui une chose réelle n'a pas plus d'importance qu'une chose pensée. [...] <sup>157</sup>

La détermination de l'équipossibilité de deux événements se fonde sur la connaissance de ces possibilités qui sont éveillées par la réalité, c'est-à-dire de ces possibilités dont on peut observer la répétition dans la réalité. Dans cette situation, ce qui est premier, c'est ce qui est, et c'est en fonction de notre connaissance de ce qui est que nous déterminons ce qui est (également)

---

<sup>155</sup> Cf. notamment l'analyse par Georg Henrik VON WRIGHT de la notion de « corps de savoir » dans son *Wittgenstein, op. cit.*, p. 161 *sq.*

<sup>156</sup> HSQ I, §4, p. 20.

<sup>157</sup> *Id.*, p. 21.



possible. Or, ce que Musil cherche à définir, c'est justement une faculté de penser des possibilités qui n'accorde pas plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas, pas plus d'importance aux possibilités qui se répètent qu'à celles qui n'ont jamais lieu, n'ont jamais eu lieu et n'auront sans doute jamais lieu. C'est pour cette raison qu'il ne peut se contenter de définir le sens du possible comme un sens de l'équipossibilité et qu'il lui faut ajouter qu'il est une faculté qui n'attache pas plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas, qui permet de penser des possibilités indépendamment de leur probabilité et indépendamment de ce que le monde permet. Nous verrons dans notre toute dernière partie que l'utopie, telle que Musil la définit, est ce genre de possibilité.

### 7. La loi des grands nombres comme forme de description.

Ce qui est donc fondamental aussi bien pour la détermination de ce qui est également possible que pour la visibilité des possibilités improbables, c'est le fait que, selon Musil, ce sont toujours les mêmes possibilités qui se répètent. Non seulement ce sont toujours plus ou moins les mêmes possibilités qui se sont réalisées, mais en plus, on peut s'attendre à ce que ce soient toujours plus ou moins les mêmes qui se réalisent. On voit ici à nouveau le lien qu'il y a entre régularités, en l'occurrence statistiques, et induction. Au fondement du fait que nous nous attendons à ce que seules certaines possibilités se réalisent, et bien que nous puissions en concevoir de différentes, se trouve l'induction :

    Tout autre est le cas que présentent les éventualités en matière d'assurance : il s'agit ici de probabilités *a posteriori* – ce qui n'a absolument rien à voir avec la probabilité [proprement dite].

    Qu'a-t-on donc véritablement énoncé en disant qu'un quadragénaire a telle et telle probabilité d'atteindre sa soixantième année ? Nous avons ici un énoncé statistique : Sur tant et tant de quadragénaires, tant et tant ont atteint soixante ans. Cela veut-il dire que dans l'avenir également le même pourcentage atteindra cet âge ? Nullement. En revanche, il est vrai que la compagnie d'assurance escompte que ce calcul restera valable dans l'avenir. Mais c'est là simplement une *induction*, tout comme dans le cas d'une loi de la nature.<sup>158</sup>

L'intérêt de la position d'Ulrich, dans sa conversation avec Gerda au chapitre 103 de la première partie du roman, c'est non seulement qu'il articule régularités statistiques et induction,

---

<sup>158</sup> WCV, 5 janvier 1930, p. 66-67.

mais en plus qu'il rapporte cette attente, l'induction, à ce que l'on appelle la loi des grands nombres :

Quoi qu'il en soit, en effet, la possibilité d'une vie ordonnée repose toute entière sur cette loi des grands nombres ; si cette loi de compensation n'existait pas, il y aurait des années où il ne se produirait rien, et d'autres où plus rien ne serait sûr ; les famines alterneraient avec l'abondance, les enfants seraient en défaut ou en excès et l'humanité voletterait de côté et d'autre entre ses possibilités célestes et ses possibilités infernales comme les petits oiseaux quand on s'approche de leur cage.<sup>159</sup>

Avec les régularités statistiques concernant la démographie, les ressources naturelles ou encore les rapports sociaux, il en va en effet de la possibilité d'une vie ordonnée, c'est-à-dire d'une vie où des attentes sont possibles. Mais le plus important, c'est que Musil rapporte ici les régularités et l'induction à ce que l'on appelle « la loi des grands nombres », qu'il décrit de manière non technique comme une loi de formation de moyenne à partir d'un très grand nombre de cas<sup>160</sup>. Toute la question est alors de savoir en quoi il s'agit là d'une loi. L'enjeu est le suivant. Jusque-là, Ulrich en était resté au simple constat, dont il fait part à Gerda, de l'existence de multiples régularités statistiques concernant les divorces en Amérique, le rapport des naissances de garçons et de filles, etc. Mais avec la loi des grands nombres intervient l'idée que, si l'on a affaire à un grand nombre de cas, de telles régularités « doivent » se former. Ce qui peut être présenté comme un fait, que ce soit toujours les mêmes possibilités qui se réalisent, est en réalité une règle. Ulrich défend-il cela ? Pense-t-il que nos attentes et les régularités elles-mêmes sont fondées dans une loi des grands nombres ? Il ne semble pas que ce soit le cas, puisqu'à ses yeux, ce statut de loi est problématique :

Permettez-moi d'ajouter que l'on a tenté d'expliquer logiquement cette loi des grands nombres en la considérant comme une sorte d'évidence. On a prétendu, au contraire, que cette régularité dans des phénomènes qu'aucune causalité ne régit ne pouvait s'expliquer dans le cadre de la pensée traditionnelle ; sans parler de mainte autre analyse, on a aussi défendu l'idée qu'il ne s'agissait pas seulement d'événements isolés, mais de lois, encore inconnues, régissant la totalité.

---

<sup>159</sup> HSQ I, §103, p. 615.

<sup>160</sup> *Ibid.* : « On appelle ça, obscurément, la loi des grands nombres. Par quoi l'on peut dire à peu près que, si un homme se tue pour telle raison et un autre pour telle autre, dès que l'on a affaire à un très grand nombre, le caractère arbitraire et personnel de ces motifs disparaît, et il ne demeure... précisément, qu'est-ce qui demeure ? Voilà ce que j'aimerais vous entendre dire. Ce qui reste, en effet, vous le voyez vous-même, c'est ce que nous autres profanes appelons tout bonnement une moyenne ». Même si le but d'Ulrich n'est pas de donner une définition technique de la loi des grands nombres, il est clair que manquent quelques aspects essentiels, notamment la question de l'accord ou de la convergence entre la formation de cette moyenne et ce qui a été calculé.

Je ne veux pas vous ennuyer avec les détails, d'autant que je ne les ai plus présents à l'esprit, mais personnellement, il m'importerait beaucoup de savoir s'il faut chercher là-dedans quelque mystérieuse loi de la nature ou si tout simplement, par une ironie de la Nature, l'exceptionnel provient de ce qu'il ne se produit rien d'exceptionnel, et si le sens ultime du monde peut être découvert en faisant la moyenne de tout ce qui n'a pas de sens.<sup>161</sup>

Ni l'évidence, ni la référence à un autre type de pensée, ni l'idée d'une loi régissant la totalité, ne semblent justifier ce statut de loi. Il faudrait plutôt y voir une ironie de la Nature, dans un renversement du sens qu'a cette expression chez Kant. Ce passage peut en effet être compris comme une critique de l'introduction de *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Kant y fait référence au cours régulier des manifestations de la liberté humaine, dont les statistiques peuvent nous donner une idée, et surtout affirme qu'on peut y voir une ironie de la Nature, puisque les hommes « en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, [ils] conspirent à leur insu au dessein de la nature »<sup>162</sup>. Musil aussi parle d'une ironie de la nature, mais en en renversant le sens : là où Kant voit de l'ironie dans le fait que le non-sens des actions individuelles laisse paraître le sens de l'histoire, Musil voit de l'ironie dans le fait que ce que l'on tient pour le sens ultime du monde n'est peut-être que la moyenne de tout ce qui n'en a pas.

Autrement dit, la loi des grands nombres n'est peut-être rien d'autre que le fait de régularités dont nous transformons l'existence en une loi plus ou moins mystérieuse. Il nous semble qu'on peut appliquer ici ce que Wittgenstein dit des lois de la nature et que nous avons déjà mentionné dans le chapitre précédent. Les succès dans la recherche de régularités au moyen des statistiques incitent à penser qu'il doit y avoir des régularités dès qu'on a affaire à un grand nombre d'événements ou d'individus. Telle serait la loi des grands nombres : un phénomène dont l'existence est nécessaire<sup>163</sup>. Comme on le voit avec le renversement de la position kantienne, Ulrich s'oppose à cette compréhension des régularités statistiques, de même que Musil reprend une critique de l'idée de « loi » des grands nombres dans ses notes sur le 3<sup>e</sup> chapitre du livre de Timerding, qui porte précisément sur cette question :

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> Emmanuel KANT, *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, GF, 1990, p. 70.

<sup>163</sup> Pour une analyse du statut problématique de la loi des grands nombres, voir Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable*, *op. cit.*, p. 184 *sq.*, notamment les p. 188-194, autour du double statut apparent de cette loi, entre assertion empirique et théorème mathématique.

Beaucoup de fréquences statistiques relatives forment des séries stationnaires. Les événements sont indépendants les uns des autres, comment donc expliquer l'invariabilité approximative de la série des fréquences relatives ?

(À l'inverse des mesures, où il s'agit d'expliquer les écarts.)

Le fait de l'existence de ces nombres est appelé loi des grands nombres →loi de l'invariabilité voir plus haut←, mais ce n'est que la constatation d'un fait. C'est-à-dire : plutôt que d'une loi, il s'agit d'un principe de choix, puisque l'on choisit précisément des fréquences relatives constantes. (Timerding commet ici l'erreur de négliger que la possibilité en est donnée objectivement.)

Comme la constance n'est jamais absolue, il y a dans son acceptation une part d'arbitraire.

Il se peut aussi qu'à la place de variations irrégulières autour d'une valeur moyenne, on ait des modifications systématiques, mais que celles-ci soient beaucoup plus petites qu'on ne l'attendait ; là aussi, la loi des grands nombres est un point de vue utilisable.<sup>164</sup>

Musil partage la critique de Timerding à l'encontre de l'idée de « loi » des grands nombres, même s'il marque son désaccord sur un point. Ce qu'il lui accorde, nous semble-t-il, c'est tout d'abord qu'il y a un fait de l'existence de fréquences statistiques relatives, ensuite que ce fait est un fait, et non une loi, enfin que cette supposée loi est au mieux un principe de choix des fréquences, de ce que l'on compte comme une fréquence relative. Le désaccord ne porte que sur cette question du choix : là où Timerding a tendance à souligner la part d'arbitraire dans le choix, Musil souligne au contraire qu'on trouve dans la réalité des raisons de compter telle ou telle chose comme une régularité. Ainsi, quoiqu'il en soit de ce désaccord, l'essentiel est que la loi des grands nombres n'est tant une loi qu'un principe permettant de choisir des événements pour en montrer la régularité. Nous avançons l'idée que c'est là ce que Wittgenstein appelle une forme de description. Cela expliquerait pourquoi on peut avoir l'impression que la loi des grands nombres est à la fois une vérité *a priori* et un phénomène observable. Comme elle est la forme que prend toute description statistique, elle semble être une vérité indépendante et antérieure à toute description particulière, mais comme on retrouve cette forme dans chacune des descriptions statistiques, alors on a l'impression de la vérifier dans chacune d'entre elles. Vérité à la fois *a priori* et vérifiée par la faits, on en fait alors une loi.

La conséquence que l'on tirera de tout cela, c'est que ce qui peut apparaître comme une loi – ce sont toujours les mêmes possibilités qui se réalisent – est au mieux un fait, qu'il n'y a donc aucune nécessité mais seulement des raisons à cela.

---

<sup>164</sup> J I, cahier 10, p. 564.

## CHAPITRE 4 : LOIS ET CAUSALITE.

Dans nos deuxième et troisième chapitres, nous avons examiné le rapport de l'établissement de faits et de régularités (statistiques pour certaines) au sens du possible. Nous voudrions dans ce nouveau chapitre accorder une attention spéciale à l'établissement de lois de la nature. En soi, il est déjà important de souligner le fait que le but de la démarche scientifique, dont le modèle, chez Musil, reste la physique, ne se réduit pas à l'établissement de régularités mais réside bien dans l'établissement de lois de la nature. Mais, dans notre perspective, il importe surtout d'en montrer la conséquence quant à la détermination de ce qui est possible ou pas. En effet, autant, quand nous avons affaire à des régularités, l'induction nous pousse à nous attendre à telle ou telle chose, et, ce faisant, restreint le champ des possibilités envisagées, autant, quand nous établissons des lois de la nature, il semble que nous nous donnions les moyens de déterminer ce qui est possible et ce qui ne l'est pas.

### 1. Régularités et règles.

Revenons à ce texte central de « La connaissance chez l'écrivain : esquisse » :

Ce domaine ratioïde englobe – délimité à grands traits – tout ce qui peut entrer dans un système scientifique, tout ce qui peut être résumé dans des lois et des règles, donc, avant tout : la nature physique ; mais la nature morale uniquement dans de rares cas de réussites. Ce domaine est caractérisé par une certaine monotonie des faits, la prédominance de la répétition, une relative indépendance des faits les uns par rapport aux autres, telle qu'ils s'intègrent aussi d'ordinaire à des groupes de lois, de règles et de concepts antérieurement constitués, dans quelque ordre de succession qu'ils aient été découverts.<sup>165</sup>

Il y a une remarque simple à faire : Musil assimile les lois de la nature à des règles, ce qui se voit au fait qu'il met côte à côte et sur le même plan « lois » et « règles », fait que l'on pourrait vérifier dans bien d'autres passages des essais. Dans notre perspective, cela a une conséquence intéressante : la différence entre les lois de la nature et ce sur quoi elle porte est celle qu'il y a entre les règles et les régularités. Or, par définition, les règles ne sont pas des descriptions de régularités, pas même des descriptions générales ou universelles, mais des prescriptions

---

<sup>165</sup> E, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 81.

permettant de déterminer ce qui se produira. On aperçoit déjà le lien, plus précisément le contraste, que nous développerons plus tard, avec le sens du possible, si on le définit comme la capacité à imaginer ce qui pourrait tout aussi bien se produire ou comme la capacité à imaginer des possibilités dont la probabilité n'importe pas.

On peut souligner la différence entre règle et résumé de régularités en insistant en outre sur la différence entre deux formulations de Musil, dans le passage que nous venons de citer : ce qui peut entrer dans un système scientifique, c'est ce qui « peut être résumé dans des lois et des règles », intégré dans des « groupes de lois, de règles et de concepts antérieurement constitués ». Dans sa perspective, il faut insister davantage sur la deuxième formulation. En effet, ne garder que la première pourrait donner l'impression que les lois scientifiques ne sont pour lui que des résumés de faits réguliers, alors que la deuxième formulation suggère que ce n'est pas le cas. Certes, on pourrait faire l'objection suivante : que les lois, les règles, soient antérieurement constituées à ce qu'elles intègrent n'empêche pas qu'elles soient le résumé d'expériences antérieures. Mais, en réalité, si elles sont constituées ainsi, cela tient à une raison différente :

Même dans les sciences de la nature purement rationnelles, il est impossible de bâtir une théorie sur la seule induction, à partir des seuls faits ; jamais on ne trouvera à partir des cas particuliers la règle générale qui les régit sans recourir à une pensée orientée dans le sens opposé et qui implique toujours, au départ, un acte de foi, une intervention de l'imagination, une supposition ; même pour Newton, comme l'a montré la critique moderne du concept d'espace, *l'hypotheses non fingo* était une erreur.<sup>166</sup>

Les lois de la nature ne sont pas des résumés de régularités fournies par l'induction, mais des règles pour ces régularités, requérant l'intervention de la pensée en plus de l'observation des faits et de la mise en évidence des régularités. De ce point de vue, Musil s'oppose à la conception de la science qu'il attribue à Mach :

Toute science de la nature décrit seulement ce qui se passe au lieu de l'expliquer. Les lois de la nature ne sont rien d'autre que des tableaux descriptifs des faits ou bien des symboles mathématiques équivalents à des tableaux de ce genre et les théories des sciences de la nature ne sont rien d'autre que des corrélations dans lesquelles nous classons ces tableaux.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 360.

<sup>167</sup> EDM, 1<sup>ère</sup> partie, p. 54.

Dans cette conception des lois de la nature, ou, en tout cas, dans la manière qu'a Musil de présenter la conception de Mach, les lois de la nature sont seulement une description des faits (quoique complexe par l'usage et la corrélation de symboles mathématiques) et surtout le résultat de l'induction. Le problème aux yeux de Musil, c'est qu'il s'agit là d'une restriction de l'idéal de la connaissance scientifique. Certes, Musil admet, comme Mach et beaucoup d'autres, que l'induction a son importance :

[L'adaptation suffisante des pensées aux faits] ne signifie rien d'autre que ceci : la connaissance dans les sciences inductives doit être élaborée dans une certaine mesure à partir du bas, que ce qui passe pour vrai aujourd'hui peut être considéré demain comme une erreur, que l'induction de la connaissance tend à son but en suivant pour ainsi dire une asymptote ; mais c'est là un fait généralement admis qui n'a absolument aucune relation spécifique avec le point de vue de la biogénétique [dont est tiré le principe d'économie].<sup>168</sup>

Ce qui pose problème, c'est l'interprétation sceptique de ce rôle de l'induction, c'est-à-dire l'exclusivité accordée à l'induction dans l'établissement des lois de la nature, alors qu'est requis plus que l'induction : « un acte de foi, une intervention de l'imagination, une supposition »<sup>169</sup>. Sans cela, on ne peut rendre compte de la différence entre une description, quelle que soit l'ampleur de sa généralité, et les lois de la nature, qui sont des règles.

On terminera en soulignant que, chez Wittgenstein aussi, d'une manière similaire, les lois de la nature ne sont pas simplement la description de régularités et ne sont pas obtenues par induction<sup>170</sup>. Revenons au passage que nous avons cité dans notre deuxième chapitre :

La physique veut établir des régularités ; elle ignore le possible. C'est pourquoi la physique, même si elle est développée complètement, ne contient aucune description de la structure des états de choses phénoménologiques. Dans la phénoménologie il s'agit toujours de la possibilité,

---

<sup>168</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 77.

<sup>169</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 360. On peut se demander s'il n'y a pas là une influence de son directeur de thèse, Carl Stumpf, qui affirme : « Une conclusion inductive ne repose pas seulement sur les faits, mais aussi en même temps sur un fondement a priori » (*Selbstdarstellungen*, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, SCHMIDT et RAYMUND (éds.), Leipzig, Felix Meiner, 1924, p. 38/242. Cité p. 49 dans l'article de Silvia BONACCHI : « Robert Musils Berliner Studienjahre », dans les actes du colloque pour les 125 ans de la naissance de Musil, intitulé *Robert Musils Drang nach Berlin*, A. DAIGGER et P. HENNINGER (éds.), *Musiliana*, 2008, 14, p. 37-83). Silvia Bonacchi y souligne notamment combien les probabilités étaient décisives aux yeux de Stumpf pour la théorie de l'observation et celle de l'induction.

<sup>170</sup> Sur la conception wittgensteinienne des lois de la nature et des hypothèses, notamment en rapport avec le Cercle de Vienne, voir l'article de Peter FROMMKE : « Die Grammatik der Hypothese. Zur Wissenschaftstheorie des mittleren Wittgenstein » in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 26, H. 3 (Jul.-Sept. 1972), p. 426-438, notamment les p. 427-428 et 431-433 ; celui de Jean-Jacques ROSAT : « Schlick, Waismann, Wittgenstein et la grammaire des lois de la nature », *Les études philosophiques*, 2001/3, n°58, p. 317-333, notamment les p. 320-321. Surtout, sur les difficultés de la conception du *Tractatus* à propos des lois de la nature, Jacques BOUVERESSE, « Savoir, croire et agir », in *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p. 95-119.

c'est-à-dire du sens, non de la vérité et de la fausseté. La physique prélève pour ainsi dire sur le continuum certaines positions et les dispose en une série conforme à une loi. Elle ne s'occupe pas du reste.<sup>171</sup>

À ce passage, il faut ajouter celui des *Remarques philosophiques*, dans lequel Wittgenstein affirme que « la physique se différencie de la phénoménologie en ce qu'elle veut établir des lois »<sup>172</sup>. Si on laisse de côté la distinction avec la phénoménologie, reste la question de la tâche de la physique. Wittgenstein donne en effet l'impression de donner deux objets à la physique : les régularités et les lois. En réalité, il n'y a là aucune hésitation : le but est bien d'établir les régularités de la nature, au sens de les connaître, et les lois en sont le moyen. Toute la question est alors de savoir comment la physique connaît les régularités au moyen des lois : elle « prélève pour ainsi dire sur le continuum certaines positions et les dispose en une série conforme à une loi ». La conséquence, c'est que les lois de la nature ne sont pas des descriptions de séries de faits, de régularités naturelles, mais ce à l'aune de quoi on dispose les observations en séries. Les lois de la nature sont aux séries de faits ce que des règles sont à des régularités.

## 2. Lois naturelles et cas concevables.

À partir de là, on peut formuler le problème qui nous intéresse. L'établissement de régularités comme l'établissement de lois de la nature sont en lien avec nos attentes. Dans le premier cas, si l'on veut savoir ce qui pourrait se produire, l'observation de régularités restreint les possibilités envisageables. Le fait d'observer telle ou telle régularité restreint les possibilités auxquelles on peut s'attendre : ce sont toujours les mêmes possibilités, celles qui se répètent, qui sont prises en considération. La question est alors de savoir en quel sens et dans quelle mesure, dans le deuxième cas, l'établissement de lois concernant les régularités modifie nos attentes, restreint les possibilités envisageables.

L'intérêt de la position de Wittgenstein concernant les lois de la nature tient justement à ce qu'il les pense en relation avec le concept d'attente : « Une hypothèse est une loi pour la construction de propositions. On pourrait dire également : Une hypothèse est une loi pour la construction d'attentes »<sup>173</sup>. Et qu'elles puissent être pensées ainsi permet de comprendre en quoi elles ne sont pas seulement des descriptions, des résumés de faits passés :

---

<sup>171</sup> WCV, 25 décembre 1929, p. 33.

<sup>172</sup> RqP, I, §1, p. 52.

<sup>173</sup> RqP, XXII, §228, p. 272. On notera au passage que Wittgenstein, comme Musil, assimile la plupart du temps hypothèses et lois de la nature, de sorte que ces termes semblent souvent désigner à peu près la même chose.



La physique construit un système d'hypothèses sous les espèces d'un système d'équations [...] *La physique n'est pas de l'histoire*. Elle prophétise. Si l'on voulait concevoir la physique uniquement comme un compte rendu des faits jusqu'ici observés, il lui manquerait alors l'essentiel : le rapport au futur.<sup>174</sup>

Dans notre perspective, nous mettrons l'accent sur le concept de possibilité. Si la physique n'est pas seulement de l'histoire, un compte rendu des faits jusqu'ici observés, cela tient à ce qu'elle détermine ce à quoi on peut s'attendre : ce qui se produira si l'on mène telle ou telle expérience ou ce qui se produirait si l'on menait telle ou telle expérience. La différence entre ces deux formulations, la détermination d'une prédiction et le raisonnement contrefactuel<sup>175</sup>, n'est pas importante ici. Ce qui importe, c'est le fait qu'on puisse déterminer avec certitude la conséquence de la modification effectuée dans l'expérimentation. Autrement dit, la physique, au moyen des lois de nature, permet de rendre compte des faits observés mais aussi de tous les cas concevables, c'est-à-dire d'indiquer ce qui se produira pour n'importe quel cas concevable.

Pour illustrer cette idée, on peut mentionner à nouveau l'exemple que Musil tire de Mach et que nous avons déjà cité dans notre premier chapitre, à propos de la méthode de la modification :

La méthode de la modification nous présente des cas de faits analogues qui comportent pour une part des éléments communs, pour une autre des éléments différents. Ce n'est que lors de la comparaison de différents cas de discontinuité de la lumière avec des angles variables de pénétration que peut apparaître ce qui est commun, la constance du coefficient de réfraction, et ce n'est qu'en comparant la discontinuité des diverses couleurs que l'attention se trouve attirée sur la différence, l'inégalité des coefficients. La comparaison conditionnée par la modification conduit à l'attention jusqu'aux plus hautes abstractions et en même temps jusqu'aux distinctions les plus subtiles (*CSP*, 258).<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> WCV, 22 mars 1930, p. 74.

<sup>175</sup> On pourrait objecter que ce n'est pas cela qui fait d'une loi de la nature une loi de la nature, dans la lignée notamment des remarques que fait Fred DRESTSKE dans son article « Laws of nature » (*Philosophy of Science*, vol. 44, n°2 (juin 1977), p. 248-268, notamment p. 255-256). En même temps, le but de Wittgenstein n'est pas d'indiquer ce qui définit de manière suffisante les lois de la nature, mais d'en indiquer un trait caractéristique, sans doute non suffisant, ou en tout cas explicable au moyen de l'indication d'un lien causal. Cette dimension causale des lois de la nature n'est d'ailleurs pas absente du *Tractatus*, bien que problématique dans ses termes : « 6.36 – S'il y avait une loi de causalité, elle pourrait se formuler : "Il y a des lois de la nature." Mais à la vérité on ne peut le dire : cela se montre » (T, p. 107). Nous comprenons cela ainsi. Qu'il ne faille pas tomber dans la croyance en un lien causal (T, 5.1361, p. 73), dans « l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature » (T, 6.37, p. 108), n'empêche pas que la causalité soit la forme de description des lois de la nature que nous établissons. Nous reviendrons sur ce point par la suite.

<sup>176</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 67-68.

Dans cette situation, la méthode de la modification a une fonction heuristique : envisager et comparer différents cas possibles de discontinuité de la lumière avec des angles variables de pénétration permet de faire apparaître ce qui est commun, la constance du coefficient de réfraction, que l'on peut alors formuler de la manière la plus abstraite, sous la forme d'une loi. Cet exemple est repris par Mach dans un passage des *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen* mais traité de manière différente. Plus précisément, le rapport entre la loi et les cas envisagés s'est inversé :

Aucun esprit humain ne peut tenir ensembles tous les cas individuels de réfraction. Mais, connaissant l'indice de réfraction pour les deux milieux présentés, et la loi connue des sinus, nous pouvons facilement reproduire ou compléter en pensée n'importe quel cas de réfraction.<sup>177</sup>

Nous ne sommes plus dans la situation où ce sont les différents cas possibles observés qui font apparaître ce qu'ils ont en commun, mais dans celle où ce quelque chose de commun, à savoir l'indice de réfraction, accompagné d'un outil mathématique, la loi des sinus, permet de reproduire les cas réels et de les compléter par n'importe quel cas concevable.

Quelle conclusion peut-on tirer de cet exemple ? La première chose que l'on peut souligner, c'est qu'il permet de nuancer la présentation habituelle des conceptions de Mach, par exemple celle qu'en fait Musil. Mach insiste, il est vrai, sur le fait que les théories physiques sont avant tout des descriptions, mais cela doit être compris par opposition à l'idée selon laquelle elles seraient des explications. La conséquence, c'est qu'en disant qu'elles ne sont que des descriptions, on n'a encore rien dit de ce à quoi elles s'appliquent. Il est vrai, là encore, que, pour Mach, le critère d'acceptation d'une bonne théorie est l'adaptation des pensées entre elles et des pensées aux faits. Mais l'exemple que nous avons analysé montre qu'une théorie permet non seulement de décrire les faits observés, mais aussi de rendre compte de tous les cas concevables. Qu'elle soit adaptée aux faits ne signifie pas qu'elle se contente de rendre compte des faits observés, bien au contraire, elle permet de penser tout fait concevable. Mieux, qu'elle ait son origine en bonne partie dans l'induction ne signifie pas qu'elle ne rend compte que des faits observés et compris de manière inductive : l'induction à partir de plusieurs cas observés permet l'établissement d'une théorie qui rend compte de tous les cas concevables. Musil a donc sans doute raison, comme on le verra, de critiquer chez Mach la réduction des lois de la nature à de simples descriptions de faits, par opposition à leur explication. Mais le problème, c'est qu'il confond la description des faits

---

<sup>177</sup> Ernst MACH, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, *op. cit.*, p. 210, notre traduction.

permise par ces lois avec une connaissance qui se limite aux faits observés, alors que ces lois rendent compte, en réalité, de tous les faits concevables.

### 3. La prédiction comme sélection.

L'autre conséquence que l'on peut tirer de ces analyses concerne le sens du possible, dont on rappellera les premiers éléments de description, au chapitre 4 de l'introduction du roman : « L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose [...] »<sup>178</sup>. En un sens, celui qui établit des lois de la nature est doué d'un certain sens du possible, dans la mesure où il n'en reste pas à ce qui s'est produit de fait et qu'il a pu observer (« ici s'est produite telle ou telle chose »), mais cherche à rendre compte de tout cas concevable. Par delà ce qu'il a pu observer, il cherche à rendre compte de ce qui se produit si l'on se trouve dans tel cas, ou ce qui se produirait si l'on se trouvait dans tel autre cas. Mais, en autre sens, les lois qu'il établit rapportent chaque situation observée ou imaginée à sa conséquence dans ce monde-ci. Le but n'est pas d'envisager ce qui pourrait se produire, ou du moins ce qui pourrait aussi bien se produire, mais de rendre compte de ce qui s'est produit dans telle situation et d'indiquer ce qui se produira ou se produirait dans telle autre situation.

De ce point de vue, sens du possible et prédiction s'opposent assez nettement. Le sens du possible est l'imagination d'autres possibilités par rapport à ce qui s'est produit ou par rapport à ce qui, dit-on, se produira ou se produirait dans telle ou telle situation. La prédiction, au contraire, est la sélection d'une possibilité parmi d'autres, dont on dit qu'elle est ce qui se produira. Un passage des *Remarques sur les fondements des mathématiques* de Wittgenstein permet de justifier cette idée : « Il doit en être ainsi ne signifie pas qu'il en sera ainsi. Au contraire : "Il en sera ainsi" sélectionne une possibilité parmi d'autres. "Il doit en être ainsi" ne voit qu'une seule possibilité »<sup>179</sup>. Celui qui dit « va se produire telle ou telle chose » fait une prédiction en sélectionnant une possibilité parmi d'autres, celui qui dit « doit se produire telle ou telle chose » énonce le résultat d'une preuve qui l'amène à ne plus voir qu'une seule possibilité, mais celui qui dit « pourrait tout aussi bien se produire telle chose » remet en cause la prédiction et le résultat de la preuve. En effet, contre le résultat de la preuve, il affirme qu'il y a d'autres possibilités, et contre la prédiction, il ne voit pas de raison de sélectionner la possibilité qui l'a été.

---

<sup>178</sup> HSQ I, §4, p. 20.

<sup>179</sup> RFM, 4<sup>e</sup> partie, §31, p. 207.

On nuancera cependant cette opposition sur plusieurs points. Tout d'abord, il n'est pas nécessaire d'assimiler la distinction « il en sera ainsi »/« il doit en être ainsi » à celle de la prédiction et de la preuve. « Il doit en être ainsi » exprime tout aussi bien l'attachement à une prédiction quand celle-ci semble remise en cause, la sélection d'une possibilité se « durcissant » dans l'idée qu'il n'y a pas d'autre possibilité – nous reviendrons sur ce point par la suite. Ensuite, on remarquera que là encore, la description du sens du possible par Musil mêle plusieurs éléments qui ne sont pas nécessairement concordants. Certes, penser que va se produire telle ou telle chose et penser que pourrait tout aussi bien se produire telle autre chose s'opposent. Mais Musil définit aussi l'homme du possible comme celui qui dit : « ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose », ce qui semble introduire une différence de degré seulement<sup>180</sup>, comme si les prédictions de cet homme du possible étaient assorties d'un coefficient de probabilité, ou du moins exprimaient une prudence, que Musil accorde en réalité souvent à l'homme de science.

Ainsi la réponse à la question du rapport entre le sens du possible et la construction de prédictions sur la base de lois dépend de la conception qu'on se fait de cette construction. Si l'on considère que les lois permettent de déterminer avec certitude ce qui se produira, alors il faut mettre en évidence la spécificité du sens du possible. Mais si l'on considère, à la manière de Musil, que les scientifiques sont prudents, qu'ils déterminent, sur la base de lois, ce qui devrait arriver, alors il y a une parenté entre cette démarche et le sens du possible, qui ne serait qu'une version plus poussée de cette prudence. Quelle est la réponse la plus probable ? Il est clair que la prudence est, pour Musil, un trait caractéristique de l'homme de science : « Que pourrait-il donc faire de mieux que de garder sa liberté à l'égard du monde, dans le bon sens du terme, comme un savant sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ? »<sup>181</sup>. Et cette prudence à l'égard des faits pourrait très bien être appliquée aux prédictions : le savant est aussi celui qui sait rester libre à l'égard de prédictions qui voudraient s'imposer à lui comme absolument certaines. En même temps, Musil n'en reste pas à cette description du sens du possible (l'homme du possible imaginera : « ici, pourrait, devrait se produire telle ou telle chose »), mais ajoute l'idée d'équipossibilité (d'une chose, il pense « qu'elle pourrait tout aussi bien être autre ») et celle d'une indifférence à l'égard de ce qui est (« ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas »). Cela ne montre-t-il pas que le sens du possible ne saurait se réduire à ce que l'on vient de décrire ?

Quoi qu'il en soit, il est clair que, si les lois de la nature permettent de penser non seulement ce qui a été observé mais en plus tout cas concevable, néanmoins, elles rapportent ces cas concevables à ce qui se produirait si on les réalisait. Les lois de la nature rabattent le

---

<sup>180</sup> Nous avons déjà abordé ce point dans notre 2<sup>e</sup> chapitre, au §9.

<sup>181</sup> HSQ I, §62, p. 315.

concevable sur le fonctionnement probable du réel. Comme on le verra au début de notre 4<sup>e</sup> partie, le concevable ne connaît pas le même sort dans le cas de l'utopie.

#### 4. La sous-détermination des prédictions.

On nuancera ce que nous venons de développer en introduisant la question de la confirmation et de l'infirmité des lois de la nature qui ont été adoptées. Nous venons de voir que formuler une prédiction, c'est sélectionner une possibilité parmi d'autres et affirmer qu'elle est ce qui se produira. Cela implique en retour, dit-on, au moins implicitement, que si c'est bien ce qui se produit, si cette prédiction se vérifie, alors la loi est confirmée, et que si ce n'est pas ce qui se produit, alors la loi est infirmée<sup>182</sup>. Autrement dit, à la détermination de la conséquence d'un cas concevable s'ajouterait la détermination de ce que l'on doit conclure de la vérification et de la non-vérification de cette conséquence. Ainsi, les cas concevables sont rapportés à leur conséquence en vertu de la loi adoptée, mais en retour ces conséquences sont elles-mêmes rapportées à deux possibilités : soit elles confirment, soit elles infirment la loi adoptée. Or, la question est de savoir si c'est bien le cas. L'enjeu est le suivant. Si ce n'est pas le cas, on comprendra peut-être mieux pourquoi on peut tenir non seulement à la loi qu'on a adoptée, mais aussi à la prédiction qu'on en a tiré : certes, dira-t-on, elle ne s'est pas vérifiée, mais c'est pourtant bien ce qui doit se produire. Il en va de l'attachement à la possibilité que l'on a sélectionnée, voire de la transformation de la sélection d'une possibilité parmi d'autres en un aveuglement aux autres possibilités.

Distinguons tout d'abord l'idée qu'une loi de la nature permet de sélectionner telle possibilité plutôt que telle autre, et celle selon laquelle nous déterminons à l'avance tout ce qui parle pour et tout ce qui parle contre elle. Cette dernière idée est tout à fait contestable : non pas que nous ne puissions pas le faire, mais que nous ne le faisons pas nécessairement. Un passage des *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* décrit bien le problème :

[...] la confrontation avec l'expérience est un procédé qui n'est pas si simple. Supposons que nous construisions une hypothèse – savons-nous déjà pour autant quand nous allons la considérer comme confirmée et quand nous n'en ferons rien ? Avons-nous déjà une vue d'ensemble portant sur tous les cas pensables ? Et si nous considérons, par exemple, le cas de la parabole qui est censée passer par certains points – avons-nous déjà de la sorte déterminé d'avance quand cette

---

<sup>182</sup> Nous laisserons de côté la question de la différence entre vérification des prédictions et confirmation des hypothèses, ce n'est pas essentiel pour notre propos.

présentation-là nous suffira encore, et quand nous l'abandonnerons ? (Nous n'envisageons pas le cas où tous les points sont « exactement » situés sur la parabole : de légères déviations doivent bien plutôt y être admises.)<sup>183</sup>

On précisera tout d'abord qu'ici les « cas pensables » ne sont pas les « cas concevables » que nous avons examinés dans les paragraphes précédents. Nous parlions du fait qu'une loi permet, pour tout cas concevable, d'indiquer sa conséquence, alors qu'ici, Wittgenstein parle de toute prédiction possible et de ce qu'on doit en conclure concernant la loi adoptée jusque-là. La réponse de Wittgenstein à la question de la détermination intégrale de ce qui parle en faveur d'une loi ou contre elle est intéressante en ceci qu'elle échappe à l'alternative entre une réponse positive et une réponse négative, qu'elle ne tranche pas entre l'affirmation que toutes les prédictions sont déterminées comme confirmant ou infirmant la loi adoptée, et l'affirmation que ce n'est pas le cas :

L'on prétendra que nous pourrions très bien nous représenter en pensée le cas idéal, dans lequel nous donnons l'indication exacte de tout ce que nous allons considérer comme une confirmation et de ce que nous allons regarder comme une réfutation, c'est-à-dire celui dans lequel nous disons dès maintenant : « Si telle et telle choses se produisent, alors, j'abandonne l'hypothèse. » Car dans certaines circonstances, certes, je l'abandonnerais ; et si je suis prêt à l'abandonner, je puis bien déjà le déterminer à l'avance. Mais en réalité, les humains sont plongés dans la perplexité lorsqu'on leur pose la question. Car ce n'est justement pas à ce jeu-là qu'ils jouent. Dans d'autres cas, en revanche, nous pouvons prévoir si nous nous tiendrons longtemps à l'hypothèse ; d'où l'on peut voir que c'est là, par rapport à l'autre cas, une hypothèse d'espèce assez différente, et dans laquelle tout est déterminé d'entrée.<sup>184</sup>

Au lieu de trancher, Wittgenstein distingue plusieurs situations. La première est celle qui est présentée habituellement comme la situation idéale : tous les cas possibles sont déterminés, notamment ceux qui poussent à l'abandon de l'hypothèse<sup>185</sup>. Or, ce que suggère Wittgenstein, c'est qu'en réalité, il ne s'agit moins d'un cas idéal que d'un cas très particulier, qui correspond

---

<sup>183</sup> D, p. 171. On trouve une autre version de ce passage dans l'article de Friedrich WAISMANN, « Hypotheses », in : *Philosophical Papers*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1977, p. 38-59, notamment p. 53 *sq.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Au passage, nous ne partageons pas l'idée de Jean-Jacques ROSAT selon laquelle « le cas auquel s'intéresse ici Wittgenstein est celui où nous rencontrons beaucoup d'exceptions à la règle que nous avons choisie, où beaucoup de points sont éloignés de la parabole et où nous nous demandons si nous devons dire qu'ils sont malgré tout situés sur la parabole – et que celle-ci présente des fluctuations – ou si nous devons abandonner ce mode de présentation au profit d'un autre » (« Schlick, Waismann, Wittgenstein et la grammaire des lois de la nature », *op. cit.*, p. 331). Wittgenstein précise justement qu'il s'agit d'une situation plus délicate où ce qui pose problème, ce sont de « légères déviations » par rapport à la courbe.

assez peu à ce que l'on fait habituellement. En effet, une telle exigence : la détermination de tous les cas et notamment de ceux amenant à l'abandon de l'hypothèse, plongerait les individus dans la perplexité, ce qui signifie que la pratique habituelle n'est notamment pas de déterminer tous les cas amenant à une réfutation. À l'inverse, la deuxième situation est celle dans laquelle sont prévus principalement les cas qui parlent pour le maintien durable de l'hypothèse. Or, Wittgenstein ne semble pas critiquer cette idée d'une détermination de tous les cas parlant pour l'hypothèse, ou du moins des principaux cas parlant en sa faveur. Ainsi, se pose la question de la répartition de l'absence de détermination : détermine-t-on moins ce qui parle contre que ce qui parle pour l'hypothèse, sachant qu'à chaque fois, ce ne sont pas tous les cas qui sont déterminés ? Quoi qu'il en soit de la réponse exacte à cette question, le plus important réside dans le fait qu'il y a différentes situations et surtout différentes espèces d'hypothèses, de sorte que la détermination des prédictions est relative à la situation et au type d'hypothèse adopté. Il s'agit donc d'accepter une relative indétermination des prédictions quant à leur rôle dans la confirmation et l'infirmité des hypothèses adoptées :

Nous aurions certes pu anticiper sur toutes les possibilités, en nous demandant : « Et que ferons-nous dans le cas où le point vient à se situer à cet endroit-là ? Et que faire, s'il se situe là ? » L'on peut alors, ou bien prendre une décision de manière à être, pour ainsi dire, prêt à tout ; ou bien encore dire : « Je ne sais pas ce que je ferai dans ce cas. » C'est-à-dire que : « Nous n'avons point de raison [qui soit] en faveur de l'un ou l'autre cas. » Ce qui est seulement censé être dit par là, c'est que : « Nous n'avons pas établi de règle. »<sup>186</sup>

Pour terminer, on insistera sur le fait que, à supposer que nous voulions anticiper sur toutes les possibilités, c'est à nous de décider si nous allons déterminer tout cas possible ou bien prendre des décisions au cas par cas en repoussant la décision au moment où le cas se produira. C'est à nous d'établir une règle qui dise que tel cas est une raison de laisser tomber l'hypothèse et que tel autre est une raison de la conserver.

## **5. « Il doit y avoir une cause ».**

Que se passe-t-il quand ce qui a été prévu ne se produit pas ? Doit-on y voir l'infirmité de la prédiction et donc, une manière indirecte, celle de la loi dont on a tiré cette prédiction ? Ce qui est intéressant dans la position de Wittgenstein, c'est le fait que, par-delà la

---

<sup>186</sup> D, p. 171.

mise en évidence de la différence entre vérification d'une prédiction et confirmation d'une loi, il introduit à ce sujet la question de la causalité<sup>187</sup>. L'infirmité d'une prédiction est typiquement le genre de situation où l'on est tenté d'affirmer : « il doit y avoir une cause », ce qui n'est pas sans conséquence sur la restriction des possibilités envisageables. Dans les *Cours de Cambridge* de 1932-1935, on trouve à quelques reprises l'exemple-type de la prédiction astronomique :

[...] nous disons d'une planète qui, à l'observation, montre une orbite excentrique, qu'il doit y avoir quelque autre planète qui exerce une attraction sur elle. [...] Hertz disait que chaque fois que quelque chose n'obéissait pas à ses lois, il devait y avoir des masses invisibles qui en rendraient compte.<sup>188</sup>

Supposez qu'une planète, qui, selon une certaine hypothèse, devrait décrire une ellipse, ne la décrive pas en fait. Nous dirions alors qu'il doit exister une autre planète, que nous ne voyons pas et qui agit sur elle.<sup>189</sup>

On soulignera tout d'abord le fait que ce n'est là qu'un type d'exemple, qui est lié à l'établissement de lois de la nature, et qu'on en trouve d'autres, chez Wittgenstein, qui relèvent par exemple des régularités naturelles dont s'occupe la biologie. Ainsi, dans « Cause et effet : saisie intuitive » :

Imagine deux types différents de plantes, A et B, obtenues à partir de deux graines ; les graines des deux types paraissent tout à fait semblables et aucune recherche plus précise ne peut établir aucune différence entre les deux. Mais de la graine d'une plante A renaissent des plantes A, et de celle d'une plante B des plantes B. Ce n'est qu'en sachant de quelle plante elle vient que nous pouvons prédire quel genre de plante peut naître d'elle. – Devons-nous dès lors nous en contenter ou devons-nous dire : « Il *doit* y avoir une différence dans les graines elles-mêmes, sans quoi elles ne pourraient pas donner naissance à des plantes différentes ; leur seule histoire préalable ne peut pas constituer la cause de leur développement ultérieur, si cette préhistoire n'a pas laissé de traces dans les graines elles-mêmes. »<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Pour une présentation générale de la question en rapport avec Musil et Wittgenstein, on peut lire l'article d'Aldo GARGANI, « Musil, Wittgenstein et l'esprit de la modernité », *Sud*, hors-série 1982 consacré à Robert Musil, p. 32-47, notamment à partir de la page 36.

<sup>188</sup> CC II, p. 29. Le passage de Hertz est le suivant : « Nous supposons qu'il est possible de joindre aux masses visibles de l'univers d'autres masses obéissant aux mêmes lois, et qui sont telles que le tout, par conséquent, devient intelligible et se conforme à la loi. Nous supposons que cela est possible partout et dans tous les cas, et qu'il n'y a pas la moindre autre cause des phénomènes que celles admises ici » (Heinrich HERTZ, *Gesammelte Werke*, bd. III, *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1894, p. 30-31. Pour l'explication et la définition de ces masses cachées et de leur rapport aux masses visibles, voir les p. 252-253).

<sup>189</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>190</sup> P IV, p. 75.



Le cas en réalité est différent : il en va ici de la volonté de trouver une cause pour un phénomène, une régularité, que l'on n'a pas encore expliqué, alors que, dans l'exemple astronomique, il en va de la volonté d'expliquer un phénomène qui n'obéit pas à la loi de la nature qui a été adoptée. Le plus important, dans notre perspective, réside dans la nature de cette affirmation : « il doit y avoir une cause », quelle que soit la situation qui en provoque l'affirmation. Cette affirmation semble en effet à la fois se prononcer sur l'existence d'une cause et porter sur notre manière de considérer ce qui se produit, et toute la difficulté consiste à rendre compte de l'articulation de ces deux aspects, en indiquant notamment le genre auquel cette affirmation appartient<sup>191</sup>.

Tout d'abord, cette affirmation n'est pas la description d'un fait. Elle a sans doute avoir son origine dans la description d'une situation, comme c'est le cas dans l'exemple de Wittgenstein, mais elle n'est pas la continuation de cette description, plutôt une réaction à son égard, à l'égard de ce type de description où n'apparaît aucun lien de causalité. On pourrait objecter que cette affirmation est la description d'un fait nécessaire : « il doit y avoir une cause » serait la description que les faits sont ainsi, que ce qui se produit a toujours une cause. Alors on pourrait répondre en affirmant, avec Wittgenstein, qu'il n'y a pas de fait nécessaire. Dans le premier passage des *Cours de Cambridge* où apparaît l'exemple de l'astronomie, et que nous avons cité, Wittgenstein affirme en effet : « Il n'existe aucune expérience de quelque chose qui se produit nécessairement »<sup>192</sup>. Il nous semble que la question est plutôt : que faisons-nous en disant « il doit y avoir une cause » ? Nous ne décrivons pas un fait, nous excluons une possibilité : « il doit y avoir une cause », autrement dit : « il ne peut pas ne pas y en avoir ». Il est vrai que cette manière d'exclure la possibilité qu'il n'y ait pas de cause nous pousse à nous tourner une fois encore vers les faits. En même temps, cette affirmation ne dit encore rien des faits : exclure la possibilité qu'il n'y ait pas de cause ne dit rien de là où il faudrait regarder pour trouver la cause, de ce qu'il faudrait faire pour la faire apparaître. Surtout elle ne dit rien de ce à quoi on pourrait la reconnaître. Donc, en un sens, cette affirmation est bien en lien avec les faits (nous devons continuer à les examiner), mais elle ne les décrit pas : elle exclut une possibilité.

On pourrait avancer qu'à défaut d'être une description, il s'agit là d'une hypothèse concernant l'existence d'une cause. Revenons à l'exemple des graines : des graines indifférenciées au premier abord donnent des plantes différenciées, les unes des roses, les autres des coquelicots. Nous faisons donc des hypothèses sur ce qui fait que telle graine donne telle plante, telle autre graine telle autre plante, mais aucune de nos hypothèses ne se vérifie. Nous affirmons alors : « il

---

<sup>191</sup> Nous reprenons ici une analyse que nous avons développée dans une intervention intitulée « La détermination du concevable », lors des Rencontres de jeunes chercheurs en philosophie des sciences, organisées par la Société de Philosophie des Sciences, les 13 et 14 septembre 2012.

<sup>192</sup> CC II, p. 29.

doit malgré tout y avoir une cause ». S'agit-il d'une hypothèse de 2<sup>e</sup> degré, comme si, après avoir énoncé des hypothèses de 1<sup>er</sup> degré du type « il y a telle ou telle différence qui fait que telle graine donne une rose », on reculait d'un cran et on avançait une hypothèse plus générale « il y a une cause qui fait que... » ? Ce n'est pas le cas. La différence entre les hypothèses et notre affirmation n'est pas une différence de degré ou de niveau, mais une différence de nature. Dans un premier temps, on envisage telle cause possible puis telle autre : c'est en cela qu'ici, on formule des hypothèses. Mais, dans un deuxième temps, comme on l'a déjà dit, on n'envisage pas une possibilité. Qu'il y ait une cause n'est pas une possibilité parmi d'autres mais la seule possibilité, puisque l'on exclut la possibilité qu'il n'y en ait pas. Pour cette raison, il ne s'agit pas de la formulation d'une hypothèse<sup>193</sup>.

L'affirmation « Il doit y avoir une cause » n'est ni une description, ni une hypothèse, mais le plus important, c'est qu'à chaque fois, c'est pour la même raison : cette affirmation est l'exclusion d'une possibilité, de la seule autre possibilité, à savoir qu'il n'y ait pas de cause. Par conséquent, la question est la suivante : de quelle catégorie relève ce genre d'exclusion, si ce n'est pas de la description ou de l'hypothèse ? Selon Wittgenstein, il s'agit d'une règle. On peut comprendre cela tout d'abord en un sens tout à fait prosaïque : dire qu'il doit y avoir une cause, c'est dire qu'il faut continuer à chercher. C'est une règle concernant ce que l'on doit faire, quand on n'a pas trouvé de cause jusque-là, quand on a épuisé les possibilités auxquelles on avait pensé. En même temps, cette règle a une dimension grammaticale au sens où elle opère un partage entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire ici entre ce qui est concevable et ce qui ne l'est pas. Dire que ce n'est pas concevable, c'est rejeter cette affirmation dans le domaine du non-sens. Cela signifie donc qu'avec ce genre d'affirmation « il doit y avoir une cause », « il ne peut pas ne pas y en avoir », nous légiférons, nous déterminons ce qui est concevable et ce qui ne l'est pas, ce qui a du sens et ce qui n'en a pas. De ce point de vue, on peut revenir à une certaine manière d'interpréter ce que Wittgenstein affirmait déjà le *Tractatus*, à savoir que « la loi de causalité n'est pas une loi, mais la forme d'une loi »<sup>194</sup>. Or, comme le souligne Jacques Bouveresse, cela a la conséquence suivante :

En adoptant un principe comme le principe de causalité et d'autres de la même espèce, nous imposons *a priori* une certaine forme aux propositions de la science ; mais cette forme logique

---

<sup>193</sup> On remarquera que, dans un premier temps, il s'agit d'identifier *la* cause, dans un second temps, d'affirmer la nécessité de l'existence d'*une* cause. Dans les deux cas, certes, on dira qu'« il y a une cause », mais dans le premier cas, cela doit être mis en rapport avec l'indication de telle ou telle cause parmi les différentes possibilités, alors que, dans le second cas, cela prend sens par exclusion de l'autre possibilité : qu'il n'y ait pas de cause. Que l'on passe de la détermination de *la* cause à la réaffirmation de l'existence d'*une* cause, quand la détermination a échoué, n'est pas anecdotique : elle montre la différence de nature entre les hypothèses et notre affirmation.

<sup>194</sup> T, 6. 32, p. 105.

devient par le fait une forme sans antithèse : elle n'est pas opposée à d'autres possibles, puisque celles-ci se trouvent du même coup exclues du domaine de ce qui peut être pensé.<sup>195</sup>

Nous ferons un pas supplémentaire. Si une affirmation de ce genre détermine ce qui est concevable et ce qui ne l'est pas, alors elle détermine ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas dans le monde. Non pas ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas de fait, mais ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas comme sorte de choses, d'événements, etc. « Il n'y a pas d'événement sans cause » ne signifie pas que nous n'en avons pas rencontré, mais que cette sorte de choses n'existe pas. De la même manière, « il n'y a pas de rouge verdâtre » ne signifie pas que nous n'en avons pas rencontré, mais que cela n'est pas une couleur ; « il n'y a pas d'échec et mat avec deux pions » ne signifie pas que nous n'avons pas rencontré de tel coup, mais que cela n'est pas un coup au jeu d'échec. On peut donc maintenant dénouer le problème posé, qui concerne la nature de cette affirmation qui à la fois se prononce sur l'existence d'une cause et sur notre manière de considérer les événements. « Il doit y avoir une cause » est une règle grammaticale qui détermine ce qui est concevable, c'est-à-dire ce que l'on trouve dans le monde non pas de fait mais comme sorte de choses et d'événements.

## 6. La protestation au nom de la causalité.

On pourrait soutenir que c'est précisément à cette importance de la causalité que Musil s'attaque. Ce qui va dans ce sens, c'est tout d'abord sa défense du hasard à la manière de Cournot. Dans la mesure où Jacques Bouveresse a parfaitement présenté le rapport de la conception de Musil à celle de Cournot<sup>196</sup>, nous nous contenterons de noter que Musil, comme Wittgenstein, a perçu le caractère de réaction, voire de protestation, qu'on trouve dans « il doit y avoir une cause ». Nous avons déjà cité ce passage de l'essai intitulé « L'Allemand comme symptôme » dans lequel Musil compare le mouvement de l'histoire à celui des nuages. Cela nous avait donné l'occasion de souligner l'importance du hasard non seulement dans les affaires humaines, mais aussi dans les phénomènes naturels. Or, Musil termine ainsi sa comparaison :

---

<sup>195</sup> Jacques BOUVERESSE, « Savoir, croire et agir », *op. cit.*, p. 105.

<sup>196</sup> Cf. « Robert Musil et le problème du déterminisme historique », *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, p. 259-284, paru initialement dans la revue *Austriaca*, 41/1995, p. 73-94. On regardera aussi *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 232 *sq.* Jacques Bouveresse rapproche notamment les considérations de Musil sur la causalité au chapitre 125 du deuxième volume du roman et celles de Cournot dans *L'exposition de la théorie des chances et des probabilités (Œuvres complètes, tome I, Vrin, Paris, 1984, chapitre IV)*. Musil décrit en effet la recherche de causes effectivement dans les mêmes termes que Cournot, au point qu'on peut se demander s'il ne l'a pas lu, directement ou indirectement (sur ce point historique, voir *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, p. 265).

Il en va de même quand un homme flâne dans les rues, attiré tantôt par l'ombre, tantôt par un groupe de passants, tantôt par une bizarre imbrication de façades, et qu'un autre, le croisant « par hasard », lui dit quelque chose qui le fait choisir un itinéraire particulier, de sorte qu'il finit par se retrouver en un lieu inconnu et où il n'avait pas songé à se rendre : là aussi, le moindre pas de ce nouveau trajet est commandé par la nécessité, mais la succession des nécessités particulières n'offre pas de cohérence. Que je me trouve soudain là où je suis est un fait, un résultat ; et le qualifie-t-on de nécessaire – parce que toute chose, en définitive, a ses causes –, cela prend le caractère d'une protestation au nom de la causalité qui restera sans effet, parce que nous ne pourrons jamais la soutenir.<sup>197</sup>

Cette protestation au nom de la causalité est précisément ce qu'examine Wittgenstein. On soulignera néanmoins la différence suivante. Là où Wittgenstein voit dans les succès de la recherche de causes l'origine de cette protestation (au sens où, ayant réussi la plupart du temps à en trouver, nous sommes tentés de dire, quand nous n'en trouvons pas, qu'il doit y en avoir une mais que nous ne la connaissons pas), Musil voit surtout dans cette protestation une exigence que nous ne pouvons pas soutenir ou qui n'a pas de sens si on cherche à la soutenir. C'est ainsi, en effet, que nous pouvons comprendre le passage que cite si souvent Jacques Bouveresse :

Chercher les causes et les origines, c'est comme chercher ses parents : on n'en a d'abord que deux, c'est incontestable ; mais au niveau des grands-parents c'est déjà deux au carré, au niveau des arrière-grands-parents deux au cube, et ainsi de suite selon une progression indubitable dont le résultat singulier est qu'à l'origine des temps il aurait fallu une infinité d'hommes simplement pour en produire un seul d'aujourd'hui. Si flatteur que cela soit, si parfaitement que cela corresponde à l'importance dont chacun se sent revêtu, nos calculs sont aujourd'hui trop précis pour nous permettre de le croire. Il faut donc renoncer, le cœur lourd, à sa série d'ancêtres personnels et admettre qu'on descend communément, par groupes, de « quelque part ». [...] Autrement dit : 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. En science, 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 cause 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. Il apparaît ainsi qu'on peut dire aussi bien foyer que cause ou responsable de la guerre : mais il faut compléter ce mode d'observation par un autre.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 354.

<sup>198</sup> HSQ II, §125, p. 1062-1063.

Le problème selon Musil, ce n'est pas le décalage entre le fait que l'on ne trouve pas de cause et l'exigence réitérée qu'il y en ait une, sous prétexte que nous en avons toujours trouvé, mais le trop grand succès d'une telle exigence, le fait qu'on ne manque pas de causes, bien au contraire. En un sens, pour Musil comme pour Wittgenstein, la recherche de causes est victime de son succès. Pour ce dernier, le succès de cette recherche nous pousse à croire qu'« il y a » nécessairement une cause à découvrir, de sorte qu'il est impossible de ne pas chercher. Pour le premier, le succès de cette recherche nous pousse à continuer à chercher, de sorte qu'il devient paradoxalement absurde de continuer à chercher.

Ainsi, Musil et Wittgenstein voient dans « il doit y avoir une cause » une exigence qui modifie le domaine du concevable, mais, pour Wittgenstein, elle restreint le domaine du concevable, alors que, pour Musil, elle rend surtout nécessaire le passage à un autre mode d'observation qui puisse nous permettre de concevoir la réalité. Il nous semble que ce mode d'observation est ce que Wittgenstein appelle un style de description ou style de pensée :

Les physiciens se réfèrent aux lois de causalité dans les préfaces, mais ils ne les mentionnent plus jamais ensuite. Ils ne peuvent déduire leurs axiomes de la causalité mais estiment qu'on peut parfois le faire. Il n'y a rien d'extraordinaire à cela, mais ils ne rêvent jamais de causalité en ce sens. Pourtant, d'une autre façon, la causalité est au fondement de ce qu'ils font. Elle constitue véritablement une description du style de leurs recherches. La causalité joue chez le physicien le rôle d'un style de pensée.<sup>199</sup>

Si la causalité est importante pour les physiciens, c'est parce qu'elle est « le fondement de ce qu'ils font », non pas parce qu'ils pourraient en déduire leurs axiomes, voire l'ensemble des connaissances qu'ils ont établies, mais parce qu'elle est le style de leur connaissance, ou, pour le dire dans des termes qui prêtent moins à objection, la forme de leur description du monde. Selon Musil, c'est un tel style de description qu'il nous abandonner<sup>200</sup>.

En même temps, on remarquera que Musil lui-même a du mal à abandonner ce mode d'observation. On pourrait en effet tempérer les affirmations fortement théoriques de *L'Homme sans qualités* avec une ébauche de nouvelle qu'on trouve dans les *Proses éparses* et qui n'a pas prétention à statuer sur la causalité et pourtant en montre le caractère fondamental. Nous

---

<sup>199</sup> CC I, p. 116.

<sup>200</sup> L'autre mode d'observation en question est celui de la fonction. Il nous semble en outre qu'il considère les probabilités comme un style nouveau de description, bien que la question de la causalité se pose inévitablement lors de l'apparition d'irrégularités statistiques : elles semblent être l'indice d'une cause que l'on n'avait pas décelée jusque-là. Encore un autre style de description de la réalité réside dans la littérature : Musil insiste à maintes reprises sur le fait que la littérature n'est pas là pour décrire les causes à l'œuvre dans les histoires qu'elle raconte (même si ces causes peuvent être mentionnées), mais pour comprendre les motifs.

pensons à celle intitulée « Le pays au-dessus du pôle Sud », dont le point de départ est la rencontre entre le narrateur et un ami scientifique, « peu de jour après le passage manqué de la comète de Halley dans la sphère d'influence de la terre »<sup>201</sup>. C'est là précisément le type d'exemple cité de Wittgenstein. Tout l'intérêt de ce texte réside dans la description de la recherche, par l'ami du narrateur, de l'erreur qui a conduit à prédire le passage de la comète de Halley. Après avoir refait les calculs devant le narrateur, ce dernier vérifiant leur exactitude, son ami expose ainsi sa théorie :

[...] les lois fondamentales de l'astronomie peuvent-elles être fausses ? Nous nous regardâmes un instant. S'il était agi de logique, d'économie politique, de théologie, pis encore : d'esthétique à base de psychologie expérimentale, nous aurions pu avoir un instant d'hésitation ; mais à l'égard de cette science vénérable, fondée sur les mathématiques et la physique ? Non ! Si donc les déductions des astronomes étaient justes, d'où provenait leur mortifiante erreur de tir ? Il n'y a pas trente-six solutions : si la déduction est juste et le résultat faux, l'erreur doit être dans les prémisses. Mais les prémisses, d'abord, concernent les lois qui régissent l'interaction des corps célestes et notamment de leurs mouvements – or, nous avons exclu tout doute sur ce point ; ensuite, elles impliquent des hypothèses sur la grandeur et la distance entre elles des planètes qui entrent en considération pour le calcul de n'importe quel cas, hypothèses qui, à leur tour, dépendent du calcul des lois des mouvements, de sorte que l'erreur ne peut se cacher là non plus... mais où donc, où donc ?<sup>202</sup>

Et la réponse bien évidemment est celle que l'on attend : « [...] il faut admettre l'existence, à proximité de la terre, d'un corps céleste dont nous ne savons encore rien, à quelques millions de kilomètres seulement de nous ! »<sup>203</sup>. Il est vrai que ce texte a été rédigé bien avant *L'Homme sans qualités*, mais ce serait manquer l'essentiel que d'attribuer la différence entre les deux à une évolution de la pensée de Musil. Il nous semble beaucoup plus probable que Musil, dans les passages de *L'Homme sans qualités* qui portent sur la causalité, tient le genre de propos que les physiciens tiennent dans leur préface, bien qu'il soit critique, alors que, dans son ébauche de nouvelle, il décrit leur pratique réelle et leur style de pensée. On y trouve même la description précise de la justification de la postulation de l'existence d'une planète :

Pour finir, nous obtînmes de vastes systèmes d'équations différentielles qui nous donnaient aussi bien les orbites exactes que celles, mal calculées, de la terre et de la comète ; il me montra

---

<sup>201</sup> PE, p. 158.

<sup>202</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>203</sup> *Id.*, p. 162.

comment une transformation complexe permettait aux deux systèmes de se convertir, si... l'on introduisait dans les calculs antérieurs, fautifs, une constante, ainsi qu'une variable soumise à des lois déterminées ; ces deux grandeurs ne pouvant être, au vu de la situation d'ensemble, que la masse constante et l'éloignement variable d'une planète inconnue, non incluse jusqu'alors dans les calculs.<sup>204</sup>

On distinguera donc le propos de Musil sur la causalité et la présence implicite de celle-ci dans les histoires qu'il raconte, et notamment dans celle qui prend pour point de départ une erreur astronomique : c'est dans ce dernier cas, nous semble-t-il, que se montre l'attachement de Musil lui-même pour la recherche d'une cause.

### 7. Nécessité d'une cause, nécessité de l'effet.

La première conséquence de la propension à rechercher des causes est la restriction du concevable : il ne peut pas ne pas y avoir de cause. Mais cela a une deuxième conséquence : que les événements aient nécessairement des causes se transforme parfois en l'idée qu'ils sont nécessaires en vertu de leurs causes. Cela se voit notamment dans les jugements rétrospectifs qui, selon Wittgenstein, sont induits par l'adoption du point de vue causal :

Ce qu'il y a de fourvoyant dans le point de vue de la causalité, c'est qu'il conduit à dire : « Bien entendu, cela devait arriver ainsi. » Alors qu'on devrait penser : cela peut être arrivé *ainsi*, ou de quantité d'autres façons.<sup>205</sup>

En un sens, c'est ce qu'exprime Musil dans l'essai intitulé « L'Europe désemparé »<sup>206</sup> :

Je ne veux pas faire de philosophie, Dieu m'en garde, en des temps aussi graves ; mais je ne peux m'empêcher de penser à l'homme fameux qui passe sous le fameux toit dont une tuile se détache. Était-ce une nécessité ? Sûrement oui et sûrement non. Que la fameuse tuile se soit détachée et que le fameux homme soit passé, voilà qui, sans nul doute [...] a un lien avec la loi et la nécessité ; mais que ces deux faits se soient produits au même moment n'en a aucun, à moins de croire au bon Dieu ou au règne, dans l'histoire, d'une raison plus puissante encore.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> RM, p. 98.

<sup>206</sup> Cf. l'analyse de ce passage par J. Bouveresse, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, p. 272-278.

<sup>207</sup> E, « L'Europe désemparée, ou : Petit voyage du coq à l'âne », p. 137.

Il peut sembler paradoxal de citer ce passage pour illustrer l'idée d'une nécessité de l'effet en vertu de la cause. Mais ce que montre Musil, c'est que, dans le cas du hasard, il n'y a précisément pas de cause à la jonction des deux séries causales qui permette de dire que ce qui s'est produit et a les apparences du hasard est en réalité nécessaire. Autrement dit, dans sa perspective, découvrir la cause d'un événement relevant en apparence du hasard, c'est découvrir ce qui rend nécessaire cet événement.

Avant de revenir précisément sur cette idée de la nécessitation de l'effet par la cause, on soulignera tout d'abord qu'en réalité, elle est tout à fait distincte de celle de la nécessité d'une cause. Il y a, d'un côté, la question de savoir si le rapport entre la cause et l'effet est nécessaire, et, de l'autre, celle de savoir s'il y a nécessairement une cause à ce qui se produit. On présente parfois les choses ainsi : dans le premier cas, on va de la cause à l'effet, dans le deuxième cas, on remonte de l'effet à la cause, mais dans les deux cas, au fond, la question porterait sur le rapport de nécessité entre les deux, la nécessité ne faisant que changer de sens, de direction. En réalité, les deux problèmes ne sont ni solidaires ni symétriques, ce ne sont pas l'envers et l'endroit d'un problème plus général, celui du rapport entre causalité et nécessité.

Ils ne sont pas solidaires au sens où la réponse à l'une des deux questions n'implique aucune réponse quant à l'autre<sup>208</sup>. Affirmer, par exemple, que le rapport entre la cause et l'effet est nécessaire n'implique pas que ce qui se produit ait nécessairement une cause. La seule chose que l'on peut dire, c'est : *si* ce qui se produit a une cause, alors le rapport entre cette cause et ce qui se produit est nécessaire. Inversement, affirmer que ce qui se produit a nécessairement une cause n'implique pas que le rapport entre cette cause et cet effet soit nécessaire : on peut très bien considérer, comme dans les théories probabilistes de la causalité, que, au moins dans certains cas, la cause ne fait qu'augmenter la probabilité de son effet.

Mais le plus important, c'est le fait que les deux problèmes ne sont pas non plus symétriques. Plus précisément, la question de la nécessité ne se pose pas du tout de la même manière dans les deux cas. Dans le premier cas, on se demande si, dans un rapport de cause à effet, la cause rend l'effet nécessaire. Mais, dans le deuxième cas, on se demande si, telle ou telle chose se produisant, il existe nécessairement une cause à cela. Dans ce cas, la nécessité est celle de « l'existence » d'une cause (par opposition avec le fait qu'il n'y en aurait pas) et de l'existence d'« une » cause (par opposition avec l'identification de la cause en question). Ainsi, dans le premier cas, on dispose de la cause et de l'effet (et on se demande si ce rapport de cause à effet est un rapport de nécessité), alors que, dans le deuxième cas, on ne dispose pas de « la » cause, mais on dit que, nécessairement, il en existe « une », indéterminée. En réalité, on ne dispose pas

---

<sup>208</sup> G. E. M. ANSCOMBE, *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford, Blackwell, 1981, p. 151.



non plus de l'effet. Ou plutôt, se demander si ce qui se produit a nécessairement une cause, c'est justement se demander si l'on doit considérer ce qui se produit comme l'effet d'une cause. La vraie différence entre les deux questions classiques est donc la suivante : dans le premier cas, la question est celle du rapport de nécessité entre la cause et l'effet, alors que, dans le second cas, la question est celle de la nécessité de considérer ce qui se produit en termes de cause et d'effet.

Maintenant, y a-t-il une nécessitation de l'effet par la cause ? Dans le *Tractatus*, Wittgenstein reprend de Mach l'idée qu'il n'y a de nécessité que logique et que l'existence de liens causaux est un préjugé. Mais ce qu'il critique précisément, c'est l'assimilation de la causalité à une consécution logique entre deux événements, à une relation nécessaire entre deux événements. Or, il est intéressant de constater que cette critique ne le conduit pas pour autant à l'extrême inverse selon lequel il n'y a pas de causalité, qu'il ne s'agirait en réalité que de la concomitance de deux événements. Les *Leçons sur l'esthétique* font même le lien entre l'idée d'une liaison nécessaire assimilée à un « supermécanisme » et la critique de toute liaison au profit de simples concomitances :

Si on nous dit : « Pouvons-nous être immédiatement conscients de la cause ? », la première idée qui nous vient n'est pas celle de la statistique [(comme dans « la cause de l'augmentation du chômage ») – R.], mais celle de repérer un mécanisme. A-t-on assez souvent dit que si quelque chose est causé par quelque chose d'autre, c'est purement affaire de concomitance ! – N'est-ce pas très curieux ? Très curieux. Quand vous dites « il y a là seulement concomitance », cela montre que vous pensez qu'il peut y avoir quelque chose d'autre. Cela pourrait être une proposition empirique, mais je ne sais pas alors ce qu'elle serait. Parler ainsi montre que vous avez connaissance de quelque chose de différent, c'est-à-dire : la liaison. Que rejettent-ils quand ils disent : « Il n'y a pas de liaison nécessaire » ?<sup>209</sup>

Ce que Wittgenstein conteste, c'est tout autant l'assimilation de la liaison causale à une liaison nécessaire que sa réduction à une pure concomitance, et ce qu'il souligne, c'est la solidarité de ces deux confusions. L'enjeu de cette résistance à cette double réduction, c'est le rapport de la liaison causale aux modalités. Dans le premier cas, il n'y a qu'une seule liaison possible entre deux événements, donc une liaison nécessaire ; dans le second cas, il n'y a qu'une concomitance entre ces deux événements, mais pas de causalité. Or, ce que Wittgenstein soutient, c'est que la liaison causale est bien une liaison (et non une fiction recouvrant une simple concomitance) mais une liaison possible entre deux événements (et non une liaison nécessaire).

---

<sup>209</sup> LC, p. 40-41.

## 8. Conclusion : loi, cause et sens du possible.

Nous avons souligné combien, du point de vue de l'homme du possible, les lois établies dans les sciences de la nature ont un rapport ambivalent au possible : d'un côté, une fois établies, elles permettent de traiter tout cas concevable, mais, d'un autre côté, leur fonction est bien d'indiquer, pour chaque cas concevable, ce qui se produira. Cela signifie précisément qu'elles permettent d'indiquer, de sélectionner une possibilité parmi d'autres, et d'affirmer que c'est là ce qui se produira. Le sens du possible s'oppose ainsi à la construction de prédictions en ce qu'il n'est justement pas l'indication de ce qui se produira, ni même l'indication de ce qui se produirait si l'on se trouvait dans telle autre situation, mais l'imagination de ce qui pourrait se produire, voire tout aussi bien se produire. Dans le premier cas, le lien entre la situation imaginée et ce que l'on imagine en sortir n'est que possible, au mieux probable ; dans le second, est affirmé qu'il n'y a pas de lien particulier entre les deux. Le sens du possible ne s'exprime pas seulement dans des prédictions marquées par un degré moindre de probabilité, mais dans l'affirmation, parfois, de la contingence du lien de ce qui se produit. On comprend alors l'importance qu'on doit accorder à la question de la causalité dans ce cas particulier où une prédiction ne se vérifie pas. La réaction « il doit y avoir une cause » exprime l'attachement à la loi adoptée et à la possibilité indiquée comme ce qui se produira : c'est là ce qui doit se produire, sauf si quelque chose intervient pour l'empêcher ou produire un autre effet.

## CHAPITRE 5 : LA FORMULATION D'HYPOTHESES.

Après avoir insisté dans le chapitre précédent sur tout ce qui contribue, avec les lois de la nature, à restreindre le domaine du concevable, nous aimerions dans ce dernier chapitre élargir la réflexion à la formulation d'hypothèses. Nous partirons de l'attachement de Musil à la causalité – alors même que nous en avons examiné la critique –, pour expliquer l'importance qu'il accorde à l'idée d'hypothèses possibles, au sens de nécessairement plurielles.

### 1. Le retour de la causalité : la critique de Mach.

Nous avons déjà tempéré la critique de Musil à l'égard de la causalité, en examinant la nouvelle dans laquelle il décrit la recherche d'une cause au passage manqué de la comète de Halley. Nous pouvons maintenant rappeler de manière plus générale qu'un des buts avoués de sa thèse sur Mach était de défendre une partie des concepts que ce dernier avait attaqués, dont celui de causalité. Il est vrai que Musil en reprend en bonne partie la critique : dans la mesure où la recherche de causes soit se termine en Dieu soit ne se termine pas, il est nécessaire de lui substituer la recherche de fonctions<sup>210</sup>. Pourtant, on notera, d'une part, que, dans le roman, Musil ne dit pas que la recherche de fonctions doit être substituée à celle de causes, mais que cette dernière doit être reléguée à l'arrière-plan et que la première doit la compléter quand on sort des situations ordinaires. D'autre part, si Musil dit bien dans sa thèse sur Mach que le concept de fonction est de fait bien souvent substitué à celui de causalité, il n'en tire pas la conclusion que ce dernier doit être abandonné. Bien au contraire, un des traits marquants de sa thèse, c'est une certaine défense de ce concept ou, en tout cas, la défense de la part de vérité qu'on trouve dans le point de vue assez traditionnel dont Musil trouve une expression chez Helmholtz :

Les causes les plus proches que nous attribuons aux phénomènes naturels peuvent être elles-mêmes invariables ou variables ; dans ce dernier cas, le même principe nous ordonne de rechercher les autres causes de ces modifications jusqu'à ce que nous parvenions aux causes ultimes qui agissent selon une loi invariable et qui donc provoquent à chaque fois dans les mêmes

---

<sup>210</sup> Dans sa thèse sur Mach, Musil donne la définition courante de la fonction : « Si l'on demande encore ce que sont en fait les relations fonctionnelles, on nous donnera la réponse que nous connaissons déjà : ce sont celles qui expriment la dépendance quantitative réciproque des éléments de détermination mesurable des phénomènes ; pour leur explication, nous sommes renvoyés aux équations de la physique » (EDM, 4<sup>e</sup> partie, p. 110).

circonstances extérieures les mêmes effets. Le but final des sciences de la nature est donc de découvrir les causes invariables des faits naturels.<sup>211</sup>

Il est clair que Musil ne peut accepter certains éléments de cette conception traditionnelle, notamment l'idée que l'on puisse parvenir à des causes ultimes ou encore l'idée que ces causes produiraient dans les mêmes circonstances les mêmes effets. Sur ce dernier point, quand, après avoir cité Helmholtz, il résume les objections de Mach à l'égard de la conception traditionnelle, il est en bonne partie en accord avec certaines d'entre elles, à savoir que le principe « même cause, même effet » est une abstraction<sup>212</sup>, que la cause n'est que le complément d'un complexe de faits déterminant l'effet<sup>213</sup>, ou encore que la causalité n'est qu'une relation parmi de multiples relations<sup>214</sup>. Mais alors, comment peut-il malgré tout défendre en partie le concept de causalité s'il accepte ces trois premières objections de Mach ? Que peut-il bien garder de la conception traditionnelle de la causalité ? La différence se fait au niveau de la quatrième et dernière objection de Mach :

Les relations auxquelles on est conduit par un traitement exact de ce genre [le système d'équations différentielles simultanées] sont, au contraire des caractéristiques de la relation causale, réversibles et n'expriment pas de caractères successifs. Ainsi, dans l'exemple qui vient d'être donné, lorsqu'on ne tient compte que de la relation directe entre masses et corps, cette relation est exprimée par une équation et chaque élément se manifeste comme fonction de l'autre. Cause et effet seraient dans un tel cas interchangeables, donc nullement caractérisés comme cause et effet.<sup>215</sup>

Ce que Musil remet en cause, c'est l'usage par Mach d'une caractéristique des relations, leur réversibilité, pour disqualifier le concept de causalité. Certes, dans une équation, il y a réversibilité des relations, de sorte qu'une équation n'exprime pas en elle-même des rapports de succession et encore moins des rapports de causalité : la cause et l'effet sont interchangeables. Tout en acceptant cela, Musil souligne qu'il y a, de fait, dans la réalité, des rapports de succession qui ne sont pas réversibles :

---

<sup>211</sup> Heinrich HELMHOLTZ, *Über die Erhaltung der Kraft, Eine physikalische Abhandlung*, Berlin, G. Reimer, 1847, p. 2-3. Cité dans EDM, 4<sup>e</sup> partie, p. 105.

<sup>212</sup> EDM, 4<sup>e</sup> partie, p. 105-106 : « [...] Mach objecte à cela que les mêmes effets présumés provoqués par les mêmes circonstances n'existent que de manière abstraite, c'est-à-dire qu'il faut pour cela négliger d'autres aspects des faits, tandis que l'on ne trouve pas dans la réalité de répétition exacte des mêmes faits. »

<sup>213</sup> *Id.*, p. 106 : « Nous trouvons cependant une signification partielle de cette objection dans l'affirmation selon laquelle le discours sur la cause et l'effet repose sur une observation inexacte, parce qu'une analyse plus précise révèle que la prétendue cause n'est jamais que le complément d'un complexe de faits qui détermine l'effet prétendu. »

<sup>214</sup> *Id.*, p. 107.

<sup>215</sup> *Ibid.*

La même chose vaut également pour le second concept fondamental attaqué, celui de la causalité ; les faits eux-mêmes nous y renvoient aussi. Par exemple, l'équation concernée associe une certaine quantité de travail de manière purement fonctionnelle à une quantité de chaleur donnée ; un fait subsiste cependant que n'exprime certes pas l'équation, mais qui fait partie de sa discussion : la friction engendre de la chaleur, mais la chaleur n'engendre pas de friction, sinon par une tout autre voie, indirecte. Présupposer que tous ces rapports unilatéraux puissent se transformer en rapports simultanés et réversibles n'est pour le moment qu'un conte merveilleux ; même si ces relations, examinées avec précision, devaient être telles que les suppose Mach dans l'exemple du coup de feu, cela n'exclurait pas encore que des relations causales existent entre les éléments de ces processus qui ne se trouvent pas immédiatement voisins. C'est le fait de l'élaboration de la causalité.<sup>216</sup>

Certes, l'équation mettant en rapport une quantité de travail avec une quantité de chaleur n'exprime pas de rapport de succession et de causalité entre ces deux quantités, mais cela n'empêche pas qu'on puisse relever un fait : le travail engendre de la chaleur alors que l'inverse n'est pas le cas, ou en tout cas, pas directement. La réversibilité du rapport entre travail et chaleur n'est donc valable que dans l'équation et l'observation fournit des faits qui montrent que le concept de causalité n'est pas arbitraire, mais a un « fondement réel »<sup>217</sup>. Non seulement la réalité se prête à son usage mais aussi certains faits nous invitent à l'élaborer :

Dans le fleuve général des phénomènes, on trouve également des points d'appui très précis permettant l'élaboration de certains concepts, « parfaitement contrôlables par les expériences », puisqu'ils reposent sur leur fondement (*AS*, préface). Pour rester dans la parabole d'Héraclite : le fleuve des phénomènes manifeste diverses particularités du courant qui font admettre une structure solide donnant une certaine orientation, même si cette structure n'est pas directement visible.<sup>218</sup>

Ainsi, Musil suit Mach sur un certain nombre de critiques concernant le concept de causalité, mais il ne conclut certainement pas de la détermination réversible des variables à la nécessité de se passer du concept de causalité.

---

<sup>216</sup> *Id.*, p. 124.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> *Id.*, p. 125.

## 2. La défense de la valeur explicative des théories.

En plus de décrire la recherche d'une cause et de défendre du concept de causalité contre des attaques trop radicales, Musil défend la valeur explicative des théories. Dans la troisième partie de sa thèse, il défend contre Mach l'idée qu'il y a une valeur explicative des théories scientifiques et il présente la position de celui dont il évalue les thèses comme un rétrécissement de l'idéal de connaissance :

Nous allons commenter de ce point de vue deux attitudes intellectuelles de Mach, sa prise de position contre ce qu'on appelle la physique mécanique et sa critique de certains concepts relevant de la physique ; ces théories reposent sur des fondements mécaniques et leurs concepts n'ont, selon Mach, aucune valeur autonome, aucune valeur explicative : ils n'existent, dans une certaine mesure, qu'en tant que représentants indifférents économiques des faits, comme cela a été expliqué plus haut. [...] l'attitude de Mach implique une limitation de l'idéal de connaissance en ce sens que ce qui passait jusque-là pour une fin est réduit au rang de simple moyen.<sup>219</sup>

Il est intéressant de constater que Musil replace la position de Mach, son rétrécissement de l'idéal de connaissance, dans une certaine histoire de la physique<sup>220</sup>. Dans cette histoire, à l'exception, peut-être, de Newton, dont Musil fait une analyse plutôt nuancée, une majorité de physiciens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles serait occupée « à l'élaboration intellectuelle de ces processus situés derrière les phénomènes, ceux-ci devant expliquer ceux-là »<sup>221</sup>, alors qu'au 19<sup>e</sup>, une nouvelle lignée de physiciens, notamment Kirchhoff, Maxwell, Hertz et Mach, chercherait à mettre en avant la description au détriment de l'explication, suite aux déceptions liées à la multiplication des théories explicatives :

D'une part, les espoirs mis dans de telles théories en furent diminués et la lucidité accrue sur leur faiblesse fondamentale, sur le caractère lui-même non expliqué des concepts de force, de matière et de mouvement qui leur servaient à expliquer tout le reste ; d'autre part, on était tenté, considérant rétrospectivement la possibilité de l'élaboration mathématique comme le facteur historiquement décisif, de faire prévaloir à la place de la valeur explicative le seul facteur d'économie qu'elle représente en effet.<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> EDM, 3<sup>e</sup> partie, p. 82.

<sup>220</sup> *Id.*, p. 82-85.

<sup>221</sup> *Id.*, p. 84.

<sup>222</sup> *Id.*, p. 85.

Musil ne fait preuve d'aucune originalité : une telle manière de présenter l'histoire des sciences de la nature est assez commune à l'époque. Un exemple pourrait être celui de Boltzmann, dont l'intérêt tient à ce que non seulement il a esquissé, dans certains de ses essais<sup>223</sup>, une histoire de la science qui dégage à peu près les mêmes articulations, notamment l'importance de la lignée de physiciens critiques de la formulation d'hypothèses explicatives (Kirchhoff, Maxwell, Hertz), mais en plus il a dû défendre son hypothèse de l'atomisme en particulier et la formulation d'hypothèses en général.

Mais, en quoi précisément y a-t-il un rétrécissement de l'idéal de connaissance ? Selon Musil, les théories explicatives ou hypothèses sont considérées par Mach comme des descriptions indirectes, c'est-à-dire comme l'usage de descriptions directes de phénomènes connus pour décrire indirectement des phénomènes encore inconnus. S'il y a rétrécissement de l'idéal de connaissance, cela tient à ce que, pour Mach, « il est toujours préférable, dès que l'on peut se passer des services heuristiques de l'hypothèse, de remplacer la description indirecte par la description directe »<sup>224</sup>. Autrement dit :

Mach considère le but initial de la physique mécanique comme inaccessible en même temps qu'inutile, si bien que, dans ses structures théoriques, il ne subsiste comme élément digne d'être pris en considération que la possibilité de s'adapter économiquement à la présentation des phénomènes.<sup>225</sup>

Pour Musil au contraire, l'établissement de théories explicatives n'est pas seulement utile : c'est le but de la physique. Or, ce but est accessible, même si la multiplication des théories et leur confrontation peuvent donner l'impression du contraire. Il est vrai que Musil reprend le constat de Mach selon lequel toutes les tentatives pour établir de telles théories sont des échecs. En même temps, il se demande ce que cela peut bien prouver. Dans un premier temps, il semble en effet aller dans le sens des conclusions de Mach :

Qu'est-ce qui est prouvé ? Que certains concepts de la physique doivent une part essentielle de leur contenu à la seule expérience, ce qui est une évidence. [...] Il est prouvé en outre que des

---

<sup>223</sup> Ludwig BOLTZMANN, *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, tr. angl. P. Foulkes, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1974, « On the Methods of Theoretical Physics », p. 5-12, notamment p. 8-11 ; « On the Development of the Methods of Theoretical Physics in Recent Times », p. 77-100, notamment p. 80-91.

<sup>224</sup> EDM, 3<sup>e</sup> partie, p. 91. Le passage des *Conférences scientifiques populaires* auquel Musil se réfère est le suivant : « Il apparaît de telles considérations qu'il est non seulement recommandé, mais même nécessaire, avec toute la reconnaissance qui est due à l'aide des idées théorétiques dans la recherche, de substituer aux descriptions indirectes, progressivement, au fur et à mesure que les nouveaux faits deviennent familiers, des descriptions *directes* qui ne contiennent rien qui soit inessentiel et qui s'en tiennent à une appréhension abstraite des faits. » (Ernst MACH, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, *op. cit.*, p. 263-4, notre traduction).

<sup>225</sup> *Id.*, p. 92.

tentatives pour assurer à certains concepts de la physique une signification qui doit certes être aussi déduite des expériences (étant, en ce sens, leur représentant), qui cependant n'exprime pas seulement les expériences, mais précisément aussi ce qui en a été déduit (et qui, comme l'espace absolu lui-même ne relève pas nécessairement de l'expérience sensorielle directe), il est donc prouvé que ces tentatives ont échoué.<sup>226</sup>

Ces deux conséquences sont acceptables aux yeux de Musil dans la mesure où elles sont liées à l'exigence d'adaptation à l'expérience et de prudence dans la construction de théories sur la base des faits. En même temps, il discerne dans ces deux conséquences une tendance qui est beaucoup plus contestable, au sens où un constat (l'échec des tentatives pour formuler de telles théories) est transformé en une impossibilité :

C'est cependant ce qui n'est pas encore prouvé, même si l'on établit les frontières avec les intentions les plus conciliantes. Car les difficultés et les échecs réels ne sont pas des impossibilités ; sur la base d'expériences plus accomplies, ces mêmes tentatives pourraient être reprises et menées à bien. [...] Le conseil donné, simplement parce que des expériences antérieures ont échoué, de considérer comme absurdes toutes les tentatives futures, n'est pas justifié scientifiquement.<sup>227</sup>

Pour Musil, il n'est pas impossible de donner aux concepts un contenu qui ne se réduit pas à ce que l'on trouve dans l'expérience, et surtout de formuler des théories et des hypothèses qui ne sont pas simplement la description des phénomènes mais leur explication.

### **3. L'espace des théories possibles.**

Cela signifie-t-il que Musil pense possible que la physique trouve la « bonne » théorie, malgré les échecs des tentatives passées ? Nous pensons que ce n'est pas le cas, comme le montre son attention à certains passages de Mach qu'il qualifie d'importants :

Le plus important est assurément la démonstration que l'on retrouve en plusieurs endroits selon laquelle un seul et même groupe de faits peut fort bien s'expliquer par des présupposés

---

<sup>226</sup> *Id.*, p. 99.

<sup>227</sup> *Id.*, p. 101-102.



d'images hypothétiques différents, voire contradictoires si bien que, placé devant de telles hypothèses, on ne peut absolument pas conclure au vrai ou au faux.<sup>228</sup>

Si l'on ne peut pas conclure au vrai ou au faux concernant telle ou telle hypothèse, ce n'est pas par impuissance ou par défaut, mais en vertu des hypothèses elles-mêmes, de leur nature : elles ne sont pas des descriptions des phénomènes dont on peut se demander si elles sont vraies ou fausses. Par conséquent, pour Musil, le but de la physique n'est ni d'établir la bonne ou la vraie théorie, distincte de la description des faits, puisqu'on peut expliquer un même groupe de faits par plusieurs théories, ni de réduire ces théories à des descriptions de faits, puisqu'elles en sont bien distinctes et que leur fonction est d'expliquer les faits. Cette double démarcation met donc en évidence un « espace libre au-delà du vrai et du faux où se meuvent les différences des théories simples et pesantes, claires et impénétrables et d'autres analogues que l'on utilise de manière avantageuse »<sup>229</sup>.

On pourrait objecter à Musil que cet espace n'est pas si « libre », que toutes les théories possibles ne se valent pas. Tout d'abord, son usage de critères comme ceux de la simplicité, de la clarté ou encore de l'avantage, montre qu'on peut et qu'on doit hiérarchiser les différentes hypothèses possibles. Ensuite, il prolonge ce passage en soulignant que, dans cet espace, « Mach exige d'abord la parfaite clarté et ensuite seulement l'ordre économique »<sup>230</sup>. En ce sens, Musil accorde bien une importance au principe d'économie de Mach. Mais on pourrait tout aussi bien souligner qu'il ne lui accorde pas autant d'importance que Mach, que cette exigence n'est pas celle de « ne se laisser vraiment guider, lors du choix des hypothèses, que par leur faculté à servir un but (pour une description des phénomènes) »<sup>231</sup>. Les hypothèses ne servent pas exclusivement ni même prioritairement la description des phénomènes : leur fonction est d'en proposer une explication. Il nous semble donc que le but de Musil est bien de défendre cet espace des théories possibles contre un usage trop restrictif du principe d'économie. Nous touchons là un point essentiel dans la détermination de ce qui, dans la science, renvoie au sens du possible : la formulation d'hypothèses et de théories, qui sont nécessairement distinctes des descriptions et ne sont pas soumises au vrai et au faux, ne sont un modèle pour le sens du possible que si on les défend contre un usage trop restrictif du principe d'économie.

De ce point de vue, la position de Musil semble assez proche de celle de Wittgenstein. On l'a vu, ce dernier insiste lui aussi déjà sur la spécificité des lois de la nature, ou hypothèses, par rapport à la description des phénomènes. Plus précisément, la différence entre hypothèse et

---

<sup>228</sup> *Id.*, p. 86.

<sup>229</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 79.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> *Id.*, p. 87.

description est une différence non pas de degré mais de nature. Il est vrai qu'en un sens, une hypothèse est bien une description indirecte des faits. Mais si elle est indirecte, c'est au sens où elle se rapporte à la réalité au moyen ou par l'intermédiaire de descriptions directes (description des faits observés et prédictions), et non au sens où elle serait une description de faits d'un domaine précis utilisée par analogie dans un autre domaine, comme c'est le cas chez Mach. La conséquence, c'est que les hypothèses ne sont pas concernées par le vrai et le faux :

La physique construit un système d'hypothèses sous les espèces d'un système d'équations. Les équations de la physique ne peuvent être ni vraies ni fausses. Ne sont vrais ou faux que les constats fournis par la vérification, c'est-à-dire les énoncés phénoménologiques.<sup>232</sup>

Il y a déjà, au niveau des équations qui permettent de rendre compte des faits observés et de construire des prédictions, un « espace libre au-delà du vrai et du faux », celui dont parle Musil à propos des hypothèses en général. La distinction entre hypothèse et description susceptible d'être vraie ou fautive est d'autant plus marquée que Wittgenstein souligne l'importance d'un élément de liberté non seulement dans la conservation ou l'abandon des hypothèses, mais aussi dans leur formation. Comme le résume Waismann :

Une hypothèse n'est certainement pas le portrait craché ou l'imitation servile de l'expérience. En elle il y a quelque chose de l'audacieuse inventivité des mathématiques, cette « libre création de notre esprit ».<sup>233</sup>

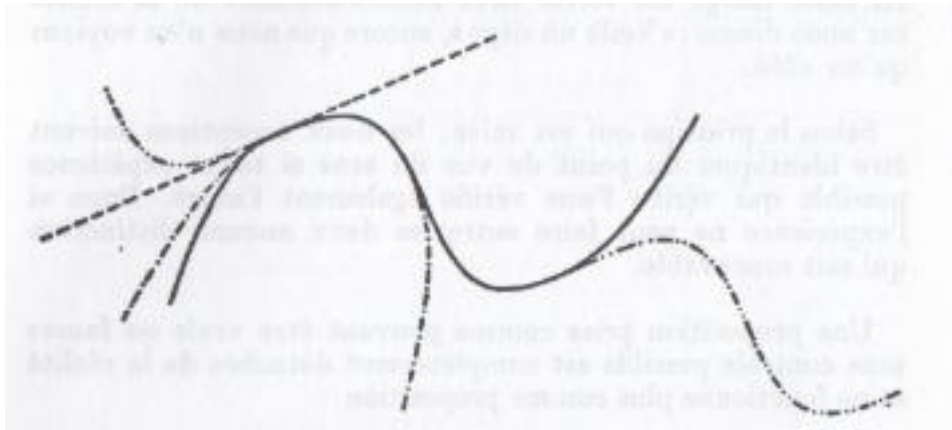
C'est ainsi qu'on peut formuler plusieurs systèmes d'équations et systèmes d'hypothèses pour un même groupe d'expériences déjà réalisées. Mais là encore, comme chez Musil, il est possible et nécessaire de hiérarchiser ces différentes possibilités, le choix de l'hypothèse reposant sur l'induction, c'est-à-dire sur un principe d'économie :

Mon expérience témoigne de ce que *cette* hypothèse pourra la représenter, elle et l'expérience ultérieure, de façon *simple*. Devient-il manifeste qu'une hypothèse autre représente plus simplement le matériel d'expérience, c'est la méthode plus simple que je choisis. Le choix de la représentation est un processus qui repose sur ce qu'on appelle l'induction (mais qui n'est pas l'induction mathématique).

---

<sup>232</sup> WCV, 22 mars 1930, p. 74.

<sup>233</sup> Friedrich WAISMANN, « Hypotheses », *op. cit.*, p. 52-53, notre traduction.



On pourrait essayer de représenter ainsi, par différentes courbes, le développement d'une expérience se représentant par le développement d'une courbe, selon ce qui nous est connu de son développement effectif.

La ligne ——— est le développement effectif, dans la mesure en tout cas où il a été observé. Les lignes — — —, —.—.—.—, —.—.—.—, représentent des essais de représentation à l'origine desquels se trouve une partie plus ou moins grande de l'ensemble du matériel provenant de l'observation. [...] L'induction est un processus régi par le principe d'économie.<sup>234</sup>

On peut formuler plusieurs équations possibles pour un même matériel d'expérience. Mais, à la différence de Musil, Wittgenstein n'émet pas de réserve au fait que ce qui permet de choisir les hypothèses, c'est l'induction ou principe d'économie, c'est-à-dire le critère de la simplicité, ou encore de la probabilité ou du caractère avantageux de l'hypothèse. D'emblée les différentes possibilités sont pondérées en fonction de leur simplicité, de leur probabilité ou encore de leur caractère avantageux.

#### 4. Le renouvellement des hypothèses et le scepticisme.

S'il y a une parenté de la formulation d'hypothèses avec le sens du possible, cela tient donc à ce qu'il s'agit d'essayer des hypothèses permettant de représenter les faits observés et les expériences ultérieures. Ici, essayer ne signifie pas qu'il y a incertitude dans leur formulation. Wittgenstein souligne en effet :

On avait toujours cru auparavant que l'hypothèse était une proposition, dont la vérité serait simplement moins fermement établie. On pensait : avec l'hypothèse nous n'avons pas encore

<sup>234</sup> RqP, §226-227, p. 270-271.

examiné tous les cas, nous sommes donc moins sûrs de leur vérité, tout comme si le critère décisif était, pour ainsi dire, un critère *historique*. Mais selon ma conception, l'hypothèse est d'entrée de jeu une structure grammaticale toute autre.<sup>235</sup>

L'hypothèse a une structure grammaticale autre : « elle ne résulte d'aucune proposition singulière, ni d'aucun ensemble de propositions singulières »<sup>236</sup>, elle est la règle qui permet d'en rendre compte et d'en construire. Wittgenstein semble ici distinguer entre essayer de décrire des faits observés et essayer des règles pour rendre compte des faits et construire des prédictions. Dans le premier cas, la vérité de la description serait ainsi incertaine, alors que, dans le deuxième cas, l'essayisme exprime la créativité de notre esprit dont parle Waismann.

Pourtant, comme on vient de le voir, Musil et Wittgenstein ne se contentent pas de constater qu'il y a nécessairement différentes théories possibles pour un même groupe de faits ou d'expériences : ces possibilités peuvent et doivent être pondérées en fonction de leur simplicité, de leur probabilité ou de leur caractère avantageux. Mais on pourrait tout aussi bien souligner avec Jacques Bouveresse le fait que :

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.<sup>237</sup>

Une telle conception des hypothèses ne tend-elle pas au scepticisme ? Il est intéressant de constater que J. Bouveresse justifie son analyse en s'appuyant sur un passage de la thèse de Musil qui renvoie lui-même à une conférence de Mach intitulée « Sur l'influence du hasard dans les découvertes scientifiques »<sup>238</sup>. Or, si Musil mentionne ce texte de Mach, c'est précisément pour illustrer la tendance la plus radicale, la plus sceptique de ce dernier, celle qu'il combat tout au long de sa thèse :

Face à une telle démonstration [de l'importance des hasards historiques] – et je n'ai aucune raison de douter de son exactitude –, on pourrait se sentir tenté d'avoir une opinion bien

---

<sup>235</sup> WCV, 1<sup>er</sup> juillet 1932, p. 192.

<sup>236</sup> *Id.*, p. 193.

<sup>237</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>238</sup> Ernst MACH, « Über den Einfluss zufälliger Umstände auf die Entwicklung von Erfindungen und Entdeckungen », in : *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, *op. cit.*, p. 282-296.

sceptique de la science et de mettre aussi les principes en relation avec cette conception. On nous y incite même : si les œuvres de la science sont dépendantes dans leur devenir d'influences psychologiques et individuelles, de faits relevant du hasard et si même le facteur d'adaptation donné par les faits peut orienter l'évolution dans des directions parfaitement divergentes selon une combinaison fortuite (c'est-à-dire selon les faits et les aspects des faits dont on dispose pour établir une comparaison), on est conduit à penser que le produit de telles adaptations, la science, n'est pas une chose qui ne puisse être autrement.<sup>239</sup>

Il est vrai que, pour Musil, une telle conception de la science a des vertus. Non seulement, de manière générale, elle permet à la physique moderne de « préserver, autant que possible, son champ des incertitudes de la métaphysique »<sup>240</sup>, mais en plus, elle la libère de la prétention à la vérité et à la durée, au profit d'une plus grande souplesse à l'égard des faits. En même temps, le risque est d'interpréter cela comme l'idée qu'« il n'y a pas de vérité au sens propre, mais seulement une convention pratique »<sup>241</sup>. Or, Musil n'accepte pas une telle solution. Et défendre « l'opinion ordinaire qui exige la vérité des résultats des sciences de la nature, c'est-à-dire cette certitude parfaitement claire, fondée concrètement sur une nécessité objective »<sup>242</sup> n'est pas non plus une solution, puisqu'il y a une pluralité de théories possibles. Comment comprendre alors le renouvellement inévitable des théories possibles sans tomber dans le scepticisme ?

Ce renouvellement peut être compris comme une adaptation permanente des représentations scientifiques par rapport à la réalité. Selon R. von Heydenbrand, de ce point de vue, Musil reprend une autre idée de Mach qui penche moins dans le scepticisme que la dernière que nous venons de mentionner. Cette idée de Mach est la suivante :

De tels processus d'adaptation n'ont aucun commencement manifeste, car chaque problème qui fournit une incitation à une nouvelle adaptation suppose déjà une habitude de pensée constante. Mais ils n'ont pas aussi de fin prévisible, dans la mesure où l'expérience n'en a pas. Ainsi la science se trouve aussi au milieu du processus de développement.<sup>243</sup>

Le processus d'adaptation des représentations aux faits n'ayant ni commencement ni terme, dans la mesure où non seulement il présuppose une habitude de pensée mais aussi que cette technique est toujours remise en œuvre face à chaque problème, ces représentations sont

---

<sup>239</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 72.

<sup>240</sup> EDM, 3<sup>e</sup> partie, p. 100.

<sup>241</sup> EDM, 2<sup>e</sup> partie, p. 73.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> Renate VON HEYDEBRAND, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften. Ihre Zusammenhang mit dem Zeitgenössischen Denken*, op. cit., p. 50.

dans une réadaptation inévitable, qui peut aller de leur simple modification à leur renversement. Mais il nous semble que Musil insiste bien davantage sur le progrès qui est alors rendu possible. Cela se voit aux pensées qu'il prête à Ulrich, de manière un peu ironique :

Il [Ulrich] voyait que, sur toutes les questions où elle [la science] se jugeait compétente, elle pensait autrement que les hommes ordinaires. Que l'on substitue seulement à l'expression « conceptions scientifiques » l'expression « conception de la vie », au mot « hypothèse » le mot « essai », au mot « vérité » le mot « fait », il n'y aurait pas une seule carrière de physicien ou de mathématicien notable qui ne dépassât de loin pour le courage et la puissance subversive, les plus extraordinaires hauts faits de l'histoire. L'homme n'était point encore né, qui eût pu dire à ses fidèles : « Volez, tuez, forniquez... notre doctrine est si forte qu'elle tirera de la sanie même de vos péchés le clair bouillonnement des torrents ! » Alors que, dans le domaine scientifique, il arrive à peu près tous les deux ans qu'un élément qui avait été tenu jusqu'alors pour une erreur renverse brusquement toutes les conceptions, ou qu'une pensée insignifiante et méprisée devienne la maîtresse d'un nouvel empire de pensées ; dans ce domaine, de tels événements ne sont pas de simples renversements ; comme l'échelle de Jacob, ils conduisent au ciel. Dans le domaine de la science, tout se passe avec la même force, la même souveraineté, la même magnificence que dans les contes. Et Ulrich sentait que les hommes ignoraient cela, qu'ils n'avaient même aucune idée de la façon dont on peut penser ; si on leur apprenait à penser autrement, ils vivraient aussi autrement.<sup>244</sup>

Ce qui était tenu pour une erreur renverse les conceptions en vigueur, une pensée insignifiante devient centrale : de tels événements ne sont pas seulement des renversements, mais « ils conduisent au ciel », c'est-à-dire qu'ils marquent un progrès. Mais en progrès vers quoi ? Parce qu'il s'agit du Ciel, faut-il en conclure qu'ils marquent un progrès en direction de la vérité, au sens non ordinaire, c'est-à-dire métaphysique voire religieux, du terme ? Non, c'est là la marque d'un enthousiasme d'Ulrich que Musil décrit de manière ironique dans ce passage. Il vaudrait mieux dire qu'il s'agit d'un progrès dans l'ordre de la simplicité, de la clarté ou du caractère avantageux des théories. Musil et Mach partent d'une même reconnaissance du renouvellement inévitable et nécessaire des conceptions scientifiques, mais Musil insiste bien davantage sur le fait que cela rend possible le progrès, alors que Mach est parfois tenté d'en tirer une forme de scepticisme.

---

<sup>244</sup> HSQ I, §11, p. 50-51.

## 5. La part syntaxique des hypothèses.

Ne revenons-nous pas une fois de plus au rapport ambivalent entre sens du possible et induction, au fait que, d'un côté, la formulation d'hypothèse est apparentée au sens du possible, puisqu'il s'agit d'essayer de nouvelles règles concernant les phénomènes, mais que, d'un autre côté, elle reste guidée par le souci de la simplicité et de l'utilité quant à leur description ? Nous soutiendrons pour finir que, si la formulation d'hypothèses est un modèle pour le sens du possible, cela tient à qu'elle implique un renouvellement de nos modes de description du réel.

Pour cela, il faut souligner que les mathématiques ont un statut particulier par rapport aux hypothèses puisqu'elles en sont une partie et en même temps la syntaxe, au sens où elles en sont la norme d'expression, elles en fixent l'expression. Wittgenstein affirme :

La géométrie n'est pas quelque chose qui tient tout seul, elle est complétée par la physique. Elle est donc une *partie* d'une hypothèse. Je peux fixer cette partie en me réservant le droit d'organiser tout le reste de façon à obtenir une concordance avec l'expérience. La partie d'une hypothèse qui est ainsi fixée d'avance, je l'appelle un postulat.

Il n'y a qu'une chose au monde que nous puissions postuler : notre mode d'expression. Le comportement des faits, nous ne pouvons pas le postuler. Je pourrais aussi bien dire : si je pose un postulat, je fixe du même coup la syntaxe dans laquelle j'exprimerai l'hypothèse. Je choisis un système d'exposition. Il n'y a donc pas la moindre opposition entre la conception qui fait de la géométrie une partie d'une hypothèse et celle qui en fait une syntaxe.<sup>245</sup>

Les *Principes de la mécanique* de Hertz seraient à nouveau un bon exemple de cette idée et peut-être son origine. Ils sont en effet divisés en deux livres, le premier portant sur « la géométrie et la cinématique des systèmes matériels », le second sur « la mécanique des systèmes matériels », mais il s'agit bien de construire *une* image des mouvements naturels, dont la première partie fixe la logique et garantit son admissibilité logique. Il y a pourtant peut-être une différence entre Hertz et Wittgenstein en ce que le premier distingue la question de l'admissibilité logique de l'image et celle de la supposition de masses cachées (ces deux questions sont traitées respectivement dans le livre I et le livre II), alors que le second donne à la supposition de masses cachées une dimension logique, au sens où elle détermine ce qui est admissible ou pas en terme d'explication. L'originalité de Wittgenstein serait ainsi d'assimiler aussi bien la géométrie que la supposition de masses cachées à des énoncés grammaticaux qui fixent en partie la syntaxe de l'hypothèse.

---

<sup>245</sup> WCV, 4 janvier 1931, p. 140-141.

De ce point de vue, Wittgenstein retrouve une idée plus générale qu'il développait déjà dans le *Tractatus* et selon laquelle il y a des « vues a priori » qui sont des mises en forme de la description de la réalité, qui déterminent ce que l'on peut dire, et, surtout, dont la géométrie fait partie :

6. 341 – La mécanique newtonienne, par exemple, uniformise la description du monde. Figurons-nous une surface blanche, avec des taches noires irrégulières. Nous disons alors : tout ce qui ressort comme image, je puis toujours en donner une description aussi approchée que je veux, en recouvrant la surface d'un quadrillage convenablement fin et en disant de chaque carreau s'il est blanc ou noir. J'aurai ainsi uniformisé la description de la surface. Cette forme unique est arbitraire, car j'aurais pu utiliser avec le même succès un réseau à mailles triangulaires ou hexagonales. Il se peut que la description au moyen d'un réseau à mailles triangulaires soit plus simple ; ce qui veut dire que nous pourrions décrire plus exactement la surface au moyen d'un réseau à mailles triangulaires plus grossier qu'avec un quadrillage plus fin (ou inversement), et ainsi de suite. Aux différents réseaux correspondent différents systèmes de description du monde. La mécanique détermine une forme de description du monde en disant : toutes les propositions de la description du monde doivent être obtenues d'une manière donnée à partir d'un certain nombre de propositions données – les axiomes de la mécanique. [...]

(De même que l'on peut écrire n'importe quel nombre avec le système des nombres, de même avec le système de la mécanique on peut former n'importe quelle proposition de la physique.)<sup>246</sup>

Ce ne sont pas seulement les principes de raison suffisante, de continuité dans la nature ou encore de moindre dépense dans la nature qui sont des mises en forme possibles des propositions de la science, mais aussi le type de géométrie qui est choisi. Autrement dit, le choix d'une géométrie détermine la forme de la description du monde, c'est-à-dire ce qu'il est possible de dire dans ce système de description du monde. Prise en elle-même, en effet, la géométrie peut déjà être considérée comme une syntaxe qui a affaire non pas à la réalité mais aux possibilités dans l'espace :

Les axiomes de la géométrie ont par conséquent le caractère de règles concernant la langue dans laquelle nous voulons décrire les objets spatiaux. Ce sont des règles de syntaxe. Les règles de syntaxe ne traitent de rien : c'est nous qui les établissons. [...] Jamais elle [la géométrie] ne peut nous dire quoi que ce soit sur l'état de choses. Et cela montre à nouveau qu'en géométrie nous n'avons jamais affaire à la réalité, mais aux possibilités dans l'espace.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> T, 6. 341, p. 105-106.

<sup>247</sup> WCV, 29 décembre 1929, p. 32.



Nous terminerons en faisant remarquer que ce qui suit ces réflexions sur la géométrie, c'est un passage que l'on a déjà cité et dont le concept central était encore celui de possibilité. Citons-en l'essentiel : « La physique veut établir des régularités ; elle ignore le possible. [...] Dans la phénoménologie il s'agit toujours de la possibilité, c'est-à-dire du sens, non de la vérité et de la fausseté. »<sup>248</sup> En un sens, cette distinction est trompeuse. Elle dissimule en effet la part de géométrie qui se trouve dans toute physique, qui en norme l'expression et qui donc fixe ce qui sera tenu pour possible en elle. Donc, si la physique s'intéresse effectivement aux faits, la distinction intéressante (et plus difficile à saisir) est celle qu'il y a entre la géométrie et la phénoménologie, entre la détermination des possibilités et la description de ces possibilités.

L'autre conséquence, c'est que changer de mathématiques, c'est changer de syntaxe, donc changer ce que l'on tient pour possible. Mais on pourrait ajouter que changer de mathématiques, en tant que parties d'une hypothèse, c'est changer la syntaxe de cette dernière et donc modifier ce que l'on tient pour possible. En ce sens, si les lois de la nature sont des règles, ce n'est pas seulement au sens où elles sont des règles de construction d'attentes, mais aussi au sens où elles comportent des parties dont la fonction est grammaticale, puisqu'elles déterminent la syntaxe des descriptions qu'on peut tirer de ces lois. Ainsi, à côté des parties mathématiques jouant le rôle de syntaxe, on trouve les énoncés du type « il doit y avoir quelque autre planète qui exerce une attraction sur la planète observée ». Cet énoncé relève certes de notre décision, mais il faut surtout souligner sa fonction grammaticale. Il s'agit d'un « énoncé grammatical »<sup>249</sup> qui, une fois admis au sein de la théorie défendue, modifie ce que l'on y tient pour possible :

Supposez qu'une planète, qui, selon une certaine hypothèse, devrait décrire une ellipse, ne la décrive pas en fait. Nous dirions alors qu'il doit exister une autre planète, que nous ne voyons pas et qui agit sur elle. Il est arbitraire de dire que nos lois de la gravitation orbitale sont justes et que nous ne voyons tout simplement pas que l'autre planète agit, ou bien que ces lois sont fausses. Nous avons ici un exemple de transition entre hypothèse et règle grammaticale. Si nous disons que, quelle que soient les observations que nous faisons, il y a une autre planète dans le voisinage, nous posons cela comme règle grammaticale ; l'énoncé ne décrit aucune expérience.<sup>250</sup>

C'est à nouveau le passage des *Remarques sur le fondement des mathématiques* qui permet d'éclairer la nature de ce partage entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas : « Il doit en être ainsi ne signifie pas qu'il en sera ainsi. Au contraire "Il en sera ainsi" sélectionne une possibilité

---

<sup>248</sup> *Id.*, 25 décembre 1929, p. 33.

<sup>249</sup> CC II, p. 29.

<sup>250</sup> *Id.*, p. 91.

parmi d'autres. "Il doit en être ainsi" ne voit qu'une seule possibilité »<sup>251</sup>. Les énoncés grammaticaux qui servent au maintien d'une hypothèse et qui lui sont incorporés font qu'on ne voit plus qu'une seule possibilité.

Revenons maintenant à notre point de départ. Avec le renouvellement des hypothèses, il n'en va pas seulement de la recherche de l'hypothèse la plus simple et la plus pratique, concernant la description des faits observés et la construction de prédictions. Il en va en réalité parfois du changement de la syntaxe de notre description du réel – « parfois » au sens où tout essai d'une autre hypothèse ne passe pas nécessairement par la modification de ses parties à vocation syntaxique. Et avec ce changement, il en va de ce que l'on tient pour possible ou pas. C'est donc sur ce point que la formulation d'hypothèse est un modèle pour le sens du possible : elle montre comment le partage entre le possible et l'impossible dépend du mode de description adopté.

---

<sup>251</sup> RFM, 4<sup>e</sup> partie, §31, p. 207.

## Conclusion

Nous venons de mettre en rapport le sens du possible avec différents aspects de la démarche scientifique : quelle conclusion en tirer ? On s'aperçoit que ce sont le premier aspect et le dernier aspect, l'expérimentation et la formulation d'hypothèses, qui sont le plus en lien avec le sens du possible. L'expérimentation scientifique, dont on doit avouer que l'analyse technique n'est pas particulièrement poussée chez Musil, est cette pratique dans laquelle plusieurs possibilités sont essayées et qui a son fondement dans la méthode de variation. De l'autre côté du spectre des pratiques scientifiques, du côté le plus abstrait, la formulation d'hypothèses est celle de modes de représentation irréductiblement pluriels, au sens où il y a nécessairement plusieurs modes de représentations possibles. La conséquence, c'est que l'expression « sens du possible » a des sens assez différents suivant qu'on la rapporte à cette pratique de l'expérimentation ou à la formulation d'hypothèses.

Mais le plus important réside sans aucun doute dans l'ambivalence des autres aspects de la démarche scientifique. Nous pensons à l'opposition entre le sens du possible et la recherche de régularités, où l'induction joue un rôle fondamental. Il ne s'agit pas simplement de dire qu'il y a des possibilités réelles et des possibilités concevables par-delà celles auxquelles on peut s'attendre, mais de souligner combien la recherche de régularités est érigée en norme. Autrement dit, le sens du possible est en butte à ces succès de la démarche scientifique, dans la recherche de régularités mais aussi dans la recherche de causes, qui se transforment en normes : il doit y avoir des régularités, il doit y avoir des causes. Ce faisant, c'est le concept même de possibilité qui s'en trouve modifié : est possible ce que l'on peut rapporter à une régularité, ce que l'on peut expliquer par des causes, etc. De ce point de vue, faire preuve de sens du possible, c'est résister à cette transformation en norme des succès de la science. Il nous semble que Wittgenstein ne dit pas autre chose que cela, quand il fait cette remarque au terme de son analyse de « il doit y avoir une cause » : « Il ne serait pas du tout dépourvu de sens de dire que la philosophie est la grammaire des mots “devoir” et “pouvoir” ; elle montre ainsi ce qui est *a priori* et *a posteriori* »<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> P IV, p. 77.



## DEUXIEME PARTIE – VIVRE AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA CONDUITE DE LA VIE.

Jusque-là, nous avons considéré le sens du possible dans son usage théorique et l'avons mis en rapport avec la philosophie des sciences de Musil. Plus précisément, le sens du possible peut être mis en rapport avec plusieurs éléments de cette philosophie des sciences : l'expérimentation, les probabilités, l'établissement de lois de la nature ou encore la formulation d'hypothèses. Nous étions partis de cette formule que l'on trouve aussi bien dans *L'Homme sans qualités* que dans les *Journaux* de Musil : « penser autrement, vivre autrement ». Qu'en est-il maintenant de cette vie autre ? On notera tout d'abord que la formule est quelque peu trompeuse. On pourrait croire qu'il nous faudrait simplement étudier de près quelle est la vie autre en question, en nous focalisant notamment sur le personnage d'Ulrich. On trouve en effet dans le roman des épisodes très instructifs quant à sa manière de vivre autrement que ne le font les autres hommes. En réalité, il s'agit tout autant d'étudier comment sa manière de penser autrement le conduit à penser autrement la conduite de la vie, en référence notamment mais pas exclusivement à certains aspects de cette philosophie des sciences que nous avons examinée dans notre première partie.

Mais la question la plus importante dans notre perspective est celle de la place du sens du possible dans la conduite de la vie<sup>253</sup>. Parce qu'il est défini comme une capacité à penser tout ce qui pourrait être aussi bien, il bénéficie au premier abord d'un *a priori* positif : il serait l'expression de cette capacité à imaginer d'autres manières possibles de vivre. Mais cette valorisation est-elle justifiée ? Que nous montre *L'Homme sans qualités*, sous quel jour présente-t-il le sens du possible ? Comme on va le voir, en réalité, le sens du possible est ambivalent dans la mesure où celui qui en est doué, Ulrich, se pose la question : « comment dois-je vivre ? ». Le sens du possible est peut-être moins la réponse à cette question que l'expression même du problème qui se pose à

---

<sup>253</sup> À titre introductif à cette question, on lira l'article de Michael JAKOB, « "Möglichkeitssinn" und Philosophie der Möglichkeit », in Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie* (Orpheus 6 : Beiträge zur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 13-24. On notera à la fin de cet article l'indication intéressante d'un certain nombre de comparaisons possibles : Nietzsche, Socrate, Gides, Valéry, Borges, etc.

lui : « comment dois-je vivre, puisque je pourrais tout aussi bien mener telle vie que telle autre ? ». Toute cette deuxième partie sera donc organisée autour de la tension entre l'exigence de détermination de la manière dont on « devrait » vivre et la pensée que l'on « pourrait tout aussi bien » vivre ainsi ou ainsi.

Cela suppose donc que l'on soit particulièrement attentif au fait que cette tension est formulée dans un roman et par des moyens romanesques. Dans notre première partie, nous avons déjà été attentifs au roman. Nous avons cherché en effet à mettre en rapport le sens du possible, tel qu'il est décrit et défini dans le roman, avec une philosophie des sciences fondée sur ce que l'on trouve à la fois dans la thèse de Musil sur Mach, dans ses *Journaux* et dans le roman. L'attention au roman se trouvait donc non seulement dans l'exploitation de la description et de la définition du sens du possible qu'on trouve au chapitre 4 de l'introduction du roman, mais aussi dans la volonté de ne pas en rester à la thèse de Musil sur Mach et à ses *Journaux*. La conséquence, c'est qu'on ne peut dire ni que cette philosophie des sciences est celle de la thèse sur Mach et des *Journaux*, ni qu'elle est celle du roman. Elle est plutôt ce que nous avons construit sur ces deux piliers, en pensant qu'elle aurait été celle de Musil ou celle d'Ulrich s'ils avaient eu à développer une philosophie des sciences – quelque chose entre une philosophie possible de Musil et la philosophie des sciences d'un pseudo-Ulrich. On reconnaît là les réflexions de Vincent Descombes sur la supposée « philosophie de Proust » :

En fait, le livre qui dit nous exposer la « philosophie de Proust » porte sur une fiction. Cette philosophie n'existe nulle part. Elle est une doctrine qui *aurait pu* être professée par quelqu'un à la fin du siècle dernier, si seulement il s'était trouvé quelqu'un pour le faire. Ce quelqu'un n'est pas Proust, et ce n'est pas non plus Marcel, lequel se contente d'être quelqu'un qui *pourrait* devenir un philosophe si seulement il trouvait – dit-il – « un sujet où je pusse faire tenir une signification philosophique infinie » (CS, I, p. 175). Reste que la fiction appelée « philosophie de Proust » est fabriquée à partir des propos décousus de Marcel. Pour ne pas confondre le philosophe auquel on attribue cette philosophie et Marcel qui voudrait mais ne parvient pas à trouver un sujet, il vaut mieux parler de la philosophie du pseudo-Marcel (comme on dit : *le pseudo-Denys*).<sup>254</sup>

En l'occurrence, dans notre cas, la situation est un peu différente : la philosophie des sciences que nous avons développée est celle que Musil aurait pu professer dans la lignée de ce qu'il a écrit sur Mach, et celle qu'Ulrich aurait pu professer dans la lignée de ses affirmations sur le sujet dans le roman. Il n'empêche que le résultat est quelque chose qu'aucun des deux n'a réellement et totalement professé.

---

<sup>254</sup> Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman, op. cit.*, p. 34.

Quoi qu'il en soit, on le voit : l'attention au roman n'était que l'attention à ce que l'on pouvait simplement trouver dans le roman. Qu'en est-il de l'attention au roman dans notre deuxième partie ? Elle sera le développement de la philosophie pratique de ce roman, c'est-à-dire le développement de ce que montre le roman, par des moyens romanesques, d'un personnage dont la conduite est gouvernée par le sens du possible et dont le problème est celui de la vie qu'il devrait mener. Nous serons donc attentif avant tout aux situations, aux épisodes romanesques qui donnent à voir cette philosophie pratique, et surtout à la construction générale du roman – quand bien même il est inachevé. Il nous semble en effet que c'est cette construction générale qui éclaire l'ambivalence du sens du possible eu égard à la question « comment dois-je vivre ? », et il nous faudra donc raconter en partie le roman. C'est dans le cadre de cette construction que nous pourrons examiner les différentes conceptions développées par Ulrich pour résoudre son problème, sa question : « comment dois-je vivre ? ». Autrement dit, c'est la construction générale du roman qui donne un sens et surtout une valeur à ces différentes conceptions.





# CHAPITRE 1 : LA LOCATION D'UN PETIT CHATEAU ET L'ANTIPATRIOTISME.

## 1. L'homme du possible et l'homme du réel.

Il serait tentant de se focaliser d'emblée et uniquement sur la description et la définition du sens du possible que l'on trouve au chapitre 4 de l'introduction du roman. Pourtant, ce serait manquer le fait que cette description et cette définition font partie d'une description romanesque qui distingue deux types d'hommes : l'homme doué du sens du réel et l'homme doué du sens du possible (ou l'homme du réel et l'homme du possible), en l'occurrence le père d'Ulrich et ce dernier. De ce point de vue, il faut prendre au sérieux le fait que le titre du chapitre 4, qui décrit, définit et attribue le sens du possible à Ulrich, fait référence au chapitre qui précède : « S'il y a un sens du réel, il doit aussi y avoir un sens du possible »<sup>255</sup>. Or, dans ce chapitre 3, il est question du père d'Ulrich comme de quelqu'un qui est doué du sens du réel. On soulignera donc d'abord ce fait que Musil décrit des types d'homme<sup>256</sup>. Certes, dans le chapitre 2, l'expression « L'Homme sans qualités » désigne déjà Ulrich, mais ce n'est qu'au début du chapitre 5 que le lien est fait entre « L'Homme sans qualités » et Ulrich, et de la manière suivante : « L'Homme sans qualités dont il est question dans ce récit s'appelait Ulrich »<sup>257</sup>. Cette formulation est intéressante dans la mesure où elle suggère qu'il pourrait être question, dans d'autres récits, d'autres « hommes sans qualités ». Autrement dit, l'expression « l'Homme sans qualités » ne désigne pas nécessairement Ulrich. En même temps, même si ce n'est que de manière contingente qu'Ulrich est un homme sans qualités, la description de sa situation particulière dans ce roman précisément est loin d'être sans intérêt quant à la compréhension du type d'homme qu'il est.

C'est en effet à l'occasion d'une situation romanesque particulière, la location par Ulrich d'un petit château, que ce contraste est développé par Musil, contraste qui illustre une des caractéristiques fondamentales du sens du possible. Musil tire en effet la conséquence suivante de la description et de la définition du sens du possible :

---

<sup>255</sup> HSQ I, §4, p. 19. Sur la manière dont ce contraste est introduit, on peut lire l'article de Martin MENGES, « Irritation und Attraktion. Überlegungen zur sprachlichen Gestaltung im 4. Kapitel des 'Mann ohne Eigenschaften' », dans Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum. Festschrift Ernst Schönwiese*, 1984, cahiers 1 et 2, p. 142-147.

<sup>256</sup> On peut éclairer ce choix romanesque par cette remarque que fait Musil à propos d'un article de Georg SIMMEL, intitulé « La société à deux », et paru dans *Der Tag*, le 5 mars 1908 : « Certaines relations – pas seulement érotiques – prennent, à l'idée que rien de pareil ne s'était jamais vu, un timbre particulier. La plupart des hommes considèrent leur individualité comme la valeur par excellence, alors que c'est peut-être justement le type, en eux, qui constitue la vraie valeur de la personnalité » (J I, cahier 11, p. 233).

<sup>257</sup> HSQ I, §5, p. 22. Dans ce chapitre du roman, l'expression « Homme sans qualités » porte toujours un « H » majuscule.

L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas. On voit que les conséquences de cette disposition créatrice peuvent être remarquables ; malheureusement, il n'est pas rare qu'elles fassent apparaître faux ce que les hommes admirent et licite ce qu'ils interdisent, ou indifférents l'un et l'autre...<sup>258</sup>

Si l'on reprend la formule dont Musil se sert pour définir le sens du possible, l'homme du possible pense tout ce qui pourrait être ou être fait « aussi bien » et n'accorde pas plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas. Une telle formule semble tirer le sens du possible du côté de la capacité à penser tout ce qui est possible, mais, en réalité, ce n'est ni ce que décrivait Musil dans les lignes précédentes, ni même ce que signifie une telle formule. « Aussi bien » suggère en effet une comparaison : il s'agit de penser tout ce qui pourrait aussi bien être et être fait, que ce qui est ou se fait d'ordinaire, et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui pourrait être fait. On comprend alors la conséquence qui en est tirée, quoiqu'elle regroupe plusieurs affirmations de sens différents. Premièrement, être doué du sens du possible, c'est mettre sur le même plan ce qui est admiré et les possibilités imaginées : dans l'admiration, il y a une hiérarchie que le sens du possible, qui est un sens des possibilités égales et de même valeur, remet en cause. Deuxièmement, cela consiste aussi à envisager une ou des possibilités qui, d'ordinaire, sont interdites : dans le licite, il y a une démarcation entre les possibilités autorisées et celles qui ne le sont pas, que le sens du possible vient remettre en cause. Troisièmement, c'est même parfois être indifférent à l'égard de ce que d'ordinaire les hommes admirent ou interdisent, à l'égard des hiérarchies et des interdits. Or, c'est là précisément ce que montre l'épisode de la location par Ulrich d'un petit château.

## **2. La location d'un petit château et la carrière.**

Qu'Ulrich ait pu penser à cette possibilité et se soit engagé dans cette voie choque son père :

---

<sup>258</sup> HSQ I, §4, p. 20.

Le vieux monsieur fut épouvanté. Non pas tant à cause de cette attaque brusquée, bien qu'à cause d'elle aussi, car il avait horreur d'être pris à l'improviste ; pas davantage à cause de la contribution qu'il devait fournir, car il se félicitait, au fond, que son fils eût manifesté le besoin d'un intérieur et d'un ordre personnel. Mais qu'on s'appropriât une maison à laquelle on ne pouvait donner d'autre nom que celui de château, ou même simplement de pavillon, heurtait ses sentiments profonds et l'inquiétait comme une présomption de mauvais augure.<sup>259</sup>

En réalité, il n'en va pas seulement de ses sentiments : ses sentiments sont solidaires d'un monde social et politique particulier, ils sont l'expression même de ce monde social et politique. Le choix du fils, qui est l'expression de son sens du possible puisqu'il ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas tout aussi bien habiter dans ce genre de demeure, remet en cause ce que le père considère non seulement comme licite mais aussi comme digne d'admiration : le monde social et politique qui est celui de l'Empire austro-hongrois à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, il est significatif que le paragraphe qui suit la description de l'épouvante du père soit la description de sa carrière dans un monde social et politique hiérarchisé : précepteur dans de grandes maisons, stagiaire chez un avocat, privatdocent puis professeur d'Université, avocat-conseil, expert, membre de plusieurs académies, décoré à plusieurs reprises, finalement anobli par l'Empereur. Ce sentiment d'épouvante est à comprendre par rapport à cette carrière et au monde hiérarchisé dans lequel elle se fait : la progression dans la carrière se fait dans le respect de l'ordre établi, y compris si elle se termine par un anoblissement, alors que le choix d'un petit château (qui aurait très bien pu être celui d'un noble) en est la remise en cause.

Plus précisément, ce qui est vraiment important, c'est ce sur quoi Musil met l'accent dans ces deux pages de description, à savoir le fait que le père d'Ulrich cherche avant tout à thésauriser, notamment les relations sociales. Ainsi, passé d'étudiant à stagiaire chez un avocat, alors que ce n'est plus une nécessité financière, il continue à travailler comme précepteur dans les « grandes maisons » pour élargir et entretenir ses relations, de sorte que « le soin qu'il avait mis à entretenir ses relations fit qu'il s'éleva peu à peu au grade d'avocat-conseil de la quasi-totalité de la noblesse féodale de son pays »<sup>260</sup>. Même devenu riche, « il gardait encore les relations qu'il avait nouées dans la jeunesse et consolidées dans l'âge mûr [...] »<sup>261</sup>, d'où son entrée dans diverses académies et surtout son anoblissement. Il est notable que cette thésaurisation concerne avant tout les relations bien plus que l'argent. Ce qui importe, c'est l'acquisition de relations et leur entretien, puisque ce sont elles qui permettent de gravir les échelons de la société. En même temps, il est

---

<sup>259</sup> HSQ I, §3, p. 17.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*

tout aussi notable que Musil ne réduise pas le père à un calculateur. Certes, « devenu privatdocent, puis professeur à l'Université, il se sentit payé de ses peines »<sup>262</sup>, mais son attachement à la noblesse est réel :

La chose est d'importance : un chien de race, s'il cherche sa place sous la table à manger sans se laisser détourner par les coups de pied, ce n'est point par bassesse de chien, mais par attachement et fidélité ; et dans la vie, ceux-là mêmes qui calculent froidement n'ont pas la moitié du succès qu'obtiennent les esprits bien dosés, capables d'éprouver, pour les êtres et les relations qui leur sont profitables, des sentiments vraiment profonds.<sup>263</sup>

En elle-même, cette description de la carrière du père n'a rien d'original, surtout du point de vue de la tradition romanesque. Pourtant, elle le devient si on la comprend en rapport avec ce contraste entre l'homme du possible et l'homme du réel. Gravir des échelons se fait dans une société déjà constituée. Certes, la fortune du père d'Ulrich soutient « la comparaison avec la dot d'une famille d'industriels rhénans » et surtout il a été anobli, ce qui montre que tout n'est pas figé, que la situation d'un individu peut changer. Mais reste toujours cette distinction entre les nobles et ceux qui ne le sont pas. Cela se voit, comme nous l'avons déjà noté, au fait qu'être anobli est une chose, habiter dans l'ancien château d'un noble en est une autre, mais aussi au fait que, bien qu'anobli, à la Chambre des Seigneurs, son père se rallie à l'aile bourgeoise libérale. Même devenu riche et noble, un bourgeois reste un bourgeois, de même qu'un noble désargenté reste un noble. Ce ralliement à l'aile bourgeoise n'a d'ailleurs rien de problématique pour la noblesse : « il est significatif qu'aucun de ses nobles protecteurs ne lui en ait voulu ou ne s'en soit même étonné : on n'avait jamais vu en lui autre chose que l'incarnation de la bourgeoisie montante »<sup>264</sup>. Cette carrière est dans l'ordre des choses et on pourrait même dire que le père d'Ulrich a vraiment conservé ses relations avec la noblesse, celles qu'il avait avec elle quand il était précepteur – d'où la plaisanterie de son fils à son égard : précepteur des fils, il est devenu précepteur des Pairs.

### 3. La critique de la thésaurisation.

La description de cette situation romanesque nous permet donc de comprendre ce qu'est le sens du réel : sans doute une capacité à thésauriser, mais dans le respect de l'ordre établi

---

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>264</sup> *Id.*, p. 18.

et notamment de certaines limites. Et l'on comprend maintenant précisément pourquoi la location d'un petit château par Ulrich épouvante son père :

Lorsqu'il apprit l'histoire du château, il y vit aussitôt la transgression d'une limite non définie par la loi, mais qu'il fallait, pour cette raison même, respecter d'autant plus scrupuleusement ; il fit à son fils des reproches plus amers encore qu'aucun de ceux qu'il lui avait déjà faits au cours des années ; et ces reproches sonnaient comme la sombre prophétie du commencement de la fin. Le sentiment fondamental de sa vie était offensé.<sup>265</sup>

Si l'on reprend les différentes conséquences du sens du possible, alors on voit qu'ici, son usage par Ulrich à la fois transgresse l'interdiction concernant certaines possibilités (la possibilité pour un bourgeois d'habiter dans un château) et, ce faisant, remet en cause la hiérarchie qui est celle de la société austro-hongroise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, en mettant sur le même plan certaines possibilités (alors qu'on appartient à la bourgeoisie, louer un appartement ordinaire ou louer un château). Plus précisément, apparaît une différence entre le sens du réel et le sens du possible concernant les possibilités. Le père d'Ulrich s'est bien saisi de certaines possibilités : il lui était possible de gravir les échelons de la société. En même temps, ces possibilités sont celles que lui offre cette société ainsi organisée, alors que la possibilité envisagée et mise en œuvre par Ulrich n'en est pas une que lui offre la société, au sens où elle n'est pas acceptable par ceux qui composent et respectent l'ordre social. On en tirera donc la conséquence que le sens du réel a aussi affaire à des possibilités, mais à des possibilités qui dépendent de la réalité, alors que le sens du possible a trait à des possibilités qui ne dépendent pas nécessairement de la réalité. Faire preuve de sens du possible, ce n'est justement pas penser ce qui est possible en vertu de la réalité, mais tout ce qui pourrait aussi bien être et être fait que ce qui est et est fait. Plus radicalement, le sens du possible est une remise en cause du genre d'affirmations qui sert à maintenir l'ordre établi : un bourgeois est un bourgeois (même s'il est devenu aussi riche qu'un noble et qu'il a été anobli), un noble est un noble (quand bien même il est moins riche qu'un bourgeois et que ce dernier a été anobli). C'est en ce sens que nous comprenons que, « quand on dit [à Ulrich] d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre »<sup>266</sup>.

Cette situation romanesque montre parfaitement ce que Musil développe au moyen d'une autre image, dans le chapitre consacré précisément au sens du possible, et sur laquelle nous reviendrons par la suite :

---

<sup>265</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>266</sup> HSQ I, §4, p. 20.

Cela dit, si l'on veut un moyen commode de distinguer les hommes du réel des hommes du possible, il suffit de penser à une somme d'argent donnée. Toutes les possibilités que contiennent, par exemple mille marks, y sont évidemment contenues, qu'on les possède ou non ; le fait que toi ou moi les possédions ne leur ajoute rien, pas plus qu'à une rose ou à une femme. Mais, disent les hommes du réel, « le fou les donne au bas de laine et l'actif les fait travailler » ; à la beauté même d'une femme, on ne peut nier que celui qui la possède ajoute ou enlève quelque chose. C'est la réalité qui éveille les possibilités, et vouloir le nier serait parfaitement absurde. Néanmoins, dans l'ensemble et en moyenne, ce seront toujours les mêmes possibilités qui se répéteront, jusqu'à ce que vienne un homme pour qui une chose réelle n'a pas plus d'importance qu'une chose pensée. C'est celui-là qui, pour la première fois, donne aux possibilités nouvelles leur sens et leur destination, c'est celui-là qui les éveille.<sup>267</sup>

Nous reviendrons par la suite sur cette référence presque explicite aux mille thalers de Kant, dans la mesure où plusieurs autres passages suggèrent une comparaison plus générale avec la position de Kant sur les rapports entre réalité et possibilité. Ce qui nous intéresse, plus que cette référence, c'est d'abord plus simplement le fait que Musil utilise l'argent pour mettre en évidence cette distinction entre deux types d'hommes. On voit bien dans ce passage que le sens du réel n'exclut pas un certain rapport au possible, seulement ce sont ces possibilités qui sont déjà contenues dans les mille marks. Comment comprendre cela ? Au premier abord, on peut se dire qu'il n'est pas vraiment pertinent d'y voir une position métaphysique concernant la manière dont une somme d'argent contient en elle-même un certain nombre de possibilités. En même temps, n'y voir là qu'une image, à notre sens, ce serait manquer quelque chose, le fait qu'il y a bien une réalité qui en un sens contient les possibilités de l'argent, à savoir sa réalité sociale, c'est-à-dire son usage. La « réalité qui éveille les possibilités » de l'argent est l'usage de l'argent. On comprend donc que c'est l'usage de l'argent qui éveille les possibilités, au sens où l'usage qu'on fait de l'argent à la fois définit et permet d'exploiter les possibilités d'une somme d'argent. L'homme du réel est celui qui sait quelles sont les possibilités d'une somme d'argent et comment les exploiter. Mais l'homme du possible est celui pour qui « une chose réelle n'a pas plus d'importance qu'une chose pensée »<sup>268</sup>, c'est-à-dire celui pour qui ce genre de possibilités, les possibilités réelles, c'est-à-dire les possibilités éveillées par la réalité, n'a pas plus d'importance que les possibilités pensées. Rapporté à l'argent, cela signifie que les possibilités d'usage réel de l'argent n'ont pas plus d'importance pour lui que les possibilités d'usage que l'on pourrait imaginer.

---

<sup>267</sup> *Id.*, p. 21.

<sup>268</sup> *Ibid.*

Malheureusement, dans le roman, nous ne disposons pas d'exemples de ce genre de possibilités imaginaires : la question de l'argent ne se pose jamais pour Ulrich, qu'il s'agisse de l'invention d'un usage ou plus simplement d'un besoin. Surtout, comme nous l'avons souligné à propos de la location du petit château, ce qui est privilégié par Musil en termes d'idées romanesques, ce sont moins les usages de l'argent que les usages tout court, ceux qui veulent qu'un bourgeois n'ait pas la prétention de louer un château.

#### 4. L'indifférence à la patrie.

Dans ce premier épisode, le sens du possible qui caractérise Ulrich s'exprime dans son choix d'un petit château et marque son indifférence pour l'ordre social. Un deuxième épisode, en réalité antérieur dans la vie d'Ulrich, montre la portée de son sens du possible, puisqu'il entraîne une indifférence envers sa patrie. À l'indifférence pour l'ordre qu'Ulrich trouve dans sa société, s'ajoute l'indifférence pour l'ordre des nations.

Il s'agit de l'épisode que l'on trouve dans le chapitre 5, après la description et la définition du sens du possible, dans lequel Musil décrit le premier échantillon de la manière de penser d'Ulrich « dans une dissertation sur une pensée patriotique »<sup>269</sup>. Le point important, c'est que la manière de penser dont Ulrich fait déjà preuve dès la fin de son adolescence s'oppose au fait de qualifier son pays de « meilleur », c'est-à-dire d'introduire une hiérarchie entre les pays : « Dans sa dissertation sur l'amour du pays, Ulrich écrit qu'un véritable patriote ne devait pas se croire en droit de juger son pays meilleur que les autres »<sup>270</sup>. Qu'il s'agisse là de l'expression du sens du possible se voit dans ce que Ulrich ajoute à ce premier jugement :

Et même, en un éclair qui lui parut particulièrement beau, bien que sa lueur l'eût plutôt ébloui qu'illuminé, il avait ajouté à cette phrase déjà suspecte une autre phrase : à savoir que Dieu lui-même préfère sans doute parler de sa création au potentiel (*hic dixerit quispiam* : ici, l'on avancera peut-être que...), car Dieu crée le monde en pensant qu'il pourrait tout aussi bien être différent.<sup>271</sup>

Le point commun entre l'Empire austro-hongrois et la création, c'est qu'ils pourraient tout aussi bien être différents. Tenons-nous en pour l'instant à l'Empire et demandons-nous ce qu'un tel jugement signifie : dans la mesure où le pays que vante le patriote pourrait tout aussi bien être différent, sa valeur n'est en rien nécessaire et l'affirmation de sa valeur n'est pas certaine.

---

<sup>269</sup> HSQ I, §5, p. 22.

<sup>270</sup> *Id.*, p. 23.

<sup>271</sup> *Ibid.*

Le sens du possible s'exprime ici de deux manières différentes : tout d'abord sous la forme de la prudence (« ici, l'on avancera peut-être que... »), ensuite sous la forme d'un jugement d'équipossibilité (« il pourrait tout aussi bien être différent »). Ainsi, s'il est contestable de juger son pays meilleur que les autres, cela tient à ce qu'on n'en est pas sûr et à ce que cela n'a rien de nécessaire. On notera qu'en réalité, Ulrich relie ces deux aspects : parce qu'il n'est pas nécessaire que ce pays soit meilleur que les autres, alors il vaut mieux être prudent dans le fait de le juger tel. Cette justification est étrange : qu'il soit contingent que le pays vanté par le patriote soit le meilleur n'implique pas qu'on doive le dire avec prudence. Après tout, on peut très bien soutenir de manière certaine que son pays est meilleur que les autres, tout en admettant qu'il ne l'est pas nécessairement et qu'il aurait tout aussi bien pu être différent. Quoi qu'il soit de l'articulation de ces deux aspects, reste que, dans sa dissertation sur l'amour du pays, Ulrich manifeste sa manière de penser autrement, marquée par la prudence et soulignant la contingence des choses. Il n'est donc pas sûr que les réflexions d'Ulrich soient tout à fait cohérentes, ni même qu'elles atteignent leur but : nier le jugement selon lequel l'Empire austro-hongrois est meilleur pays que les autres. Au mieux, les formules d'Ulrich incitent à la prudence quant à ce jugement et soulignent l'absence de nécessité de la valeur affirmée – ce qui n'est pas nier sa réalité.

Pourtant, ce chapitre offre bien une critique du patriotisme qui mobilise le sens du possible. Juste avant la description des jugements d'Ulrich, on trouve en effet cette description du patriotisme :

Or, le patriotisme, en Autriche, était quelque chose de tout à fait particulier. Voyez les enfants allemands : ils apprenaient tout bonnement à mépriser les guerres des enfants autrichiens, et on leur enseignait que les enfants français avaient pour ancêtres des libertins énervés que la seule vue d'un fantassin allemand à grand barbe faisait fuir, fussent-ils des milliers ; et les enfants français, les enfants russes, les enfants anglais, eux aussi souvent vainqueurs, apprenaient la même leçon en renversant les rôles, et avec toutes les modifications souhaitables. Comme les enfants sont fanfarons, qu'ils aiment jouer aux gendarmes et aux voleurs et sont toujours prêts à tenir pour la première du monde la famille Y., de la rue du grand X., pour peu que le hasard en ait fait leur propre famille, rien n'est plus aisé que de les gagner au patriotisme. En Autriche, les choses étaient un peu moins simples : si les Autrichiens étaient bien sortis vainqueurs de toutes les guerres de leur histoire, la plupart d'entre elles ne les en avaient pas moins obligés à quelque cession. Ce sont des choses qui font penser.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> *Id.*



De manière assez classique, Musil explique le patriotisme par le fait qu'on l'apprend aux enfants. Mais le plus intéressant, c'est qu'il le décrit comme une leçon dans laquelle les enfants allemands, français, anglais, etc. peuvent prendre indifféremment la position du supérieur ou de l'inférieur. Ce qui caractérise le patriotisme est donc que c'est la même leçon qui est donnée dans chaque pays, les places du supérieur et de l'inférieur pouvant être occupées tout aussi bien par telle nationalité que par telle autre, alors même qu'elle prétend établir la hiérarchie en soi des différents pays. Ainsi, ce que l'on peut opposer au patriote, c'est qu'il aurait pu tout aussi bien naître dans un autre pays. Il n'aurait sans doute pas été moins patriote, mais il l'aurait été pour un autre pays : le patriotisme est partout, donc il ne dit rien de vrai.

La question est alors : pourquoi le patriote est-il persuadé que sa hiérarchie est la bonne ? Pour répondre à cette question, il faut souligner la différence présente dans le texte entre les enfants allemands, français, anglais, russes, et les enfants autrichiens. On pourrait croire que les patriotismes des différents pays sont en quelque sorte à égalité : tout habitant d'un pays est élevé de la manière décrite par le roman. En même temps, il est significatif que cette description concerne les enfants allemands, français, russes, anglais, et moins les enfants autrichiens, qui sont dans une situation particulière. Dans leur cas, les victoires qui sont invoquées habituellement pour justifier la supériorité du pays n'en sont pas de vraies, ou sont paradoxales : la plupart ont obligé les Autrichiens à la cession d'un bout de territoire. Ainsi, ce qui manque à l'Empire, c'est qu'il ne semble pas pouvoir avoir la même estime de lui-même que les autres pays. Le patriotisme est simplement l'expression de l'estime de soi d'un pays.

Mais la conséquence la plus intéressante, c'est le fait que le sens du possible n'est alors pas tant une critique théorique du patriotisme, que l'expression, de la part d'Ulrich, d'une absence de participation à l'estime de soi d'un pays. Ulrich pense réfuter le patriotisme, en réalité il heurte la fierté nationale en la personne de l'école :

Ulrich avait été très fier de cette phrase [sur le rapport de Dieu à sa création], mais peut-être ne s'était-il pas exprimé assez clairement, car elle provoqua un véritable scandale, et on faillit le chasser de l'école ; mais on ne résolut rien, incapable qu'on était de décider s'il fallait voir dans sa téméraire observation un outrage à la patrie ou un blasphème. Il poursuivait alors son éducation au lycée Marie-Thérèse, établissement distingué qui fournissait à l'État ses plus nobles soutiens.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> *Id.*

Le problème des affirmations d'Ulrich n'est pas leur manque de clarté, mais simplement le fait qu'elles remettent en cause le patriotisme qu'on attend d'un élève de ce genre d'école. Le sens du possible qu'elles expriment « fait apparaître faux ce que les hommes admirent »<sup>274</sup>.

## 5. Ulrich et la Cacanie.

En même temps, l'un des intérêts du passage décrivant le patriotisme, c'est qu'il suggère que les Autrichiens en général ne font pas non plus preuve d'un grand patriotisme, parce que, contrairement aux autres grandes puissances européennes, ils n'ont pas vraiment de raisons de le faire. Ainsi, il nous semble que le roman rapporte le sens du possible dont fait preuve Ulrich à une absence d'estime du pays, qui est en réalité partagée par un bon nombre de ses habitants. Cette situation particulière est explicitée en partie dans la lettre que le père d'Ulrich, cet homme du réel, envoie à ce dernier à la fin de l'introduction du roman. Cette lettre permet d'ailleurs de faire le lien avec le thème de l'Action parallèle, qui est précisément une réaction à ce défaut de patriotisme. Voici ce que son père dit à Ulrich :

En 1918, et probablement aux environs du 15 juin, doit avoir lieu en Allemagne une grande cérémonie en l'honneur des trente ans de règne de l'empereur Guillaume II. Cette fête est destinée à imprimer dans la mémoire du monde entier la grandeur et la puissance de l'Allemagne ; bien qu'il y ait encore plusieurs années d'ici là, on sait de source digne de foi que des préparatifs sont faits dès aujourd'hui dans ce dessein, encore qu'ils restent provisoirement, bien entendu, tout officieux. Or, tu n'ignores sans doute pas que notre vénérable empereur fêtera, la même année, le soixante-dixième anniversaire de son avènement, et que cette commémoration tombe le 2 décembre. Avec la modestie exagérée que nous mettons, nous autres Autrichiens, dans tout ce qui touche à notre patrie, il est craindre que nous ne vivions, il ne faut pas se le cacher, un nouveau Sadowa, c'est-à-dire que les Allemands, avec leur sens de l'effet, ne nous devancent, tout comme alors ils avaient introduit le fusil à aiguille avant même que nous ne songions à une attaque.<sup>275</sup>

Avec Sadowa, on a affaire à une véritable défaite des Autrichiens face aux Allemands<sup>276</sup>, c'est là une différence avec ce qui a été développé plus haut. Mais ce qui importe, c'est à la fois la reconnaissance de la modestie du patriotisme et la réaction qui en résulte : la volonté d'organiser

---

<sup>274</sup> HSQ I, §4, p. 20.

<sup>275</sup> HSQ I, §8, p. 99.

<sup>276</sup> La victoire des Prussiens sur les Autrichiens à Sadowa a eu lieu en juillet 1866. Elle est effectivement importante pour des questions « techniques » – c'est le moment où la baïonnette devient accessoire, à la suite de l'automatisation des armes à feu –, mais surtout pour ses conséquences politiques, puisque l'Empire austro-hongrois fut exclu de la Confédération germanique, qui devint la Confédération de l'Allemagne du nord.

un jubilé pour montrer la supériorité de l'Autriche sur l'Allemagne. Il n'est pas sûr qu'il faille nécessairement prendre ses distances avec cet aveu de modestie, y voir de la fausse modestie. Le patriotisme autrichien est réellement particulier et le but de l'Action parallèle est de contrer cela en organisant un jubilé pour l'empereur autrichien parallèlement au comité allemand, et ainsi de montrer la supériorité autrichienne.

Il nous semble donc que le sens du possible dont fait preuve Ulrich et qui s'exprime dans son antipatriotisme a comme une condition de possibilité dans la particularité de l'Empire austro-hongrois, dans le fait qu'eu égard à leurs victoires paradoxales, il est difficile pour les habitants de l'Empire d'être patriotes. En même temps, on peut aller plus loin et se demander si ces habitants ne font pas eux aussi preuve de sens du possible. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les développements de Musil concernant la Cacanie<sup>277</sup>. Dans le chapitre 8, en effet, il en décrit les contradictions internes et surtout rapporte ces contradictions à une certaine attitude des citoyens à l'égard de leur propre pays :

Ce n'était pas seulement, en effet, que l'aversion pour le concitoyen se fût élevée là-bas au niveau d'un sentiment de communauté, mais encore que la méfiance envers soi-même, envers son propre destin, y avait pris le caractère d'une profonde assurance. En ce pays (et parfois jusqu'au plus haut point de passion, et jusque dans ses extrêmes conséquences), on agissait toujours autrement qu'on ne pensait, ou on pensait autrement qu'on n'agissait.<sup>278</sup>

Cette méfiance envers soi-même, envers son propre destin, est exactement le contraire du patriotisme, est totalement incompatible avec le patriotisme. Mais le plus intéressant, c'est que, dans cette situation, l'existence perd toute véritable raison d'être, au sens où elle pourrait être tout à fait autre qu'elle n'est :

[...] c'était un État qui ne subsistait plus que par la force de l'habitude, on y jouissait d'une liberté purement négative, dans la conscience continuelle des raisons insuffisantes de sa propre existence et baigné par la grande vision de ce qui ne s'est point passé, ou point irrévocablement du moins, comme par l'haleine des Océans dont l'humanité est sortie.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Rappelons que « Cacanie » est un terme inventé par Musil à partir des sigles attribués à l'Empire : « Sur cette Cacanie maintenant engloutie, que de choses curieuses à dire ! Elle était, par exemple, *kaiserlich-königlich* (impériale-royale) et aussi bien *kaiserlich und königlich* (impériale et royale) ; il n'était chose ni personne qui ne fût affectée là-bas de l'un de ces deux sigles, *k. k.* ou *k. u. k.* ; il n'en fallait pas moins disposer d'une science secrète pour pouvoir décider à coup sûr quelles institutions et quels hommes pouvaient être dits *k. k.*, et quels autres *k. u. k.* » (HSQ I, §8, p. 41).

<sup>278</sup> *Id.*, p. 42.

<sup>279</sup> *Id.*, p. 43.

Les conditions sont réunies ici pour l'exercice du sens du possible. L'absence d'estime de soi s'exprime dans le sentiment d'une existence sans véritable raison d'être, au sens où les événements qui font la vie du pays et ce qui caractérise ce pays sont sans véritable raison d'être. Certes, événements et caractéristiques ne sont pas sans raisons : on peut toujours indiquer pourquoi tel ou tel événement se produit, pourquoi la vie prend telle ou telle forme. Mais ce sont des raisons insuffisantes, de sorte que, pour les habitants de l'Empire, leur existence pourrait tout aussi bien être autre, s'il n'y avait la force d'inertie de l'habitude.

Le traitement du patriotisme est donc tout à fait paradoxal en ce début de roman : d'un côté, Ulrich semble remettre en cause le patriotisme qui est attendu de lui, mais, d'un autre côté, l'Empire est décrit comme ce pays dans lequel personne n'est véritablement patriote ni ne peut l'être. Les habitants de l'Empire semblent tout autant faire preuve de sens du possible, puisqu'ils pensent qu'ils pourraient tout aussi bien vivre autrement. Cependant, ce qui est important, c'est la connexion qui est faite entre, d'un côté, le sens du possible et, de l'autre, une absence d'estime de soi telle que la vie menée effectivement est sans raison suffisante.

## **6. Le PDRI.**

Le sens du possible s'exprime donc par deux fois dans le sentiment ou le jugement d'une raison insuffisante. Ulrich pense qu'il pourrait tout aussi bien vivre dans un petit château que dans un appartement ordinaire : il ne voit pas de raison qui devrait l'en empêcher. Et il pense, à l'image des habitants de la Cacanerie, que la vie qui y est menée pourrait tout aussi bien être autre : il ne voit pas de raison suffisante à cette vie.

La question est alors de savoir ce que Musil entend par « l'absence de raison suffisante » ou la conscience de la « raison insuffisante » de la vie menée. On peut avec Jacques Bouveresse distinguer plusieurs significations :

Il faut avouer, cependant, qu'il n'est pas facile de donner au principe musilien de raison insuffisante une signification complètement déterminée et univoque. Le manque de raison suffisante dont il parle pourrait, en effet, à première vue signifier au moins trois espèces de déficiences bien différentes : 1) une absence de cause, 2) une absence de raison justificative (dans le cas de la croyance) ou de motivation proprement dite (dans le cas de l'action) et 3) une absence de nécessité. On pourrait ajouter à cela l'absence de signification ou de valeur ; mais cette forme

d'indifférence est pour Musil, comme on l'a vu, simplement un autre nom de l'absence de motivation.<sup>280</sup>

La manière dont Ulrich justifie son antipatriotisme dans sa dissertation nous oriente du côté de l'absence de nécessité, puisque la patrie, à l'image de la création, pourrait tout aussi bien être différente, ce qui signifie qu'elle n'est en rien nécessaire. En réalité, on l'a vu, ce n'est pas cela qui importe, mais l'absence de raison justificative. Autrement dit, que la vie menée ne soit pas nécessaire n'empêche pas qu'elle ait ses causes et ses raisons, mais ces causes et ces raisons ne constituent pas une raison suffisante, c'est-à-dire une raison qui justifierait particulièrement qu'on vive ainsi et non autrement. Le patriote est celui qui, au contraire, voit dans ces causes et ces raisons une raison suffisante non seulement de vivre comme il le fait, mais aussi d'en tirer une hiérarchie des pays.

Les situations romanesques introduisent donc l'idée de raison insuffisante, bien avant son introduction sous la forme d'un véritable principe, le « principe de raison insuffisante », au chapitre 35 de la première partie du roman. Si maintenant on se penche sur ce chapitre, il nous semble à nouveau plus intéressant d'examiner la situation narrative dans lequel le principe de raison insuffisante est introduit, que de le rapporter d'emblée à une critique du principe de raison suffisante de Leibniz<sup>281</sup> ou de l'idée de Raison dans l'histoire chez Hegel<sup>282</sup>. Cette situation romanesque est la suivante. Léon Fischel, ami d'Ulrich et fondé de pouvoir de la Lloyd Bank, a reçu une circulaire du comte Leinsdorf, un des organisateurs de l'Action parallèle, quant à la création de cette Action parallèle. Sa première réaction est la méfiance, « parce que son solide sens des affaires lui rendait suspectes les actions patriotiques qui émanaient des hautes sphères »<sup>283</sup>. En même temps, deux petits mots récurrents dans cette circulaire attirent son attention et l'intriguent : « le vrai ». C'est la raison pour laquelle, quand il voit Ulrich, dont il sait qu'il participe à l'Action parallèle, il lui demande ce dont il s'agit :

Comme un pistolet, il lui mit sous le nez trois questions : ce qu'il entendait, en fait, par « vrai patriotisme », « vrai progrès » et « vraie Autriche ».

---

<sup>280</sup> Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 129. L'auteur analyse ce principe de raison insuffisante à un autre endroit, dans son article intitulé « Nichts geschieht mit Grund: Das 'Prinzip des unzureichenden Grundes », dans B. BÖSCHENSTEIN et M.-L. ROTH (éds.), *Hommage à Musil*, (Musiliana 1 : Genfer Kolloquium zum 50. Todestag von Robert Musil), Bern, Peter Lang, 1995, p. 63-85.

<sup>281</sup> *Id.*, chapitres II et III.

<sup>282</sup> Wolfgang FREESE a produit un article très intéressant sur la présence de Hegel dans *L'Homme sans qualités*, notamment dans les chapitres liés à l'Action parallèle. Il s'agit de « Ansätze einer Hegel-Satire in Musils 'Mann ohne Eigenschaften' » (*Musil-Forum. Festschrift Ernst Schönwiese, op. cit.*, p. 181-200). L'auteur examine non seulement les paraphrases de Hegel qu'on trouve dans ces chapitres, mais aussi la connaissance réelle de Hegel par Musil.

<sup>283</sup> HSQ I, §35, p. 166.

Ulrich, brusquement arraché à son humeur et la prolongeant néanmoins, répondit, sur le ton qu'il avait adopté depuis toujours avec Fischel : « Le PDRI.

– Le... ? »

Le directeur Fischel répéta ingénument les quatre lettres et ne pensa pas tout de suite à une plaisanterie, car de telles abréviations, si elles n'étaient pas encore aussi nombreuses qu'aujourd'hui, avaient cependant été répandues par les cartels et les trusts ; elles inspiraient confiance. Il se reprit pourtant : « Pas de plaisanteries, je vous en prie : je suis pressé, j'ai une conférence.

– Le Principe De Raison Insuffisante ! répéta Ulrich. Étant philosophe, vous devez savoir ce que l'on entend par principe de raison suffisante. Malheureusement, pour tout ce qui le concerne directement, l'homme y fait toujours exception : dans notre vie réelle, je veux dire notre vie personnelle, comme dans notre vie historique et publique, ne se produit jamais que ce qui n'a pas de raison valable. »<sup>284</sup>

Nous y reviendrons, l'affirmation vaut ici de manière générale : pour tout ce qui le concerne directement, sa vie personnelle comme sa vie publique et historique, l'homme fait exception au principe de raison suffisante. C'est-à-dire que ce qu'il fait et ce qui se fait autour de lui n'est sans doute pas sans raison (ni cause), mais ces raisons n'en sont pas pour autant des raisons suffisantes, c'est-à-dire justifiant particulièrement qu'on agisse ainsi et pas autrement.

Quel est maintenant le lien avec le « vrai patriotisme », le « vrai progrès », la « vraie Autriche » ? Ces trois expressions sont censées être la raison suffisante de tout ce qui est entrepris en leur nom. Le problème, c'est qu'il n'en est rien : elles ne constituent pas des raisons suffisantes de ce qui est fait en leur nom. Ulrich répond en effet ainsi à Fischel qui pose de nouveau sa question concernant la nature de ces expressions :

– Bon. Savez-vous ce qu'est une enzyme, ou un catalyseur ?

Léon Fischel leva la main comme pour se protéger.

« C'est quelque chose qui ne fournit aucune contribution matérielle, mais qui met en branle un processus. L'histoire doit vous avoir appris que la vraie foi, la vraie morale, la vraie philosophie n'ont jamais existé ; néanmoins, les guerres, les brutalités et les atrocités qui se sont déchaînées pour elles ont transformé fructueusement le monde. »<sup>285</sup>

Le « vrai patriotisme », le « vrai progrès », la « vraie Autriche » ne sont en rien des raisons suffisantes de ce qui est fait en leur nom, et la raison de cela, c'est que ce sont des expressions

---

<sup>284</sup> *Id.*, p. 167-168.

<sup>285</sup> *Id.*, p. 168.

vides de sens : le « vrai patriotisme », le « vrai progrès », la « vraie Autriche » ne renvoient à rien du tout, ne veulent rien dire. Ainsi, le problème qu'elles posent, ce n'est pas que ce sont des raisons qui sont indûment élevées au titre de raisons suffisantes, mais que ce ne sont pas des raisons du tout, au sens où elles ne veulent rien dire : « Je vous jure, répliqua Ulrich gravement, que ni moi ni personne ne sait ce qu'est le vrai, mais je puis vous certifier qu'il est en passe de devenir réalité ! »<sup>286</sup>.

Ainsi, l'Action parallèle, dont la fonction est, rappelons-le, de combattre le patriotisme modéré des habitants de l'Empire, se réfère à des raisons censées justifier le patriotisme : il faudrait faire preuve d'un « vrai patriotisme », montrer le « vrai progrès » à l'œuvre dans l'Empire ou encore montrer le visage de la « vraie Autriche ». Mais ce ne sont qu'expressions vides de sens. D'un point de vue romanesque, la question sera alors : quelles sont les véritables raisons qui prendront la place de ces non-sens ? D'un point de vue conceptuel, la leçon est que le principe de raison insuffisante est peut-être avant toute chose un instrument critique à l'égard de ce genre de raisons vides de sens qui en viennent à être remplacées par des raisons beaucoup moins avouables.

## 7. Une exigence de raison suffisante ?

Nous aimerions dans un dernier temps questionner davantage la nature de ce principe de raison suffisante. Nous l'avons vu, le sens du possible s'exprime dans le jugement ou la conscience d'une raison insuffisante : Ulrich juge qu'il n'y a pas de raison suffisante l'empêchant de choisir un petit château plutôt qu'un appartement, les habitants de l'Empire vivent dans la conscience continue que leur existence est dénuée de raison suffisante. Le problème est alors : dans quelle mesure faut-il en conclure que nous devrions agir en vertu d'une raison suffisante ? Doit-on tirer du principe de raison insuffisante la règle contraire selon laquelle nous devrions avoir une raison suffisante quand nous agissons, et que notre existence devrait être justifiée par une telle raison ?

Revenons à la situation d'Ulrich au tout début du roman et à son choix d'habiter dans un petit château. Il est intéressant de constater qu'il ne voit pas de raison de ne pas choisir un petit château, et c'est en cela qu'il fait preuve de sens du possible. Mais a-t-il une raison suffisante de le faire ? Musil indique deux raisons : « Quand l'Homme sans qualités, quelque temps auparavant, était rentré de l'étranger, ce n'était au fond que par insolence, et parce qu'il avait horreur des

---

<sup>286</sup> *Id.*, p. 168-169.

appartements ordinaires, qu'il avait loué ce petit château »<sup>287</sup>. Ce sont là deux raisons seulement négatives. S'il choisit de s'installer dans un petit château, ce n'est pas parce qu'il veut précisément vivre ainsi, comme un noble, mais par insolence et par horreur des lieux d'habitation ordinaires. Ainsi, il ne lui est pas égal d'habiter dans un château plutôt qu'ailleurs, il a au moins des raisons négatives de le faire. Mais ces raisons négatives sont-elles des raisons suffisantes ? On notera que ces deux raisons ne sont pas mises sur le même plan : il n'agit « au fond » que par insolence, l'horreur des logements ordinaires n'étant évoquée qu'ensuite, comme incidemment. Mais est-ce là le genre de raison suffisante dont Ulrich souligne le manque chez les hommes ? Il est clair que non. Par conséquent, Ulrich est le premier cas de vie sans raison suffisante que nous décrit Musil.

En même temps, ne pourrait-on pas voir dans son insolence qui lui fait choisir un petit château, l'expression de ce désir d'être un grand homme dont les chapitres 9, 10 et 11 nous font la description ? Il nous semble que c'est le cas. Il est néanmoins difficile, y compris pour Ulrich, de donner un contenu à cette idée, de même qu'il est difficile pour l'Action parallèle de donner un contenu à « vrai patriotisme », « vrai progrès » ou « vraie Autriche ». Ainsi, le choix d'Ulrich oscille dans sa justification entre une raison négative insuffisante, l'insolence, et une raison positive suffisante, le désir de devenir un grand homme, à laquelle il est difficile de donner un contenu. Il nous semble donc qu'en ce sens, Ulrich tombe sous le coup de la critique qu'il adresse à l'Action parallèle au nom du PDRI. Une vie selon le sens du possible, selon l'idée qu'on pourrait agir tout aussi bien ainsi qu'autrement, est l'expression même d'une vie aux raisons insuffisantes – le choix de vivre dans un petit château n'ayant au final pour raison que cette insolence à l'égard de l'ordre établi. Quand Ulrich affirme que « malheureusement »<sup>288</sup> l'homme fait toujours exception à ce principe de raison suffisante, ce malheur est aussi le sien.

Doit-on en conclure qu'il faut chercher une telle raison suffisante ? L'exemple du père d'Ulrich est particulièrement instructif. S'il est épouvanté par le choix de son fils, cela tient à ce qu'il y voit une présomption qui remet en cause une limite sociale (un bourgeois ne peut habiter dans un petit château), voire l'ordre social. Un autre ordre social dans lequel, par exemple, la distinction sociale entre la bourgeoisie et la noblesse ne serait plus que de degré, au point que des bourgeois pourraient mener une vie de nobles, est complètement inconcevable. De ce point de vue, le père d'Ulrich ne vit certainement pas dans la « conscience continuelle des raisons insuffisantes de sa propre existence » ni dans celle des raisons insuffisantes de l'ordre social dans lequel il vit. Est-ce à dire que ce monde et sa vie ont une raison suffisante qu'il pourrait invoquer ? À aucun moment dans le roman, le père d'Ulrich n'indique une telle raison, et il n'est pas sûr qu'il le puisse. Mais lui en faut-il une ? Si l'on ne possède pas une telle raison suffisante

---

<sup>287</sup> HSQ I, §3, p. 17.

<sup>288</sup> HSQ I, §35, p. 168.



justifiant sa vie et le monde dans lequel on vit, apparaît-il alors qu'on pourrait tout aussi bien vivre une autre vie dans un autre ordre social et qu'il faut absolument en chercher une ? La conséquence ne nous semble pas bonne. Autant on peut opposer le principe de raison insuffisante à la fondation de l'existence et de l'ordre social sur une prétendue raison suffisante, autant la question de la raison suffisante ne se pose peut-être pas nécessairement là où on n'a pas à fonder et où on ne prétend pas fonder l'existence et l'ordre social sur ce genre de raison, là où le besoin d'une raison suffisante ne se fait pas sentir. La question de la raison suffisante de la vie qui est menée et du monde dans lequel elle est menée n'est pertinente que là où on prétend mener sa vie selon une raison suffisante, par rapport à l'affirmation d'une raison suffisante.

À côté de ceux qui prétendent justifier l'ordre social par une prétendue raison suffisante (l'Action parallèle) et de celui qui en est dépourvu mais se méfie de ceux qui prétendent en connaître une (Ulrich), il y a une troisième situation : celle dans laquelle la vie et le monde dans lequel elle est menée vont de soi. Cette troisième possibilité est celle qui correspondrait, nous semble-t-il, à la situation du père d'Ulrich, si le reste des habitants de l'Empire avaient le même sentiment que lui.

## **8. Les raisons insuffisantes de l'existence et le problème de la vie.**

La question importante que pose le roman est donc celle de la pertinence de la demande de raison suffisante : quand est-il pertinent de demander à ce qu'une vie et le monde dans lequel elle est menée soient fondés sur une raison suffisante ? Qui pose une telle exigence ? Les différentes situations romanesques montrent qu'il y a des situations dans lesquelles cette exigence s'impose et d'autres dans lesquelles elle ne s'impose pas. La vie menée par le père d'Ulrich et le monde dans lequel elle est menée n'ont sans doute pas de raison suffisante : ils sont le résultat d'un certain nombre de transformations sociales, culturelles, historiques, etc. Mais dire cela, est-ce indiquer la raison suffisante de cette vie et de ce monde ? Certainement pas, c'est seulement en indiquer les raisons. En même temps, cela pose-t-il problème ? Non plus. En revanche, à supposer que la conscience continuelle de l'insuffisance des raisons qu'on a de vivre de telle ou telle manière soit répandue chez les habitants de l'Empire, alors la question a un sens, non seulement de manière critique par rapport à toute action qui se présenterait comme faite en vertu d'une raison dite suffisante, mais aussi de manière positive, avec pour but la détermination de ce pour quoi il faut vivre. Autrement dit, il faut que la vie ait perdu son évidence pour que la question de la raison suffisante de la conduite de la vie, individuelle ou collective, ait un sens. Il n'y a pas de raison suffisante à la vie menée pour celui qui n'en voit pas, mais il n'y a pas de

manque de raison suffisante pour celui qui ne ressent pas ce manque. C'est pour cette raison que nous semble pertinent le parallèle avec la manière dont Wittgenstein décrit la spécificité du problème de la vie :

N'avons-nous pas le sentiment que celui qui ne voit pas là de problème est aveugle à quelque chose d'important ? Voire à ce qu'il y a de plus important ? Ne suis-je pas tenté de dire qu'il vit sans but – et justement « aveuglé », un peu comme une taupe, et que si seulement il pouvait voir, alors il verrait le problème ?

Ou ne dois-je pas dire que celui qui vit bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'*affligeant*, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux ?<sup>289</sup>

Il n'y a pas de problème quant au sens de la vie pour celui qui ne voit pas de problème et qui serait pourtant incapable de dire quel est ce sens, si on le lui demandait. De la même manière, il n'y a pas de problème quant à la justification ultime de l'existence pour celui qui ne voit pas de problème, alors même qu'il serait incapable de dire quelle est cette justification si on la lui demandait. En même temps, dire cela, ce n'est pas nier le caractère problématique du sens de la vie ou de la justification de l'existence pour qui y voit un problème : ce problème se pose réellement à lui, toute la question étant de savoir ce qu'il va faire. Dans la perspective de Wittgenstein, il est vain de chercher à le résoudre en voulant dire le sens de la vie ou la justification de l'existence qu'une personne ne voyant pas le problème n'arriverait même pas à dire. Ainsi, « la solution au problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème »<sup>290</sup>, et non à sa résolution.

C'est là, nous semble-t-il, la situation dans laquelle se trouvent Ulrich et l'Empire : vivant dans la conscience continuelle des raisons insuffisantes de leur existence, ils sont à la recherche d'une raison suffisante qui justifierait le choix de telle ou telle manière de vivre résolvant le problème du sens de leur existence. Mais ce que montre le personnage du père d'Ulrich, c'est que celui qui ne connaît pas ce problème ne possède pas, en réalité, de raison suffisante justifiant la vie qu'il mène. Est-il aveugle à ce manque de raison suffisante ? Devrait-il ressentir un tel manque ou l'insuffisance de ses raisons de vivre ? Nullement, le problème ne se pose pas.

On peut donc le constater, les épisodes du petit château et de la critique du patriotisme nous introduisent au cœur du roman : ils décrivent l'indifférence pour l'ordre social et pour la

---

<sup>289</sup> RM, p. 84-85.

<sup>290</sup> T, 6.521, p. 112.

patrie propre à Ulrich<sup>291</sup>. En même temps, le fait de penser qu'on peut tout aussi bien habiter dans un petit château et dans un autre pays est à rapporter à un malheur : le fait que « pour tout ce qui le concerne personnellement, l'homme [...] fait toujours exception »<sup>292</sup> au principe de raison suffisante. Dans le roman, Ulrich est avant tout un personnage qui expérimente le malheur provenant du fait de ne voir aucune raison particulière de faire telle chose plutôt que telle autre. Le sens du possible est donc avant tout une conséquence de ce malheur.

---

<sup>291</sup> Cette indifférence est le point de départ de l'article Jean-Pierre COMETTI, « Pensées vivantes et formes de vie », dans les actes du colloque *Robert Musil* (Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 146-165.

<sup>292</sup> HSQ I, §35, p. 168.



## CHAPITRE 2 : L'AMENAGEMENT INTERIEUR ET LE PROBLEME DE LA VIE JUSTE.

Dans ce deuxième chapitre, nous allons continuer notre exploration de la situation romanesque de ce personnage qui est doué du sens du possible, en insistant sur la dimension problématique de ce sens du possible quand il s'agit de conduire de sa vie. Pour ce faire, nous partirons d'un troisième épisode de l'introduction du roman, qui tire toutes les conséquences de l'expression du sens du possible dans le choix d'une maison. Cet épisode est celui de l'aménagement intérieur du petit château.

### 1. Un retour chez soi ?

Rappelons la situation romanesque générale d'Ulrich. En conséquence de ses propos antipatriotiques, ou du moins critiques à l'égard du patriotisme, Ulrich est envoyé à l'étranger par son père, où il apprend à « étendre à toutes les nations son dédain de l'idéal des autres »<sup>293</sup>, à savoir le patriotisme. De la sorte, toutes les nations sont égales à ses yeux, y compris dans le patriotisme dont elles font l'objet. Pourtant, ce sont bien les supposées vertus du pays natal qui le rappellent dans l'Empire :

Depuis, seize ou dix-sept ans avaient passé, comme nuages au ciel, Ulrich ne les regrettait pas plus qu'il n'en était fier ; arrivé en sa trente-deuxième année, il les considérait simplement avec surprise. Entre-temps, il avait vécu ici ou là, parfois aussi, brièvement, dans sa patrie, et partout il avait fait des choses estimables et d'autres inutiles. On a déjà laissé entendre qu'il était mathématicien, et il n'est pas besoin d'en dire davantage à ce sujet pour l'instant ; en effet, dans toute profession, pourvu qu'on l'exerce par amour et non pour de l'argent, arrive un moment où les années qui s'accumulent paraissent ne plus mener à rien. Après que ce moment eut quelque peu traîné en longueur, Ulrich se rappela qu'on accorde au pays natal le mystérieux pouvoir de rendre à la réflexion des racines et un terreau, et il s'y installa avec les sentiments d'un promeneur qui s'assied sur un banc pour l'éternité, tout en pressentant qu'il ne va pas tarder à le quitter.<sup>294</sup>

Plusieurs éléments romanesques importent ici. Tout d'abord, on soulignera l'indifférence quant au lieu où il a pu habiter pendant ces 16 ou 17 années. Qu'il ait vécu ici ou là, y compris dans sa patrie, montre qu'il ne lui accorde justement pas plus d'importance qu'aux autres lieux. Et

---

<sup>293</sup> HSQ I, §5, p. 23.

<sup>294</sup> *Id.*, p. 23-24.

ce ne sont pas les supposées vertus du pays natal qui changent quelque chose à cela, bien que, de fait, cela le décide à revenir y habiter. Il pressent en effet « qu'il ne va pas tarder à le quitter ». Si l'on se souvient de ce que Musil dit du rapport des Autrichiens à leur pays, à savoir qu'il est marqué par la défiance à l'égard de soi, l'Autriche est peut-être justement le pays dans lequel il n'est pas possible de retrouver ses racines. Ensuite, on notera son indifférence quant à la valeur de ce qu'il a pu faire et de la vie qu'il a pu mener jusque-là. Après ce que l'on vient de développer, on comprend qu'il puisse ne pas accorder plus d'importance à sa patrie qu'aux autres pays, mais pourquoi n'accorde-t-il plus d'importance aux différences de valeur de ses propres actions ? La raison donnée par Musil est la suivante : une profession exercée par amour et non pour l'argent paraît ne plus mener à rien. Si l'on se souvient de ce que Musil dit de l'usage de l'argent dans le chapitre consacré au sens du possible, alors Ulrich n'est pas le type d'homme qui fait fructifier les possibilités réelles de son argent, il en invente d'autres usages, bien plus : l'argent ne l'intéresse tout simplement pas. Ainsi, l'exercice de sa profession ne le mène à rien.

Par conséquent, Ulrich est dans une situation où il pourrait tout aussi bien repartir vivre dans un autre pays et tout aussi bien s'engager dans une autre profession. La leçon qu'on peut en tirer est la suivante : on pourrait croire que le sens du possible est le moyen de répondre à la question « comment dois-je vivre ? », mais, en réalité, il en est l'origine.

Or, cela se voit de manière très concrète dans un nouvel épisode dont la portée se révélera être éthique. Il s'agit de l'aménagement intérieur du petit château, qui était censé être pour Ulrich le côté le plus agréable du retour au pays. À défaut de voir dans le retour au pays un retour chez soi, il pensait qu'il allait être agréable de se constituer un « chez soi » :

C'est alors que, mettant de l'ordre dans sa maison, comme dit la Bible, il fit une expérience dont l'attente avait été, somme toute, sa véritable occupation. Il s'était mis dans l'agréable obligation de réinstaller entièrement à neuf, et à sa guise, la petite propriété laissée à l'abandon.<sup>295</sup>

Dans les toutes premières pages du roman, la location d'un château est une insolence d'Ulrich à l'égard de l'ordre établi. Le sens du possible qui lui fait penser que, contrairement à ce que l'on dit, il pourrait tout aussi bien habiter dans ce genre de château que dans un appartement ordinaire, est une remise en cause de l'ordre et des limites sociales et politiques. Mais cette liberté à l'égard de l'ordre établi devient pourtant problématique quand il s'agit d'aménager l'intérieur de ce petit château :

---

<sup>295</sup> *Id.*, p. 24.

De la restauration fidèle à l'irrespect total, il avait le choix entre toutes les méthodes, et tous les styles, des Assyriens au cubisme, se présentaient à son esprit. Quel choix fallait-il faire ? 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 autre, réformateur de l'aménagement, exigeait des parois amovibles sous prétexte que l'homme doit apprendre à vivre avec son semblable et cesser de s'en isoler par goût du séparatisme. Des temps nouveaux venaient de commencer (il en commence à chaque minute) : à temps nouveaux, style nouveau !<sup>296</sup>

Le problème pour un homme du possible comme Ulrich, c'est que toutes ces possibilités se valent : il lui semble qu'il peut choisir tel aménagement aussi bien que tel autre, au sens où il n'y a pas de raison particulière de choisir tel aménagement plutôt que tel autre. La solution se trouve-t-elle dans l'invention de nouveaux aménagements, c'est-à-dire de nouvelles possibilités ? C'est en effet ce qu'il envisage un temps, après avoir examiné un certain nombre de revues d'art : « Ulrich finit par ne plus imaginer que des pièces irréalisables, des chambres tournantes, des installations kaléidoscopiques, des changements à vue pour l'âme, et ses idées perdaient de leur consistance à mesure »<sup>297</sup>.

Mais bien évidemment, cela ne résout en rien le problème des raisons du choix de telle ou telle possibilité, qu'elles préexistent ou soient inventées à l'occasion par Ulrich : toutes se valent. Ainsi, le sens du possible rend problématique le patriotisme, ou même plus simplement l'attachement au pays natal, mais aussi il rend problématique la simple constitution d'un chez soi.

## **2. Se laisser modeler par l'extérieur.**

Pour saisir l'enjeu de cette difficulté, revenons à la raison du choix, par Ulrich, d'habiter un petit château. On se souvient qu'en un sens, il ne lui est pas totalement égal de vivre dans un petit château ou dans un logement ordinaire. Ou du moins, ce n'est pas en ce sens qu'il faut comprendre qu'il pourrait tout aussi bien vivre dans un petit château que dans un logement ordinaire. Qu'il lui soit totalement égal de vivre ici ou là répondrait à la question : voulez-vous vivre dans ce petit château ou dans un logement plus ordinaire ? Mais qu'il pense qu'il pourrait tout aussi bien vivre dans un petit château que dans un logement ordinaire répond à l'affirmation qu'il ne se fait pas, quand on est (seulement) un bourgeois, d'habiter dans un petit château. Il y a

---

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Id.*, p. 25.

donc au moins une raison négative, si ce n'est une raison suffisante, de vivre dans un petit château : l'opposition à une affirmation injustifiée à ses yeux.

Ce qui est intéressant, c'est que, dans l'aménagement intérieur, l'insolence à l'égard des convenances sociales ne semble plus avoir lieu d'être : plusieurs aménagements sont possibles, l'individu peut en inventer s'il le veut, ces aménagements relevant d'un choix personnel. On pourrait croire qu'Ulrich, n'ayant plus à subir les jugements de la société, pourrait enfin faire ce qu'il veut, faire quelque chose qui lui corresponde. Mais en réalité, cette référence à soi n'est pas moins arbitraire à ses yeux. Cela se voit particulièrement dans le chapitre 24 de la deuxième partie du roman, qui reprend ce problème de l'aménagement puisqu'Agathe, la sœur d'Ulrich, vient s'installer chez lui :

Courant de-ci de-là, il affirma : « J'ai tout aménagé à la légère, à faux, de sorte qu'il n'y a pas le moindre rapport avec ma personne.

- C'est quand même très charmant », dit Agathe pour le consoler.

Ulrich laissa entendre qu'autrement ç'aurait peut-être tourné encore plus mal. « Je ne puis souffrir les demeures qui sont faites à la mesure d'une âme, déclara-t-il. J'aurais l'impression de m'être commandé moi-même chez un architecte d'intérieur ! »<sup>298</sup>

Ainsi, de même que son choix d'un petit château s'oppose aux injonctions sociales concernant le lieu d'habitation, de même son choix concernant l'aménagement intérieur s'oppose aux injonctions (tout aussi sociales d'ailleurs) en faveur d'un aménagement personnel qui refléterait la personnalité de l'habitant. Ce sont ces injonctions qu'Ulrich lit dans les revues d'art : « Dis-moi comment tu es logé et je te dirai qui tu es »<sup>299</sup>.

Ainsi, on pourrait croire qu'Ulrich fait preuve de sens du possible dans la mesure où il lui est égal de choisir un aménagement impersonnel plutôt qu'un aménagement personnel de sa maison. Et c'est en ce sens que l'on comprendrait ce qu'il affirme à Agathe :

Au bout d'un moment, revenant à l'installation fournie à Ulrich par les meilleures maisons, elle demanda : « Je ne comprends quand même pas très bien. Pourquoi t'es-tu installé ainsi si cela ne te convenait pas ? » [...] « Pourquoi je j'ai fait ? répondit-il en souriant. Je ne le sais plus. Probablement parce qu'on aurait pu tout aussi bien faire autrement. »<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> HSQ II, §24, p. 272.

<sup>299</sup> HSQ I, §5, p. 24-25.

<sup>300</sup> HSQ II, §24, p. 271-272.



Si l'on en restait à ce passage, effectivement, on pourrait se demander en quoi le fait qu'on aurait pu tout aussi bien faire autrement est une réponse à la question « Pourquoi t'es-tu installé ainsi ? ». D'ordinaire, on comprendrait cela plutôt comme une raison de ne rien faire du tout, puisque toute possibilité est contrebalancée par une autre de « poids » égal. Mais en réalité, il y a bien une raison : cette aversion pour les « demeures qui sont faites à la mesure d'une âme » n'est pas moins négative et insuffisante que l'insolence à l'égard des convenances dans le choix du type d'habitation.

On en tirera une leçon concernant le principe de raison insuffisante qui s'exprime ici. S'il est vrai que le choix d'un logement ordinaire n'est pas plus justifié par une raison suffisante que le choix d'un petit château, s'il est vrai que le choix d'un aménagement personnel n'est pas plus justifié par une raison suffisante que le choix d'un aménagement impersonnel, alors ce ne sont que de petites raisons négatives qui feront la différence, qui feront pencher la balance vers l'une ou l'autre possibilité. De manière plus générale, on se demandera surtout si le principe de raison insuffisante ne sert pas principalement à s'opposer à tout ce qui se présente comme justifié par une raison suffisante, sans que cela implique qu'on puisse trouver une véritable raison suffisante pour décider de ce que l'on doit faire. Ce serait alors pour cette raison que ce sont les raisons insuffisantes qui font la différence : il n'y en a pas de suffisantes.

On terminera en soulignant que cet épisode se clôt pourtant d'une manière bien différente de l'épisode du choix du type de maison. Avec le choix d'un petit château, Ulrich refuse de se laisser modeler par l'ordre social dans lequel il vit, mais avec le choix d'un aménagement impersonnel, il accepte de se laisser modeler ainsi. La conséquence de son aversion pour les demeures à la mesure d'une âme, c'est en effet qu'il décide de laisser des spécialistes s'occuper de cette question :

Ainsi donc, l'Homme sans qualités, une fois de retour au pays, ne craignit pas de faire ce deuxième pas, et de se laisser modeler de l'extérieur par les circonstances de la vie ; à ce point de ses réflexions, il abandonna carrément l'installation de sa maison au génie de ses fournisseurs.<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup> HSQ I, §5, p. 25. L'ironie de l'histoire est plus cruelle encore. Croyant avoir marqué ses distances avec la manière ordinaire de se loger en choisissant d'habiter ce petit château, Ulrich se retrouve néanmoins dans la position du valet : « C'était un délicieux petit palais qu'il possédait là ; du moins pouvait-on l'appeler ainsi, car il était exactement tel qu'on se figure une de ces résidences de bon goût pour grands personnages imaginées par les maisons de meubles et de tapis, les ensembliers qui sont dans ce domaine de l'avant-garde. Il ne manquait plus que de remonter l'exquise mécanique : alors, on eût vu rouler des équipages dans l'allée, emportant de hauts dignitaires et des dames de qualité, des laquais sauter à bas des marchepieds et demander non sans méfiance à Ulrich : "Où est donc votre maître, mon brave ?" ... » (HSQ I, §5, p. 26).

### 3. « La vie qui est censée être la mienne. »

En ces toutes premières pages du roman, le thème de l'aménagement intérieur est traité avec distance, voire ironie, par Musil. Ainsi, la référence à la formule biblique, mettre de l'ordre dans sa maison, est clairement ironique : il s'en sert précisément pour décrire la mise en ordre d'une maison, au sens littéral de l'expression. Pourtant, son but est bien par là non seulement de figurer mais aussi d'introduire les éléments qui poseront réellement problème pour Ulrich. Il est vrai qu'Ulrich n'accorde pas trop d'importance à cette question. Bien que ce soit là initialement l'aspect attrayant du retour au pays, il s'agit « d'une affaire qui, somme toute, ne le touchait pas fort près »<sup>302</sup>. Pourtant, ce que le roman montre, c'est qu'il en vient à se poser cette question de l'aménagement comme une question concernant la conduite de sa vie. Il en va en effet de sa vie, c'est-à-dire d'une vie qui est censée être la sienne : « Quand tout fut terminé, il ne lui resta plus qu'à secouer la tête en se disant : voilà donc la vie qui est censée être la mienne ? »<sup>303</sup>. Autrement dit, cette description du problème de l'aménagement intérieur n'est pas seulement une image du problème de la conduite de la vie mais le point de départ, dans le roman, d'une prise de conscience par Ulrich du problème d'une vie qui n'est pas vraiment la sienne. Cet épisode s'insère en réalité dans une problématique plus générale : la conduite de sa vie, qui elle-même s'insère dans un ensemble plus grand encore : la culture dans laquelle la conduite d'une vie serait personnelle.

Ce qui est significatif tout d'abord, c'est le fait que l'abandon de l'aménagement aux fournisseurs est présenté comme un « deuxième pas » après le retour au pays. Autrement dit, l'aménagement intérieur, comme le retour au pays, est à comprendre par rapport à ce sentiment d'Ulrich que sa vie ne le mène à rien : ce sont là deux réponses à ce sentiment. En même temps, tout comme le retour au pays, l'aménagement intérieur de la maison est moins la solution au problème du sens de la vie que son expression. Il est même ce qu'une vie dénuée de sens rend impossible. L'impression d'absence de sens s'en trouve à ce point renforcée que sa vie lui semble tout à fait étrangère. C'est ce qui se confirme au chapitre 34 de la première partie du roman :

Il jeta les yeux autour de lui [dans le vestibule de sa maison], considérant les choses qui l'entouraient. Toutes ces lignes en O et en croix, ces droites, ces courbes, ces entrelacs dont se compose un intérieur et qui s'étaient accumulés autour de lui, ni la nature et ni une nécessité

---

<sup>302</sup> *Id.*, p. 25.

<sup>303</sup> *Id.*, p. 25-26.

interne ne les justifiaient [...]. Ulrich s'aperçut que tous les instants décisifs de sa vie lui avaient laissé le même sentiment.<sup>304</sup>

Nous retrouvons dans ce passage toute la thématique de l'aménagement intérieur, mais l'abandon de l'aménagement aux fournisseurs se traduit maintenant dans un sentiment d'absence de justification. De ce point de vue, il n'est pas anecdotique que ce soit dans le chapitre suivant qu'Ulrich énonce son principe de raison insuffisante. La raison insuffisante de son existence est ce qu'expérimente Ulrich au travers de la raison insuffisante de son aménagement, mais c'est à tout instant décisif de sa vie qu'il a éprouvé ce sentiment d'absence de justification.

Ensuite, de même que sa critique du patriotisme pouvait être rapportée à une difficulté des habitants de l'Empire à être patriotes, cette difficulté à aménager son intérieur peut être rapportée à certaines caractéristiques de l'époque. Après qu'il a répondu à la question d'Agathe, « pourquoi s'être installé ainsi ? », Ulrich essaie d'imaginer avec elle comment ils pourraient aménager leur maison, maintenant qu'elle y habite. Le problème de l'aménagement intérieur se pose alors, mais se trouve rapporté à l'époque de la manière suivante :

Ulrich avait pris un crayon et il esquissa sur la nappe le plan de la maison et un projet d'aménagement nouveau. C'était facile et ce fut si vite fait que le geste ménager d'Agathe pour protéger la nappe fut trop tardif et s'acheva, inutile, sur la main de son frère. Les difficultés ne réapparurent que sur les principes du réaménagement. « Nous voici donc avec une maison, dit Ulrich, qu'il nous faut transformer à notre usage : cette maison, aujourd'hui, est oiseuse, dépassée. *Arranger une maison*, cette expression est comme une façade de décor derrière laquelle il n'y a plus rien. Les relations sociales et individuelles ne sont plus assez solides pour des maisons, plus personne n'éprouve un vrai plaisir à afficher sa durée, sa constance, de la sorte. On le faisait jadis : le nombre des pièces, des domestiques et des hôtes montrait qui on était. Presque tout le monde se rend compte, aujourd'hui, qu'une vie sans forme est la seule forme qui corresponde à la multiplicité des volontés et des possibilités dont notre vie est pleine. Les jeunes gens aiment la simplicité nue qui ressemble à une scène de théâtre encore vide, ou rêvent de malles-cabines, de championnat de bob et de palaces sur les autostrades, avec paysage de golf et musique courante dans toutes les chambres. »<sup>305</sup>

La situation particulière d'Ulrich s'appuie sur un contexte général, moins propre à l'Autriche qu'à l'époque moderne, dans lequel l'ordre social et culturel peine à fournir une hiérarchie des possibilités.

---

<sup>304</sup> HSQ I, §34, p. 161.

<sup>305</sup> HSQ II, §24, p. 273.

#### 4. La nécessité d'un ordre social et d'un métier.

Venons-en à la racine du problème et posons-le de manière plus conceptuelle. Comment se fait-il que toutes les possibilités se valent ? La réponse se trouve dans le chapitre 5 où, après avoir passé en revue les possibilités existantes puis imaginé les possibilités les plus folles, Ulrich se fait la réflexion suivante :

Il en arriva enfin au point vers lequel il avait été secrètement attiré. Son père eût dit à peu près : « Si on le laissait faire à sa tête, il finirait par se la taper contre les murs à force de perplexité », ou bien : « Quand on peut faire tout ce qu'on veut, on a bientôt fait de ne plus savoir quoi désirer ». Ulrich se répétait ces sentences avec ravissement. Cette sagesse ancestrale lui semblait d'une extraordinaire nouveauté. Il faut que l'homme se sente d'abord limité dans ses possibilités, ses sentiments et ses projets par toutes sortes de préjugés, de traditions, d'entraves et de bornes, comme un fou par la camisole de force, pour que ce qu'il réalise puisse avoir valeur, durée et maturité... En vérité, c'est à peine si l'on peut mesurer la portée de cette idée !<sup>306</sup>

L'homme doué du sens du possible découvre ici les vertus du sens du réel : sans limites à ses possibilités, ses sentiments, ses projets, ce qu'il réalise n'a pas de valeur. C'est l'introduction de différences entre ce qu'on peut faire et ce qu'on ne peut pas faire qui introduit de la valeur entre les possibilités. Et ces différences, l'individu les trouve dans un monde déjà constitué. Il faut en effet souligner la nature des limites mentionnées : ce sont des préjugés, des traditions, des entraves, des bornes. Ce sont là, nous semble-t-il, principalement des phénomènes sociaux. Ceci nous est confirmé d'ailleurs par la mention de la raison pour laquelle il abandonne l'aménagement intérieur à ses fournisseurs : « bien persuadé que pour la tradition, les préjugés et l'étroitesse, il pouvait se reposer sur eux »<sup>307</sup>. La tradition, les préjugés, l'étroitesse sont ceux d'une profession dans un contexte social et culturel donné. Autrement dit, il faut rapporter les limites en question à un ordre social et culturel. On touche là un point essentiel, un des nœuds du roman dont la signification est philosophique. Il n'y a d'équivalence des possibilités que dans une situation tout à fait particulière, celle dans laquelle un individu n'est pas limité dans ses possibilités, ses sentiments, ses projets, par des limites sociales et culturelles. Pour le dire positivement, c'est l'appartenance à un contexte social et culturel qui instaure une hiérarchie entre les différentes possibilités qui s'offrent à un individu ou que cet individu imagine.

---

<sup>306</sup> HSQ I, §5, p. 25.

<sup>307</sup> *Ibid.*

Mais comment l'équivalence des possibilités est-elle possible si tout individu appartient nécessairement à un contexte social et culturel ? Dans le cas précis d'Ulrich, comment peut-il penser que toute possibilité vaut autant qu'une autre puisqu'il vit dans un contexte social et culturel donné ? Après tout, il a une profession, mathématicien, appartient à une certaine classe sociale, ce qui se traduit de fait dans l'aménagement intérieur de son petit château. Il est en effet significatif que la première chose que l'on sait de l'habitation d'Ulrich, c'est qu'il s'agit d'un appartement d'universitaire :

Et quand cette petite chose blanche et gracieuse [le petit château] avait ses fenêtres ouvertes, le regard pénétrait dans le silence distingué d'un appartement d'universitaire aux parois tapissées de livres.<sup>308</sup>

Qu'Ulrich soit un universitaire est la raison qui fait que les murs de son appartement sont tapissés de livres. C'est là une fonction sociale qui lui donne une identité se traduisant très concrètement dans l'aménagement intérieur de son petit château : il doit avoir de la place pour ses livres. Dans cette situation, la seule manifestation possible du principe de raison insuffisante, dans la mesure où Ulrich habite dans un petit château et a de la place, est qu'il pourrait tout aussi bien ranger ses livres dans telle pièce ou dans telle autre, mais cela ne va pas plus loin. Autant, au départ, la question était celle de savoir comment il pouvait se décider pour tel ou tel aménagement, autant la question est maintenant : comment se fait-il qu'il pense avoir à décider de son aménagement de manière radicale ? Il a en effet un métier relevant d'une certaine organisation sociale, qui lui donne donc à la fois une identité et une place à l'intérieur de cet ordre. À partir de là, il n'y a pas de raison pour que toutes les possibilités d'aménagement se valent : son métier et la place de ce métier dans l'ordre social devraient introduire une hiérarchie parmi les possibilités qui s'offrent à lui et celles qu'il imagine. Or Ulrich s'est justement lassé de son métier, alors qu'il l'exerçait jusque-là avec passion. Avant de développer ce point, on soulignera donc le résultat suivant. Pour qu'un ordre social et culturel introduise une hiérarchie entre les possibilités, il faut encore participer à cet ordre, notamment par le métier.

## **5. L'amour du métier.**

Ce qui caractérise le rapport d'Ulrich à sa profession, on l'a vu en examinant les raisons de son retour au pays, c'est tout d'abord le fait qu'il ne l'exerce pas pour l'argent. Mais

---

<sup>308</sup> HSQ I, §2, p. 15.

dans le chapitre qui porte précisément sur sa désaffection pour le métier de mathématicien, on s'aperçoit qu'il ne l'exerce pas non plus pour la carrière et la dimension sociale qui va avec :

À strictement parler, il était resté ce qu'on appelle un espoir ; on nomme espoirs, dans la république des esprits, les républicains proprement dits, c'est-à-dire ceux qui s'imaginent qu'il faut consacrer à son travail la totalité de ses forces, au lieu d'en gaspiller une grande part pour assurer son avancement social ; ils oublient que les résultats de l'homme isolé sont peu de choses, alors que l'avancement est le rêve de tous, et négligeant ce devoir social qu'est l'arrivisme, ils oublient que l'on doit commencer par être un arriviste pour pouvoir offrir à d'autres, dans les années du succès, un appui à la faveur duquel ils puissent arriver à leur tour.<sup>309</sup>

On retrouve une idée que l'on avait exploitée dans l'examen de l'opposition entre l'homme du possible et l'homme du réel. Contrairement à l'homme du réel, l'homme du possible ne cherche justement pas à accumuler, que ce soit de l'argent ou des relations sociales, pour en exploiter les possibilités, puisque celles-ci sont toujours les mêmes – ici, arriver pour faire arriver les autres par la suite.

Ce qui reste alors, c'est simplement la passion pour le métier exercé. En quoi est-elle devenue problématique ? Ce qui est à l'origine de cette situation, du sentiment d'absurdité de son activité professionnelle, ce n'est pas la qualité de ses contributions en tant qu'universitaire. Non seulement « depuis plusieurs années qu'il avait embrassé cette troisième profession, sa contribution, de l'avis même des spécialistes, n'y avait point été médiocre »<sup>310</sup>, mais en plus, « qu'Ulrich pût penser avoir obtenu quelques résultats dans le domaine scientifique n'était pas absolument sans importance pour lui »<sup>311</sup>. Le problème réside dans la structure même de son activité même si, au fond, c'est un changement d'appréciation de cette structure qui est déterminante. Le chapitre 13, dont le titre introduit la comparaison entre le chercheur et le cheval de course, décrit précisément la manière dont Ulrich a pratiqué la science avant de changer :

Car c'est précisément de la manière dont on améliore ses performances d'une victoire, d'un centimètre ou d'un kilo, qu'il avait pratiqué la science. Son esprit devait prouver son acuité et sa force, et il avait fourni un travail de force. Ce plaisir qu'il prenait à la puissance de l'esprit était comme une attente, un jeu belliqueux, une sorte de droit imprécis, mais impérieux sur l'avenir. Il

---

<sup>309</sup> HSQ I, §13, p. 55.

<sup>310</sup> HSQ I, §11, p. 51.

<sup>311</sup> HSQ I, §13, p. 55.

ne savait pas très bien à quoi le mènerait cette puissance ; on en pouvait faire tout ou rien, devenir grâce à elle un criminel ou le sauveur du monde.<sup>312</sup>

Or, ce qui a ressemblé un temps à une aventure sans but connu devient à ses yeux complètement absurde. Il s'agit exactement de la même activité, mais ce qui apparaît au premier plan, c'est l'absence de but : « Ulrich finit par découvrir encore qu'il ressemblait, même dans sa science, à un homme qui franchit une chaîne de montagnes après l'autre sans jamais apercevoir le but »<sup>313</sup>. On notera que cela provoque en lui un étonnement tout à fait analogue à celui qui naîtra par la suite de l'aménagement confié aux fournisseurs. L'étonnement lié à l'aménagement intérieur de son petit château : « voilà donc la vie qui est censée être la mienne ? », a son origine dans un étonnement à l'égard de sa vie initiale : « Bon Dieu ! dit-il, je n'ai pourtant jamais eu l'intention d'être un mathématicien toute ma vie ? »<sup>314</sup>. Une vie qui semblait presque valoir par elle-même, la recherche scientifique, apparaît subitement dépourvue de but, de sens. L'usage de ses capacités et qualités devient alors absurde lui aussi :

Avec une merveilleuse netteté, il voyait en lui, à l'exception du sens de l'argent dont il n'avait pas besoin, toutes les capacités et toutes les qualités en faveur à son époque, mais la possibilité de les appliquer lui avait échappé ; et puisque en fin de compte, si les footballeurs et les chevaux eux-mêmes ont du génie, seul l'usage qu'on en fait peut encore vous permettre de sauver votre singularité, il résolut de prendre congé de sa vie pendant un an pour chercher le bon usage de ses capacités.<sup>315</sup>

On en tirera la conséquence générale suivante : si toutes les possibilités semblent à Ulrich équivalentes, de même poids, s'il lui semble possible de faire telle chose autant que telle autre, cela tient à ce qu'il ne se sent limité par rien dans ses possibilités, ses sentiments, ses projets. Et s'il ne sent pas limité, cela tient en définitive au congé qu'il prend non seulement de son travail mais de sa vie. Quand un individu prend congé de son travail, de son appartenance sociale et culturelle, c'est-à-dire de sa vie, alors effectivement il est dans une situation telle que toutes les possibilités qui s'offrent à lui ou qu'il peut imaginer sont d'un poids égal.

---

<sup>312</sup> *Id.*, p. 57.

<sup>313</sup> *Id.*, p. 58.

<sup>314</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>315</sup> *Ibid.*

## 6. La maison de Wittgenstein.

À la question : « comment se fait-il qu'aux yeux d'Ulrich, toutes les possibilités se valent ? », nous avons donc une première réponse : elle tient à son rapport particulier à la société dans laquelle il vit, rapport qui dépend de son engagement dans sa profession. Mais il y a une deuxième réponse à notre question et, pour y arriver, nous partirons d'une comparaison entre cet épisode de l'aménagement intérieur et la construction par Wittgenstein d'une maison pour sa sœur<sup>316</sup>.

Les passages du roman concernant l'aménagement intérieur peuvent être compris relativement à Wittgenstein de deux manières. Tout d'abord, il y a une question historique. On se souvient qu'après avoir insisté sur le fait que toutes les méthodes et tous les styles étaient possibles et que se posait dès lors la question du choix, Musil mentionne l'impératif architectural suivant : « L'homme moderne naît en clinique et meurt en clinique : il faut que sa demeure ressemble à une clinique ! »<sup>317</sup>. On peut se demander si Musil ne tire pas cette référence à l'architecture d'avant-garde, la ressemblance avec la clinique, de ce qu'il a vu Wittgenstein construire la maison de sa sœur. C'est là ce que suggère Jacques Bouveresse quand il aborde, dans une note de *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, la question des relations réelles entre Musil et Wittgenstein :

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.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Sur la question de l'architecture chez Wittgenstein, on mentionnera notamment : Bernhard LEITNER, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein* (London, Academy Editions, 1995) ; Paul WIJDEVELD, *Ludwig Wittgenstein. Architect* (Amsterdam, The Pepin Press, 2000) ; Gunther GEBAUER *et al.*, *Wien-Kundmannngasse 19, Bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses* (Munich, Wilhem Fink Verlag, 1982) ; Céline POISSON (éd.), *Penser, dessiner, construire. Wittgenstein et l'architecture* (Paris, L'éclat, 2007) ; ainsi que l'article de Jacques BOUVERESSE, « Wittgenstein et l'architecture » in : *Essais I, Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p. 125-137. On regardera surtout le livre de Jean-Pierre COMETTI intitulé *La maison de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998, dans la mesure où l'auteur se réfère en même temps à Musil.

<sup>317</sup> HSQ I, §5, p. 25.

<sup>318</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 85-86.



Il est vraisemblable en effet que Musil ait dû apprendre quelque chose de l'architecte qui menait une telle construction en plein centre de Vienne, et qu'il fasse référence à cette construction dans le passage que nous avons cité.

En même temps, Musil place son personnage dans une situation qui n'est justement pas celle de Wittgenstein. En effet, alors que ce dernier doit construire une maison entière, à partir de rien, Ulrich acquiert quelque chose d'existant. La question du style de la maison ne se pose donc pas :

Par bonheur pour Ulrich, le petit hôtel, dans l'état où il le trouva, possédait déjà trois styles superposés, de sorte qu'il était vraiment impossible, dans de telles conditions, de satisfaire à toutes ces exigences à la fois.<sup>319</sup>

La description plus précise qu'on en trouve au chapitre 3 renforce d'ailleurs le contraste avec la référence à la clinique :

C'était, en partie sauvegardé, un jardin du XVIII<sup>e</sup> ou même du XVII<sup>e</sup> ; en passant devant la grille de fer forgé, on apercevait entre des arbres, sur une pelouse tondue avec soin, quelque chose comme un petit château à courtes ailes, un pavillon de chasse ou une *folie* des temps passés. Plus précisément, le rez-de-chaussée était du XVII<sup>e</sup>, le parc et le bel étage portaient la marque du XVIII<sup>e</sup>, la façade avait été remise à neuf et légèrement gâtée au XIX<sup>e</sup>, de sorte que l'ensemble avait cet air « bougé » des surimpressions photographiques ; tel, néanmoins, que l'on ne pouvait que s'arrêter devant pour faire « oh ! ».<sup>320</sup>

Si la question du style dans lequel la maison est construite ne se pose pas, en revanche est soulevée celle de l'aménagement intérieur : c'est là la seule chose qui reste à Ulrich, après la remise en état et l'adaptation à l'époque. Comme le lui rappellent les revues d'art, ce n'est d'ailleurs pas là seulement ce qui lui reste, il s'agit pour lui d'exprimer qui il est dans l'aménagement de son intérieur. Ainsi, « après un examen approfondi de ces revues, il décida qu'il aimait encore mieux prendre lui-même en main l'aménagement de sa personnalité, et il se mit à dessiner son futur mobilier »<sup>321</sup>. Or, c'est là en un sens ce que fit Wittgenstein, puisqu'il a dessiné

---

<sup>319</sup> HSQ I, §5, p. 24.

<sup>320</sup> HSQ I, §2, p. 14-15.

<sup>321</sup> HSQ I, §5, p. 25.

entre autres les poignées de porte et les radiateurs de la maison de sa sœur<sup>322</sup>. Le parallèle historique est donc justifié au moins sur ce point.

## 7. L'impossible clarification interne.

Mais ce qui nous intéressera, ce n'est pas tant ce rapprochement historique (la question de savoir si Musil se réfère véritablement à la construction de Wittgenstein ou à sa création du mobilier), que les quelques propos de Wittgenstein sur l'architecture dans la mesure où ils éclairent la situation d'Ulrich. On pense à cette remarque : « La différence entre un bon et un mauvais architecte consiste aujourd'hui en ceci, que le dernier cède à toutes les tentations, alors que l'architecte authentique leur résiste »<sup>323</sup>. Il est vrai que cette remarque concerne sans doute avant tout les tentations de l'architecte dans leur relation avec le goût, la correction, dont il doit faire preuve. Mais il nous semble qu'elle décrit aussi en creux la situation d'alors, caractérisée par des possibilités multiples en architecture, vécues comme une multiplicité de tentations. Dans le roman, ce rapport à une multiplicité problématique de possibilités est ce que vit non seulement Ulrich mais aussi l'époque. C'est là le problème qui se pose à Ulrich quand il doit non seulement aménager son petit château, on l'a vu, mais aussi se décider pour une forme de vie. Dans un des chapitres qui porte sur l'idée même d'« homme sans qualités », Musil affirme à propos d'Ulrich : « quelque chose l'attirait vers toutes les formes de vie, mais quelque chose de plus puissant l'empêchait d'y atteindre »<sup>324</sup>. Or cela ne lui est pas propre, mais renvoie à la situation de l'époque. N'arrivant pas avec Agathe à décider d'un aménagement intérieur, il déclare : « Presque tout le monde se rend compte aujourd'hui, qu'une vie sans forme est la seule forme qui corresponde à la multiplicité des volontés et des possibilités dont notre vie est pleine »<sup>325</sup>. Mais la réponse de Wittgenstein à cette situation est de construire et d'aménager une maison qui ressemble à une clinique, alors que la réponse d'Ulrich est de se débarrasser de ces tentations en déléguant la question à ses fournisseurs.

À partir de là, il nous semble qu'on peut éclairer la situation d'Ulrich à partir du passage souvent cité des *Remarques mêlées* : « Le travail en philosophie – comme, à beaucoup d'égards, le travail en architecture – est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à une conception propre. À la façon dont on voit les choses. (Et à ce que l'on attend d'elles.) »<sup>326</sup> La situation

---

<sup>322</sup> Cf. Bernhard LEITNER, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 50 *sq.*, et Paul WIJDEVELD, *Ludwig Wittgenstein. Architect*, *op. cit.*, p. 73 *sq.*, sur les portes, fenêtres, radiateurs, poignées, dessinés par Wittgenstein.

<sup>323</sup> RM, p. 54.

<sup>324</sup> HSQ I, §40, p. 192.

<sup>325</sup> HSQ II, §24, p. 273.

<sup>326</sup> RM, p. 71.

d'Ulrich n'est pas exactement celle à laquelle Wittgenstein fait référence, elle est bien plus problématique. Ulrich, en effet, ne peut pas vraiment travailler à ce qu'il attend des choses : de fait, il n'attend plus rien des choses, c'est-à-dire de sa patrie, de la société dans laquelle il vit, de son métier, et il ne sait pas non plus ce qu'il pourrait ou devrait en attendre. Ce que décrit le passage relatant qu'il est attiré par toutes les formes de vie possibles, c'est qu'il n'a jamais su ce qu'il désirait :

Ulrich pensa tout à coup : « Pourquoi ne me suis-je pas fait pèlerin ? » Ses sens entrevoyaient une vie pure, absolue, d'une fraîcheur consumante comme l'air limpide. Celui qui ne veut pas dire « oui » à la vie devrait au moins lui opposer le « non » des saints ; pourtant, y penser sérieusement était strictement impossible. Il n'aurait pas pu davantage se faire aventurier, bien que cette vie-là dût ressembler à d'éternelles fiançailles, que ses membres et son courage en devinassent les plaisirs. Il n'avait pu devenir un poète, ni l'un de ses désillusionnés qui ne croient plus qu'à l'argent et à la violence, encore qu'il eût des dispositions pour tout cela. [...] Pourquoi donc vivait-il d'une manière si peu claire, si indécise ?<sup>327</sup>

Ulrich ne dit pas « oui » à la vie qui se présente à lui, c'est-à-dire à son métier, au contexte social et culturel dans lequel il vit, mais il ne lui dit pas « non » non plus, comme le ferait le pèlerin, le saint, l'aventurier, ou encore le poète et le cynique à leur manière. Il ne désire pas la vie qui se présente à lui, et des plaisirs entrevus par ses sens dans la vie de pèlerin ou d'aventurier ne naît pas non plus de désir pour ce genre de vies. Sa vie est à ce point indécise, obscure, que le travail auquel Wittgenstein se réfère, le travail philosophique de clarification interne dont le travail architectural est une image, lui semble impossible. En construisant une maison qui ressemble à une clinique, Wittgenstein opère ce travail de clarification interne ; en laissant les fournisseurs aménager l'intérieur de sa maison, Ulrich renonce à ce travail de clarification interne.

Terminons sur la raison pour laquelle Ulrich vit ainsi. Ce chapitre 40 est intéressant en ce qu'il indique en réalité deux raisons. Il y a celle qu'Ulrich avance dans un premier temps et de manière réfléchie, nous semble-t-il : « Sans aucun doute, se disait-il, ce qui l'exilait dans cette existence anonyme et confinée n'était pas autre chose que cette obligation de lier et de délier le monde que l'on appelle, d'un mot que l'on n'aime pas rencontrer sans épithète, l'esprit »<sup>328</sup>. Ce à quoi Musil fait référence, c'est au travail sans limite d'analyse et de synthèse opéré par l'esprit. Il est significatif que le premier exemple d'objet d'analyse soit des valeurs :

---

<sup>327</sup> HSQ I, §40, p. 191-192.

<sup>328</sup> *Id.*, p. 192.

L'esprit sait que la beauté rend bon, mauvais, bête ou séduisant. Il dissèque un mouton et un pénitent, et trouve dans l'un et l'autre humilité et patience. Il analyse une substance et constate que, prise en grandes quantités, elle devient un poison, en petites doses, un excitant. Il sait que la muqueuse des lèvres est apparentée à celle de l'intestin, mais il sait aussi que l'humilité de ces mêmes lèvres est apparentée à celle du sacré. Il mélange, il dissout, il recompose différemment.<sup>329</sup>

Telle est la manière de penser dont Ulrich fait preuve dès le début du roman, et on comprend en quoi elle ne l'aide en rien à savoir ce qu'il veut, en quoi elle va même contre une certaine évidence des désirs. Ulrich analyse tout ce qui se présente à lui comme beau, bon, désirable, et le rapporte à des conséquences possibles qui peuvent être opposées, de sorte que rien ne lui semble vraiment beau, bon, désirable<sup>330</sup>. En même temps, comme nous l'avons dit, il nous semble qu'on trouve une autre explication qui n'est pas tant la remise en cause de la première que l'explication à la fois de l'atrophie des désirs et de la tyrannie de l'esprit. Après avoir avancé prudemment son explication par l'esprit, Ulrich exprime une autre raison : « Ulrich ne savait même pas pourquoi [l'esprit l'exilait ainsi dans une existence anonyme], mais il devint brusquement triste et pensa : "Tout simplement, je ne m'aime pas." »<sup>331</sup>. Si Ulrich analyse ce qui se présente à lui au point de le rendre non désirable, cela tient en dernier ressort à ce qu'il ne s'aime pas<sup>332</sup> - ce qui ne nous sera pas expliqué davantage.

## 8. L'absence d'amour et l'impersonnalité.

Dès lors, si Ulrich pense qu'il pourrait tout aussi bien vivre hors de l'Empire qu'en son sein, que n'importe quel autre pays vaut tout autant ou tout aussi peu que l'Empire, cela tient à ce que, comme les Autrichiens, il n'aime pas particulièrement son pays, à ce que, de manière générale, ce pays ne s'aime pas particulièrement. S'il pense qu'il peut aménager son logement aussi bien d'une manière que d'une autre, cela tient à ce qu'il n'aime plus particulièrement son métier. Enfin, s'il pense que, de manière générale, il pourrait adopter n'importe quelle forme de

---

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> Du point de vue de l'histoire de la philosophie, il faudrait mettre en rapport cette description avec des passages de NIETZSCHE, notamment dans le *Crépuscule des idoles* (par exemple « La morale contre-nature », Paris, GF, 2005, p. 145-150). Un des aspects centraux que ce dernier analyse est en effet la solidarité de l'anarchie des désirs et de la tyrannie de la raison.

<sup>331</sup> HSQ I, §40, p. 192

<sup>332</sup> De ce point de vue, il faudrait comparer cette absence d'amour de soi, chez Ulrich, dans son rapport à l'aménagement intérieur, à la haine de soi dont fait preuve Wittgenstein et qu'il attribue à sa judéité. Il en tire d'ailleurs l'idée que « le juif doit, au sens propre, "ne s'attacher à rien" » (RM, p. 74). Comme l'indique le traducteur, à la suite de Rush Rhees, la formule entre guillemets est « une adaptation du premier vers du poème de Goethe, *Vanitas ! Vanitatum vanitas !*, qui, à son tour, fournit le titre du premier chapitre de *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner » (RM, p. 178).

vie, cela tient à ce qu'il ne s'aime pas. La conclusion est donc que ne pas aimer est la racine du sens du possible : quand on en vient à ne même plus s'aimer soi-même, comme on le voit dans le cas extrême d'Ulrich, alors effectivement, tout est possible, rien ne justifie de faire telle chose plutôt que telle autre. Est-ce à dire maintenant qu'aimer fournit des raisons suffisantes à tel choix plutôt que tel autre ? Ce n'est pas le cas non plus, aimer introduit plutôt des différences de valeurs entre les possibilités, qui peuvent être discutables, comme c'est le cas dans le patriotisme. C'est ce que l'on pourrait conclure de la situation d'Ulrich et de son exigence de trouver une raison suffisante à sa vie. En réalité, ce qui seul peut redonner un sens à sa vie, ce n'est pas tant une raison suffisante qu'aimer : notre vie est la nôtre non pas parce qu'on dispose d'une raison suffisante de la mener, mais parce qu'on l'aime, quand bien même les raisons de l'aimer seraient discutables.

En même temps, dans cette expérience du désamour à l'égard de sa vie apparaît une certaine vérité à son propos, concernant le contexte et le milieu dans lequel elle se déroule, la forme qu'elle prend : cette vie est profondément impersonnelle, ce sont toujours les mêmes possibilités qui la constituent. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'idée-même d'« homme sans qualités » :

C'est pourquoi il pouvait dire de sa vie, sans exagérer beaucoup, que les événements qui s'y étaient déroulés paraissaient avoir dépendu davantage les uns des autres que de lui-même. Que ce fût dans le combat ou dans l'amour, B avait toujours suivi A. Il était donc bien obligé de croire que les qualités personnelles qu'il s'était acquises dépendaient davantage les unes des autres que de lui-même ; bien plus : chacune de ces qualités prise en particulier, pour peu qu'il s'examinât bien, ne le concernait guère plus intimement que les autres hommes qui pouvaient également en être doués.<sup>333</sup>

Il est intéressant de constater que Musil n'avance pas une thèse, celle selon laquelle toute vie serait impersonnelle. C'est là d'abord plutôt une question d'attitude à l'égard de la vie : « il ne doutait pas que cette différence entre celui qui possède des expériences et des qualités propres et celui qui leur reste étranger, n'était qu'une différence d'attitude et dans un certain sens une décision de la volonté, la latitude où l'on choisit de vivre entre le personnel et le général »<sup>334</sup>. Si la vie d'Ulrich est impersonnelle, cela tient à son attitude générale, à cette manière de rester extérieur à sa vie, qui se traduit dans des décisions particulières comme le choix d'abandonner l'aménagement intérieur de son petit château à ses fournisseurs.

---

<sup>333</sup> HSQ I, §39, p. 186.

<sup>334</sup> *Ibid.*

En même temps, cette impersonnalité de la vie n'est pas sans fondement : ce sont toujours les mêmes possibilités qui se réalisent. C'est là une des questions fondamentales qu'Ulrich se pose : « pourquoi donc le monde favorisait-il si étrangement les manifestations les moins personnelles, les moins vraies (au sens le plus élevé) de la personne ? »<sup>335</sup>. Les hommes en viennent à réaliser toujours les mêmes possibilités, qui sont déjà toutes faites devant eux, et sans qu'ils sachent pourquoi, sans avoir de raison suffisante de le faire :

Au fond, il en est peu qui sachent encore, dans le milieu de leur vie, comment ils ont bien pu en arriver à ce qu'ils sont, à leurs distractions, leur conception du monde, leur femme, leur caractère, leur profession et leurs succès ; mais ils ont le sentiment de n'y plus pouvoir changer grand-chose. On pourrait même prétendre qu'ils ont été trompés, car on n'arrive jamais à trouver une raison suffisante pour que les choses aient tourné comme elles l'ont fait ; elles auraient aussi bien pu tourner autrement ; les événements n'ont été que rarement l'émanation des hommes, la plupart du temps ils ont dépendu de toutes sortes de circonstances, de l'humeur, de la vie et de la mort d'autres hommes, ils leur sont simplement tombés dessus à un moment donné. Dans leur jeunesse, la vie était encore devant comme un matin inépuisable, de toutes parts débordante de possibilités et de vide, et à midi voici déjà quelque chose devant vous qui est en droit d'être désormais votre vie, et c'est aussi surprenant que le jour où un homme est assis là tout à coup, avec qui l'on a correspondu pendant vingt ans sans le connaître, et qu'on s'était figuré tout différent. Mais le plus étrange est encore que la plupart des hommes ne s'en aperçoivent pas ; ils adoptent l'homme qui est venu à eux, dont la vie s'est acclimatée en eux, les événements de sa vie leur semblent désormais l'expression de leurs qualités, son destin est leur mérite ou leur malchance.<sup>336</sup>

Selon Ulrich, il y aurait toujours initialement non seulement plusieurs possibilités, mais plusieurs possibilités égales, et ce serait toujours certaines d'entre elles qui s'imposeraient aux hommes, sans qu'elles soient particulièrement justifiées. Qu'est-ce qu'Ulrich reproche exactement à cette situation ? Il ne nous semble pas que ce soit le fait que, dans la conduite d'une vie, on passe d'une pluralité de possibilités à une ou quelques-unes d'entre elles, mais plutôt le fait, là encore, que ce passage s'effectue sans raison suffisante, que la ou les possibilités adoptées ne l'aient pas été pour une raison suffisante. Cela ne signifie pas, là encore, qu'il n'y ait pas de raison à l'adoption de ce genre de vie : il y en a bien, peut-être plusieurs, on pourrait à chaque fois les indiquer, mais jamais ce ne sont jamais des raisons non seulement conscientes mais suffisantes. Parce que ces possibilités ne sont pas adoptées pour des raisons suffisantes, alors elles ne sont

---

<sup>335</sup> *Id.*, p. 185.

<sup>336</sup> HSQ I, §34, p. 163-164.

pas vraiment les possibilités des personnes qui les adoptent, alors ce sont toujours les mêmes possibilités qui s'imposent aux individus. Ce qui est insatisfaisant d'un point de vue éthique, c'est l'extériorité et l'absence d'originalité des possibilités adoptées.

Ainsi, quand on n'aime pas particulièrement son pays et sa société, quand on n'aime plus son métier, quand on ne s'aime même pas soi-même, on découvre à la fois qu'en un sens, toutes les possibilités sont égales, puisqu'il n'y a rien pour introduire des différences de valeur parmi elles, et que ce sont toujours les mêmes qui se réalisent. Dans cette perspective, effectivement, la question cruciale est : comment dois-je vivre ? On comprend qu'Ulrich commence par défendre l'invention de nouvelles possibilités, puisque le retour des mêmes possibilités est bien un problème pour l'individu qui cherche une vie qui soit vraiment la sienne. Mais on comprend tout autant que la solution se trouve plus radicalement dans la modification de l'attitude qui fait apparaître les possibilités comme égales.





### CHAPITRE 3 : L'ESSAYISME.

Notre point de départ est le suivant. Ce que fait apparaître la situation d'Ulrich, c'est que ce sont toujours les mêmes possibilités qui se réalisent : si, au début de leur vie, les hommes ont devant eux plusieurs possibilités, néanmoins ils en viennent à adopter celles qui sont les plus récurrentes sans même nécessairement s'en rendre compte. Pour combattre l'impersonnalité de la vie, il s'agira donc d'inventer d'autres possibilités dans la conduite de la vie, ou au moins de rendre justice aux différentes conduites de vie possibles. Le sens du possible dans la perspective de la conduite de la vie s'exprime dans l'injonction à inventer de nouvelles possibilités, ou du moins à mettre en évidence celles qui ne sont pas prises en compte habituellement.

Ce qui nous intéressera dans ce chapitre précisément, c'est d'un côté le fait que, pour penser ainsi la conduite de la vie, Ulrich réutilise certains aspects de la démarche scientifique que nous avons examinés dans notre première partie : l'expérimentation, la formulation d'hypothèses ou encore l'établissement de lois permettant de penser tous les cas concevables. Il s'agit pour Ulrich de renouveler notre conception de la conduite de la vie au moyen de ces aspects de la démarche scientifique, de décrire une vie expérimentale, une vie hypothétique ou encore une vie comprise en termes fonctionnels. Ces vies prises ensemble forment ce qui est appelé l'utopie de l'essayisme au chapitre 62 de la première partie du roman<sup>337</sup>. D'un autre côté, les difficultés posées par cette conception nous intéresseront tout autant. On l'a vu dans le chapitre précédent, le sens du possible est bien plus l'expression du problème expérimenté par Ulrich que sa solution. Mieux, c'est un certain usage de l'intellect qui fait qu'il ne s'aime pas et ne sait plus ce qu'il doit désirer. On se demandera donc si le fait d'utiliser ces aspects de la démarche scientifique change quelque chose aux données mêmes du problème.

#### 1. La morale du deuxième pas.

Comme nous l'avons indiqué au début de notre première partie, la vie expérimentale est décrite pour la première fois dans l'introduction du roman, dans l'épisode du deuxième essai d'Ulrich pour devenir un grand homme. Le passage central dont nous étions partis est celui dans lequel le narrateur décrit la manière dont Ulrich se représente l'ingénieur et imagine la maxime que cet ingénieur pourrait composer à partir d'Emerson : « Les hommes cheminent sur la terre comme les prophéties de l'avenir, et tous leurs actes ne sont qu'essais et

---

<sup>337</sup> Nous reviendrons sur la thématique de l'utopie dans notre troisième partie.

expériences, puisque tout acte peut être dépassé par le suivant »<sup>338</sup>. Penser autrement la conduite de la vie, selon le roman, c'est d'abord la considérer comme relevant de l'essai. C'est là où se loge le sens du possible : aucun acte n'est définitif, tout acte peut être dépassé par un autre, de sorte qu'après avoir essayé telle possibilité, on peut toujours en essayer une autre.

La vie expérimentale imaginée par Ulrich est une vie guidée par ce qu'il appelle « la morale du deuxième pas » dans la deuxième partie du roman. La définition de cette morale a son point de départ dans une question d'Agathe à Ulrich à propos du regret, alors qu'ils font une promenade. Parce qu'elle a l'impression qu'il ne regrette jamais rien, elle lui demande si c'est vraiment le cas. Ulrich lui répond ainsi :

- Mon Dieu ! répondit Ulrich qui allongeait de nouveau le pas, dans tout moins il y a un plus. Peut-être ai-je dit en effet quelque chose comme ça, mais il ne faut pas tout prendre au pied de la lettre.

- Dans tout moins un plus ?

- Dans toute mauvaise chose, quelque chose de bon. Ou du moins dans beaucoup de mauvaises choses. D'ordinaire il se cache dans toute variante humaine « moins », une variante « plus » méconnue : voilà probablement ce que j'ai voulu dire. Quand tu regrettes quelque chose, tu peux trouver dans l'acte même du regret la force de faire quelque chose de bien dont tu n'aurais pas été capable autrement. Ce n'est jamais ce qu'on fait qui est décisif, mais toujours ce qu'on fait après ! [...] J'ai dit que ce qui comptait, ce n'était pas un faux pas, mais le pas qui suit ce faux pas.<sup>339</sup>

Si ce qui est décisif, ce n'est pas ce que l'on fait, mais l'acte qui suit ce qu'on a fait, alors il n'y a pas de regrets à avoir : on peut toujours, au moins dans la plupart des cas, faire surgir quelque chose de bon de ce qui a été fait. Cette description de la morale du deuxième pas mêle des éléments de natures diverses : des considérations psychologiques sur la force du regret, la qualité cachée des actions humaines. Mais ce qui nous semble le plus important, c'est qu'elle a pour fonction de remettre en cause la distinction qu'on fait habituellement entre le bien et le mal. Non pas que cette distinction n'ait aucun sens, mais le bien et le mal sont entremêlés : non seulement d'un acte mauvais on peut tirer quelque chose de bon, mais en plus ce que l'on fait dans un deuxième temps peut nous amener à reconsidérer ce que l'on a fait dans un premier temps. Ainsi, parce que tout acte peut être dépassé par le suivant, sa valeur n'a rien de fixe. Mais on comprend aussi à partir de là ce qui pose problème quand il en va de la conduite de la vie en général :

---

<sup>338</sup> HSQ I, §10, p. 47.

<sup>339</sup> HSQ II, §10, p. 85-86.

Mais qu'est-ce qui compte après le pas suivant ? Sans doute, bien sûr, celui qui suit ? Et après le *n*ème pas, le pas *n*+1 ? Cet homme devrait donc vivre privé de fin et de décision, privé même, somme toute de réalité. Pourtant, il est bien vrai que c'est toujours le pas suivant qui compte. La vérité est que nous ne disposons d'aucune méthode pour traiter comme il faut cette série infatigable.<sup>340</sup>

Une telle manière de voir la conduite la vie comme une série de pas se corrigeant ne dit pas où aller. La vie semble tournée non pas vers un but mais vers l'arrière, vers les pas antérieurs à corriger.

## 2. La vie expérimentale.

C'est là où l'expérimentation scientifique, dont nous avons décrit la pratique selon Musil dans le premier chapitre de notre première partie, pourrait servir de modèle, bien que ce soit au niveau social et qu'en réalité, elle soit problématique. Selon Ulrich, on pourrait en effet comparer le monde, en tout cas le monde humain, à un laboratoire dans lequel sont expérimentées des conduites de vie :

N'a-t-on pas remarqué que les expériences vécues se sont détachées de l'homme ? Elles sont passées sur la scène, dans les livres, dans les rapports des laboratoires et des expéditions scientifiques, dans les communautés religieuses ou autres, qui développent certaines formes d'expérience aux dépens des autres comme dans une expérimentation sociale.<sup>341</sup>

Cette description sert avant tout à montrer que les expériences de l'individu ne sont plus vraiment les siennes au sens où elles sont devenues impersonnelles (ce chapitre a en effet pour fonction de dire en quoi un homme sans qualités est précisément « sans qualités »<sup>342</sup>). Mais le plus important, c'est qu'Ulrich n'y voit pas tant matière à déploration qu'à perfectionnement :

La comparaison du monde avec un laboratoire lui avait rappelé une de ses vieilles idées. La vie qui lui aurait plu, il se l'était représentée naguère comme une vaste station d'essais où l'on examinerait les meilleures façons d'être un homme et en découvrirait de nouvelles. Le fait que cet

---

<sup>340</sup> *Id.*, p. 86.

<sup>341</sup> HSQ I, §39, p. 188.

<sup>342</sup> Cf. le titre du chapitre : « Un homme sans qualités se compose de qualités sans homme » (*Id.*, p. 187).

ensemble de laboratoires travaillât un peu au hasard, que toute direction générale, toute théorie d'ensemble fissent défaut, était une autre question.<sup>343</sup>

On le voit, le problème posé par la morale du deuxième pas n'est pas résolu. Si l'on arrivait à transformer « cette négligence en volonté »<sup>344</sup>, resterait le problème de l'absence de direction générale, de même que, dans la morale du deuxième pas, la correction de chaque pas par le suivant ne dit pas où aller. On soulignera pourtant l'intérêt de se représenter la vie humaine collective de cette manière, l'intérêt qu'il y aurait à perfectionner l'expérimentalisme existant de fait. Une telle vie de laboratoire permettrait de combattre non pas tant l'impersonnalité que l'absence d'originalité de la vie, le fait que ce sont toujours les mêmes possibilités qui reviennent. Elle permettrait d'examiner les meilleures façons d'être un homme et d'en inventer de nouvelles.

On pourrait objecter que ce n'est là que le prolongement bien général d'une simple comparaison. Mais, selon Musil, il y a des exemples concrets d'expérimentation consciente de ce genre, par exemple la normalisation de l'homme à partir du cas précis de la taylorisation. On trouve ainsi dans les *Proses éparses* cette description de la normalisation :

1. Explication de la normalisation pour les outils, coffres, etc.
2. Jusqu'ici, on n'a pas mesuré l'avantage qu'il y aurait à normaliser aussi les phénomènes de l'esprit.
3. Les Américains ont fait des tentatives – Tayl...
4. Heureusement, pour les produits les plus complexes de l'esprit, ceux des sciences et de l'art, un large processus de normalisation et de standardisation s'est mis en route de lui-même.
5. Nous normalisons.<sup>345</sup>

Aux yeux de Musil, le taylorisme est cette expérimentation proprement scientifique, menée dans un domaine précis, que l'on pourrait étendre à bon nombre d'autres domaines de l'existence humaine. Surtout, cette expérimentation permet non seulement de déterminer quelles sont les meilleures façons de produire mais aussi d'en inventer de nouvelles. Que le but poursuivi

---

<sup>343</sup> *Id.*, p. 190.

<sup>344</sup> HSQ I, §62, p. 317 : « [...] l'on est d'ailleurs en droit de rappeler que même une personne d'expérience comme l'Humanité semble se conformer à des principes analogues. Elle révoque à la longue tout ce qu'elle a fait pour le remplacer par autre chose ; pour elle aussi, avec le temps, les crimes se transforment en vertus et inversement, elle bâtit à coups d'événements de grandes architectures intellectuelles qu'elle laisse après quelques générations s'écrouler ; la seule différence est que cela se produit dans l'unité d'un sentiment individuel, et l'on ne voit dans la chaîne de ses tentatives aucun progrès, alors que le devoir d'un essayiste conscient serait, en gros, de transformer cette négligence en volonté ».

<sup>345</sup> PE, p. 219.

soit indéterminé ou contestable n'empêche pas que cet expérimentalisme soit une réussite en son genre.

### 3. De Emerson à Dewey.

Ouvrons une parenthèse de l'ordre de l'histoire des idées : comment comprendre que le point de départ se situe dans Emerson, mais que l'on aboutisse à une défense de l'expérimentation sociale dont le taylorisme pourrait être un exemple ?

Tout d'abord, on l'a rappelé, cette maxime n'est pas vraiment une citation d'Emerson : Ulrich l'a composée à partir de passages d'Emerson. Ces passages se trouvent précisément dans l'essai intitulé *Circles*<sup>346</sup>, où l'on en trouve deux des éléments principaux : « Les hommes marchent comme des prophéties de l'avenir »<sup>347</sup> et « toute action peut être dépassée »<sup>348</sup>. Concernant le troisième élément, l'idée que les actes sont des essais et des expériences, on ne trouve pas de formule correspondante, si ce n'est celles par lesquelles Emerson décrit sa propre conduite :

Mais, pour ne pas risquer d'égarer quiconque alors que j'ai toute ma tête et que j'obéis à mes caprices, je rappelle au lecteur que je ne suis qu'un expérimentateur. Qu'il n'accorde pas la moindre valeur à ce que je fais, ni ne jette le moindre discrédit sur ce que je ne fais pas, comme si je prétendais ranger les choses dans le vrai ou dans le faux. Disons plutôt que je dérange les choses. Aucun fait n'est à mes yeux sacré, aucun n'est profane non plus ; j'expérimente, tout simplement, je suis un chercheur perpétuel, sans Passé dans mon dos.<sup>349</sup>

Ce qu'Emerson dit de sa propre conduite, Ulrich le dit de l'ingénieur qui est lui-même un modèle pour les hommes en général, et il le justifie en affirmant que toutes les actions peuvent être dépassées par d'autres actions. Comme le souligne D. Thomä, c'est sur ce dernier point que

---

<sup>346</sup> Cf. Diether THOMÄ : « “Das gesprochene Wort verliert seinen Eigensinn” Die Spuren der Sprach- und Lebensphilosophie Ralph Waldo Emersons im Werk Robert Musils », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und geistes-geschichte*, 2006, 3, p. 456-485. Dans cet article, on trouve non seulement les références précises à ces passages, mais aussi le relevé de toutes les références à Emerson dans les œuvres de Musil (p. 458 *sq.*). Un des articles de référence sur les rapports entre Musil, Emerson et Wittgenstein est celui de Birgit GRIESECKE : « Essayismus als versuchendes Schreiben. Musil, Emerson und Wittgenstein », in *Essayismus um 1900*, W. BRAUNGART und K. KAUFMANN (hrsg.), Winter, Heidelberg, 2006, p. 157-175. Sinon, on peut consulter trois articles de Sophie DJIGO : « L'Homme sans qualités et le 10<sup>e</sup> caractère : Musil lecteur d'Emerson » in *Revue Française d'Études Américaines*, n°122, 2009, p. 94-105 ; « Musil et Emerson : les mots que nous citons » in *Archives de philosophie*, Cahiers 73-3, automne 2010, p. 527-544 ; « Free Spirits : Idealism and Perfectionism » in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2010, II, 2, p. 160-172.

<sup>347</sup> Ralph Waldo EMERSON, *Essays and Lectures*, New York, Literary Classics of the United States, 1983, p. 405 ; tr. par A. Wicke, *Essais*, Paris, Michel Houdiard, 2009, p. 70.

<sup>348</sup> *Id.*, p. 403 ; *Essais, op. cit.*, p. 67.

<sup>349</sup> *Id.*, p. 412 ; *Essais, op. cit.*, p. 79.

se justifie le rapprochement entre Emerson, Nietzsche et Musil. En effet, Nietzsche aurait noté un « Ja ?? » précisément dans la marge du passage d'Emerson que nous venons de citer<sup>350</sup>. Il nous semble même qu'un passage du *Gai savoir* est une citation indirecte de ce passage des *Essais* :

*Contre le repentir* - Le penseur voit dans ses propres actes des tentatives [*Versuche*] et des questions visant à obtenir des éclaircissements sur un sujet quel qu'il soit : le succès et l'échec sont pour lui en premier lieu des *réponses*. Mais se mettre en colère ou éprouver du repentir du fait que quelque chose rate – c'est là une attitude qu'il abandonne à ceux qui agissent parce qu'on leur en donne l'ordre, et qui doivent s'attendre au bâton si le gracieux maître n'est pas satisfait du résultat.<sup>351</sup>

Si nous citons ce paragraphe en son entier, cela tient à ce que Nietzsche relie cette description du penseur en expérimentateur à la question du repentir : un essayiste ou un expérimentateur nietzschéen n'a pas de regret à avoir par rapport à ses essais ou ses expérimentations, il obtient seulement des résultats. Comme on l'a vu, c'est précisément grâce à cette thématique du repentir que Musil introduit sa morale du deuxième pas. Concernant l'expérimentation, il y a donc bien une continuité qui va de Emerson à Musil en passant par Nietzsche<sup>352</sup>.

En même temps, comme on l'a souligné, ces essais doivent devenir de véritables expérimentations. Que penser alors de l'association entre, d'un côté, Emerson et Nietzsche, et, de l'autre, l'ingénieur et le savant ? Tout d'abord, avec D. Thomä<sup>353</sup>, on soulignera l'ambivalence d'Emerson aux yeux de Musil. Dans certains passages, il l'assimile à ces défenseurs de l'âme contre la technique<sup>354</sup>, mais dans d'autres passages, il le rapporte effectivement à cette morale du pas qui est, pour Ulrich, celle de l'époque, c'est-à-dire celle que l'on trouve dans les rapports sociaux, la politique, mais aussi l'économie<sup>355</sup>. Ce n'est donc pas sans raison que Musil associe le nom d'Emerson à la figure de l'ingénieur. Ensuite, quand il s'agit de l'expérimentalisme dont fait preuve le scientifique, ce n'est plus Emerson mais Nietzsche qu'il mentionne. Nous avons déjà

---

<sup>350</sup> Diether THOMÄ, «“Das gesprochene Wort verliert seinen Eigensinn” Die Spuren der Sprach- und Lebensphilosophie Ralph Waldo Emersons im Werk Robert Musils », *op. cit.*, p. 468. La note de l'article renvoie à la page 101 de l'article d'E. BAUMGARTEN, «Mittelungen und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche », *Jahrbuch für Amerikastudien*, 1956, 1, p. 93-152.

<sup>351</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997, §41, p. 98.

<sup>352</sup> De manière plus générale, sur les rapports entre Musil et Nietzsche, les travaux sont nombreux. Sur cette question de « l'esprit libre », on peut consulter l'article de David MIDGLEY, « Experiments of a free spirit : Musil's Explorations of Creative Morality in *Der Mann ohne Eigenschaften* », *op. cit.*

<sup>353</sup> Nous pensons notamment à la fin de la première partie de son article, *op. cit.*, p. 460-467.

<sup>354</sup> J I, cahier 11, p. 202 *sq.*

<sup>355</sup> HSQ II, §10, p. 90 : « La morale de notre temps, quoi qu'on puisse raconter, est une morale de la production. Cinq faillites plus ou moins frauduleuses sont justifiées pourvu que la cinquième soit suivie d'une époque de prospérité et de bénédictions. Le succès peut tout faire oublier [...] ».

cité ce passage du chapitre 12 de l'introduction du roman qui raconte comment, dans le domaine scientifique, Ulrich a pratiqué cette morale du deuxième pas comme un sport : « c'est précisément de la manière dont on améliore ses performances d'une victoire, d'un centimètre ou d'un kilo qu'il avait pratiqué la science »<sup>356</sup>. Or cela implique selon lui une forme de privation spirituelle liée à l'aventure de la science :

Ulrich avait considéré la science comme un préliminaire, un endurcissement, une sorte d'entraînement. S'il en ressortait que la pensée scientifique fût trop sèche, trop aiguë, trop étroite, sans échappée, il fallait l'accepter comme on accepte l'expression de tension et de privation qui s'inscrit sur le visage lorsque le corps, ou la volonté, fournissent un gros travail. 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 » [...] Son avis était qu'on était embarqué aujourd'hui avec toute l'humanité dans une sorte d'expédition, que la fierté exige de répondre « pas encore » à toute question inutile et de conduire sa vie selon des principes *ad interim*, tout en restant conscient d'un but qu'atteindront ceux qui viendront après nous.<sup>357</sup>

Ulrich tire le propos d'Emerson du côté de l'ingénieur et de la morale de notre temps, mais il tire le propos de Nietzsche du côté de la science – la différence étant, nous semble-t-il, qu'il y a plus de raisons de le faire pour Nietzsche que pour Emerson, au sens où Nietzsche se prête plus à la description de l'esprit dans lequel la science peut être pratiquée qu'Emerson par rapport à la morale de la production. Ainsi, la référence à Emerson et à Nietzsche ne s'oppose pas à l'expérimentalisme, mais on ne peut pas dire non plus qu'elle l'explique.

Sans chercher à l'expliquer, nous proposerons un autre rapprochement. Il nous semble que le type de philosophie la plus proche de ce que décrit Musil, c'est le pragmatisme de Peirce et de Dewey. Dans son article « La nature du pragmatisme », paru en 1905 dans *The Monist*, le premier décrit la figure, le type de l'expérimentaliste. Ce qu'il désigne par « expérimentalisme », c'est une manière de penser qui a son origine dans une formation et une vie en laboratoire : « [...] sa disposition est de penser toute chose exactement comme toute chose est pensée au laboratoire, c'est-à-dire comme une question d'expérimentation »<sup>358</sup>. Ce serait là une bonne description de certaines réflexions d'Ulrich, d'autant plus qu'il oppose lui aussi ces deux manières de penser<sup>359</sup>. Il est vrai en même temps que cette opposition est en elle-même assez peu originale

---

<sup>356</sup> HSQ I, §12, p. 57.

<sup>357</sup> *Id.*, p. 57-58.

<sup>358</sup> Charles Sanders PEIRCE, *Œuvres complètes*, tome II, trad. C. Tiercelin *et alii*, Paris, Cerf, 2003, p. 25.

<sup>359</sup> HSQ I, §61, p. 309 : « Il est des activités intellectuelles où ce ne sont pas les gros livres, mais les petits traités qui font la fierté d'un homme. Si quelqu'un venait à découvrir, par exemple, que les pierres, dans certaines circonstances restées jusqu'alors inobservées, peuvent parler, il ne lui faudrait que quelques pages pour décrire et expliquer un

et qu'il n'est donc pas étonnant de la retrouver aussi bien chez Musil que chez Peirce. Surtout, ce rapprochement a une limite en ce que l'expérimentalisme décrit par Musil a pour fonction de répondre à la question « comment doit-on vivre ? », alors que l'expérimentalisme décrit par Peirce n'a de vocation que théorique. Dans la première de ses conférences de Cambridge, ce dernier revendique en effet une filiation aristotélicienne, celle d'un partage strict des domaines théorique, esthétique et moral, par opposition à une filiation platonicienne<sup>360</sup>.

C'est donc surtout vers Dewey que l'on doit se tourner, puisqu'il accorde une place centrale à l'expérimentation dans le domaine des affaires humaines, tout en soulignant le fait qu'il ne s'agit pas des expérimentations des sciences de la nature :

Quand nous disons que la pensée et les croyances devraient être expérimentales, et non absolutistes, c'est une certaine logique de la méthode que nous avons à l'esprit, et non prioritairement l'exécution d'une expérimentation du type de celles qui sont menées en laboratoire. Une telle logique implique les facteurs suivants : premièrement, que les concepts, les principes généraux, les théories et les développements dialectiques qui sont indispensables à toute connaissance systématique soient formés et mis à l'épreuve en tant qu'outils d'enquête. Deuxièmement, que les mesures politiques et les propositions d'action sociale soient traitées comme des hypothèses de travail, non comme des programmes auxquels il faudrait adhérer et qu'il faudrait exécuter de façon rigide.<sup>361</sup>

---

phénomène aussi révolutionnaire. Les bons sentiments, en revanche, sont un thème sur lequel on peut toujours recommencer à écrire des livres, et ce n'est pas là du tout une simple affaire d'érudition : il s'agit bien d'une méthode grâce à laquelle les plus importants problèmes de la vie restent toujours indéchiffrés ».

<sup>360</sup> Charles Sanders PEIRCE, *Le raisonnement et la logique des choses*, trad. C. Chauviré et alii, Paris, Cerf, 1995, p. 153 : « Cette science théorique était pour lui [Aristote] une chose unique, animée par un seul esprit, et ayant pour but et fin ultimes la connaissance de la théorie. Les études esthétiques étaient d'un genre radicalement différent ; tandis que la moralité et tout ce qui se rapporte à la conduite de la vie formaient un *troisième* secteur de l'activité intellectuelle entièrement étranger dans sa nature et ses idées aux deux autres secteurs. Et maintenant, Messieurs, il m'appartient, au début de ce cours, de vous avouer qu'à cet égard vous avez devant vous un Aristotélicien et un homme de science condamnant de toute la force de ses convictions la tendance hellénique à mélanger la philosophie et la pratique ».

<sup>361</sup> John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, 2010, p. 304-305 (initialement : *The Later Works*, 1925-1953, vol. II, 1925-1927, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984). On pourrait prolonger cette comparaison avec Dewey en faisant référence à certains passages de son article intitulé « Théorie de la valuation » (*La formation des valeurs*, tr. A. Bidet et alii, Paris, La Découverte, 2011, p. 67-169). On pense par exemple à ce genre d'affirmations : « En fait, cette méthode transfère simplement aux phénomènes humains ou sociaux les méthodes qui ont fait leurs preuves avec les objets de la physique et de la chimie [...] » (p. 160 *sq.*). Le but de Dewey est de renouveler non seulement notre compréhension mais aussi notre manière de former des valeurs, à l'aune de ce qui se fait dans la pratique scientifique, dans le rapport entre faits, hypothèses et valeur. De manière plus générale, cela permettrait de comprendre autrement à la fois la proximité et la distance de Musil à l'égard du Cercle de Vienne. Le texte de Dewey a en effet été publié initialement à la demande d'Otto Neurath dans l'*International Encyclopaedia of Unified Science*, 4, vol. II, Chicago, The University of Chicago Press, 1939, p. 1-67 (puis repris dans œuvres complètes de Dewey, *The Later Works*, 1925-1953, vol. XIII, 1938-1939, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 189-251). Il est une discussion de certains présupposés du Cercle de Vienne en matière d'éthique, notamment la distinction fait/valeur, au nom même de la méthode scientifique – discussion qui aurait fortement intéressé Musil.



C'est là ce qui se rapproche le plus de l'expérimentalisme de Musil. Il est vrai que Dewey opère une distinction qui semble s'opposer directement au projet de Musil : importer dans le domaine de la conduite de la vie la méthode expérimentale qu'on trouve dans les sciences de la nature. Cela souligne effectivement l'absence chez Musil d'une réflexion sur la particularité des sciences humaines et du type d'expérimentation qu'on pourrait en tirer. En même temps, il est intéressant de constater que les deux caractéristiques mentionnées par Dewey (la formation de concepts, de principes, de théories, en tant qu'outils d'enquête, et l'usage des mesures politiques et des propositions d'action sociale comme d'hypothèses) correspondent précisément à ce que vise Musil. À cela, on pourrait rajouter qu'il y a chez Dewey toute une réflexion sur la manière dont l'adoption de l'enquête est censée introduire une continuité dans l'action. Or, c'est là le problème souligné par Musil : comment faire en sorte que ce laboratoire qu'est la vie humaine ne travaille plus au hasard, mais ait une certaine direction, voire progresse ? Pour toutes ces raisons, nous pensons donc que le pragmatisme de Dewey, plus précisément sa réflexion sur l'importance de l'expérimentation dans la conduite des affaires humaines, est ce qui permettrait de développer le mieux l'expérimentalisme de Musil<sup>362</sup>.

#### 4. La vie hypothétique.

La « vie hypothétique » semble être une variante de la vie expérimentale. Ce qui fait le lien entre ces deux conceptions de la vie, c'est qu'elles relèvent toutes deux de la même morale du deuxième pas. Dans le chapitre 62, Musil réutilise en effet cette image du pas pour décrire la vie hypothétique :

---

<sup>362</sup> À cela on peut objecter que Musil critique l'enquête telle que Dewey la comprend. Ce dernier apparaît à travers le personnage de l'écrivain Surway censé inspirer Hagauer, le mari d'Agathe, au moment où ils sont sur le point de divorcer : « Hagauer lui-même avait eu le sentiment que ce qui se tramait là ne pouvait pas être réel. Revenu de ses obligations professionnelles, il s'était trouvé un soir, dans "l'appartement déserté", devant un bloc de papier à lettres comme Ulrich en son temps, et sans savoir par où commencer. Mais, dans la vie d'Hagauer, le fameux "procédé des boutons" avait souvent réussi, et il y recourut une fois de plus. Ce procédé consiste à agir méthodiquement sur ses pensées, même dans des circonstances bouleversantes, tout comme un homme fait coudre des boutons à ses habits, parce qu'il n'aboutirait qu'à des pertes de temps s'il s'imaginait pouvoir enlever plus rapidement ceux-ci sans ceux-là. L'écrivain anglais Surway, par exemple, dont les travaux avaient amené Hagauer à ces considérations parce qu'il lui importait, jusque dans son chagrin, de les comparer avec ses propres vues, distingue cinq boutons de ce genre dans l'opération d'une pensée efficace : a) Observations faites sur un événement et laissant directement pressentir les difficultés de son interprétation ; b) constatation et délimitation précise de ces difficultés ; c) pressentiment d'une solution possible ; d) développement rationnel des conséquences de ce pressentiment ; e) suite des observations tendant à l'acceptation ou au refus de cette solution, et réussite de l'opération » (HSQ II, §29, p. 336-337). On voit effectivement le ridicule qu'il y aurait à appliquer cette technique à des problèmes de cœur, mais, précisément, notre rapprochement se réfère aux réflexions de Dewey sur les sciences sociales et non à la question de la conduite individuelle.

Ces deux mots [vivre hypothétiquement] 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. [...] il a l'impression d'être un pas, libre d'aller dans toutes les directions, mais qui va toujours d'un point d'équilibre au suivant, et toujours en avançant.<sup>363</sup>

En quel sens s'agit-il d'une conduite « hypothétique » de la vie ? Quelle différence le choix de l'hypothèse comme modèle plutôt que celui de l'expérimentation introduit-il ? Musil décrit ainsi ce qu'Ulrich tenait pour central dans cette conception de la conduite de la vie :

Le sentiment passionnant d'être élu pour quelque chose, quoi que ce soit, voilà la seule chose belle et certaine qu'il y ait en celui dont le regard mesure pour la première fois le monde. S'il contrôle ses émotions, il n'est rien à quoi il puisse dire oui sans réserve ; il cherche la bien-aimée possible, mais il ne sait pas si c'est la bonne ; il est en mesure de tuer sans être certain qu'il doit le faire.<sup>364</sup>

Vivre de manière hypothétique, c'est d'abord vivre avec une forme de réserve à l'égard de ce que l'on fait, parce que l'on ne sait pas ou n'est pas certain que ce que l'on fait est la bonne chose, va dans le sens de ce pour quoi on se sent élu. L'élément nouveau est celui de la certitude et de l'incertitude : certitude d'être élu pour quelque chose et incertitude concernant ce que l'on fait. Si les actes sont considérés comme des essais, cela tient dans la vie expérimentale à ce qu'on peut toujours faire suivre un acte par un autre acte, que ce soit pour essayer autre chose encore ou pour donner rétrospectivement au premier telle valeur ou telle signification. Mais, dans la vie hypothétique, cela tient à ce que, eu égard au « sentiment passionnant d'être élu pour quelque chose », on ne sait pas si ce que l'on fait correspond à ce pour quoi on se sent élu. On pourrait étayer cette différence en rappelant une des phrases du passage d'Emerson dont Ulrich se sert pour composer sa maxime :

Mais, pour ne pas risquer d'égarer quiconque alors que j'ai toute ma tête et que j'obéis à mes caprices, je rappelle au lecteur que je ne suis qu'un expérimentateur. Qu'il n'accorde pas la moindre valeur à ce que je fais, ni ne jette le moindre discrédit sur ce que je ne fais pas, comme si

---

<sup>363</sup> HSQ I, §62, p. 315.

<sup>364</sup> *Id.*

je prétendais ranger les choses dans le vrai ou dans le faux. Disons plutôt que je dérange les choses.<sup>365</sup>

Pour l'expérimentateur tel que le voient Emerson et Ulrich à sa suite, avec l'essai et l'expérimentation, il n'est pas question de vérité et de fausseté. Ce n'est donc pas par référence à la vérité et à la fausseté que les essais et expérimentations sont dits possibles. Mais avec la vie hypothétique, la situation est différente : c'est en référence à l'ignorance et à l'incertitude quant à ce qui est vrai ou faux, et donc en référence à la nécessité de faire des hypothèses au sens ordinaire du terme, qu'il y a plusieurs essais et expérimentations possibles. On peut toujours formuler plusieurs hypothèses possibles alors même qu'on cherche à saisir la vérité de manière certaine, et c'est sur ce modèle que l'on devrait concevoir la conduite de la vie : considérer ses actes comme des hypothèses alors même qu'on cherche à saisir la vérité de manière certaine concernant ce qu'il faut faire.

On comprend alors pourquoi la comparaison dans la description de la vie hypothétique, se fait non plus avec l'ingénieur mais avec le savant : « Que pourrait-il donc faire de mieux [ce jeune homme] que de garder sa liberté à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ? »<sup>366</sup> La liberté à l'égard des faits est en réalité une liberté à l'égard de la croyance qu'ils induisent, autrement dit une liberté à l'égard des croyances que l'on a à leur égard, à l'image du savant qui, s'il doit rendre compte des faits, ne se méfie pas moins de ce que l'on tient pour des faits. Cette attitude a même ses raisons dans une certaine description du monde :

Il pressent que cet ordre n'est pas aussi stable qu'il prétend l'être ; aucun objet, aucune personne, aucune forme, aucun principe ne sont sûrs, tout est emporté dans une métamorphose invisible, mais jamais interrompue, il y a plus d'avenir dans l'instable que dans le stable, et le présent n'est qu'une hypothèse que l'on n'a pas encore dépassée.<sup>367</sup>

Il ne suffit pas de dire comme Jacques Bouveresse que :

[...] 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.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Ralph Waldo EMERSON, *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 412.

<sup>366</sup> HSQ I, §62, p. 315.

<sup>367</sup> *Id.*

<sup>368</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 408.

Il faut rajouter à ce commentaire juste en lui-même l'idée que rien n'est sûr (pour reprendre la liste de Musil : aucun objet, aucune personne, aucune forme, aucun principe). Surtout, on insistera sur le fait que, dans une telle conduite de la vie, il ne s'agit pas tant de garder sa liberté à l'égard des faits, que de garder sa liberté à l'égard de ce que l'on fait. Il est vrai qu'une telle conduite a ses raisons dans une certaine description des faits : aucun n'est sûr, mais ce qui est hypothétique, ce sont les actes de l'individu qui mène une telle vie.

## **5. La doctrine morale comme hypothèse.**

À partir de là, revenons sur la nature du sens du possible s'exprimant dans cette conception de la conduite de la vie. Nous avons souligné que penser autrement la conduite de la vie, dans ce roman, c'est d'abord la considérer comme relevant de l'essai : aucun acte n'est définitif, tout acte peut être dépassé par un autre, de sorte qu'après avoir essayé telle possibilité, on peut toujours en essayer une autre. On s'aperçoit maintenant que, dans la variante de la vie hypothétique, si un acte n'est pas définitif, cela tient moins au fait qu'il peut être dépassé par un autre, qu'au fait qu'on ne sait pas s'il correspond à ce que l'on devrait faire, à ce pour quoi on se sent élu. De ce point de vue, l'idée de vivre hypothétiquement n'est pas une réponse au problème posé par la morale du deuxième pas, au fait que tout acte peut être dépassé par le suivant sans que cela dise dans quelle direction on doit aller. Il est vrai que l'idée d'une vie hypothétique n'est pas seulement l'expression de cette situation, puisqu'elle repose sur le « sentiment d'être élu pour quelque chose, quoi que ce soit ». En même temps, tout le problème est dans le « quoi que ce soit » : ce pour quoi on peut se sentir élu est totalement indéterminé ici. Ainsi, cette vie hypothétique l'est à deux niveaux. Tout d'abord, comme on l'a développé, elle l'est au sens où l'on ne sait pas si ce que l'on fait correspond à ce pour quoi on se sent élu. Mais elle l'est aussi beaucoup plus radicalement, au sens où Ulrich ne sait même pas ce pour quoi il se sent élu. Autrement dit, une vie hypothétique serait une méthode possible pour la conduite de la vie si était déterminé ce pour quoi on se sent élu. Une méthode ne résout pas l'absence d'un but qu'elle est censée permettre d'atteindre.

À cela, on pourrait objecter qu'on trouve dans le roman un autre usage du concept d'hypothèse pour penser la conduite de la vie. Il ne s'agit plus tant de souligner le caractère hypothétique de chaque acte, que de penser la doctrine morale, la conception de la conduite de la vie, comme une hypothèse. Dans cette perspective un peu différente, « hypothèse » n'est d'ailleurs plus synonyme d'incertitude, mais de créativité :

Il voyait que, sur toutes les questions où elle se jugeait compétente, elle [la science] pensait autrement que les hommes ordinaires. Que l'on substitue seulement à l'expression « conceptions scientifiques » l'expression « conception de la vie », au mot « hypothèse » le mot « essai », au mot « vérité » le mot « fait », il n'y aurait pas une seule carrière de physicien ou de mathématicien notable qui ne dépassât de loin pour le courage et la puissance subversive, les plus extraordinaires hauts faits de l'histoire.<sup>369</sup>

Ce à quoi pense Musil, c'est à cette capacité de la science à renverser ses conceptions, ou en tout cas à les modifier, face à une erreur. Nous avons décrit cette capacité dans le dernier chapitre de notre première partie : ce sont nécessairement plusieurs hypothèses qui peuvent être formulées pour un même groupe de faits et ces hypothèses sont modifiées voire renversées face à des cas problématiques. Toute la question est alors de savoir en quoi précisément on peut appliquer ce modèle à la conduite de la vie. Musil donne l'exemple suivant :

L'homme n'était point encore né, qui eût pu dire à ses fidèles : « Volez, tuez, forniquez... notre doctrine est si forte qu'elle tirera de la sanie même de vos péchés le clair bouillonnement des torrents ! »<sup>370</sup>

On pourrait objecter qu'il y a bien une différence de nature entre les deux situations. Même si une hypothèse n'est pas une description, reste qu'elle a un rapport avec la vérité qui fait qu'effectivement, elle peut être modifiée par un cas problématique. Mais une doctrine concernant la conduite de la vie n'a pas pour fonction de décrire ce que l'on fait et ne peut donc être remise en cause par ce que l'on fait. Quel est alors le sens de cette comparaison ? Il s'agit de renouveler la manière dont on pense d'ordinaire la conduite de la vie, fondée sur l'opposition entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Au lieu de se rapporter au vol, au meurtre et à la fornication sur le mode de l'interdiction, il s'agirait de penser ce que l'on pourrait en tirer, ce qui n'est rien d'autre que la morale du deuxième pas : ce qui importe, ce n'est pas le pas que l'on vient de faire, mais celui d'après. Ainsi, la vie hypothétique est la manière dont on peut concevoir sa vie quand on ne sait pas pour quoi vivre, mais on ne peut en attendre qu'elle nous indique ce pour quoi on peut se sentir élu. Au mieux, elle permet de renouveler la manière ordinaire dont on conçoit la conduite de la vie.

---

<sup>369</sup> HSQ I, §11, p. 50.

<sup>370</sup> *Id.*,

## 6. L'essayisme dans la conduite de la vie.

Pourquoi passer à une autre conception de la conduite de la vie ? La notion d'hypothèse reste liée à celles de vérité et de certitude. La conséquence, c'est que l'imagination de nouvelles possibilités par rapport aux possibilités existantes et la mise en valeur des possibilités qui sont le moins réalisées et donc le moins probables restent comme indexées sur cette vie pour laquelle Ulrich se sent élu, même s'il ne peut l'indiquer. La vie hypothétique reste donc liée à quelque chose qui s'oppose au sens du possible. Comme le dit J. Bouveresse :

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 enfin être 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. [...] L'hypothèse conserve une relation essentielle avec la question de la vérité et de la fausseté. Elle peut être bel et bien 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.<sup>371</sup>

C'est la raison pour laquelle Ulrich change de modèle. L'hypothèse ne permet pas d'embrasser le maximum de possibilités de vie, contrairement à l'essai, compris au sens du genre littéraire, qui privilégie la saisie d'aspects :

Plus tard, quand sa puissance intellectuelle eut augmenté, Ulrich en tira une idée qu'il n'attacha plus désormais au mot trop incertain d'hypothèse, mais, pour des raisons bien précises, 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.<sup>372</sup>

Avec l'essai, on perd la référence à la notion de vérité au profit de la notion d'aspect. Ce qui importe, ce n'est plus de dire ce qu'est une chose en elle-même mais d'en saisir différents aspects. Comme on le verra, il est vrai que la question de la vérité se pose aussi quand il s'agit de décrire les aspects d'une chose, d'un événement. Pourtant ce n'est pas à cela que Musil oppose la démarche de l'essai, mais plutôt à la volonté de définir, de former un concept de la chose ou de l'événement en question.

---

<sup>371</sup> Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, op. cit., p. 409.

<sup>372</sup> HSQ I, §62, p. 315-316.

Qu'en est-il alors de la conduite de la vie<sup>373</sup> ? Une telle démarche permet de penser autrement la valeur de ce que l'on fait :

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. Tous les événements moraux avaient lieu à l'intérieur d'un champ de forces dont la constellation les chargeait de sens, et contenaient le bien et le mal comme un atome contient ses possibilités de combinaisons chimiques. Ils étaient, pour ainsi dire, cela même qu'ils devenaient, et de même que le mot « blanc » définit trois entités toutes différentes selon que la blancheur est en relation avec la nuit, les armes ou les fleurs, tous les événements moraux lui paraissaient être, dans leur signification, fonction d'autres événements.<sup>374</sup>

De ce point de vue, on pourrait dire que la valeur n'est pas une qualité intrinsèque mais un aspect des actes, des attitudes ou des pensées, qui apparaît dans des circonstances données. Cela signifie d'ailleurs que, si la valeur n'est pas une qualité intrinsèque de ce à quoi on l'attribue, elle ne se réduit non plus à un point de vue subjectif. Elle est bien la valeur de cet acte ou de cette attitude, mais cette valeur dépend des circonstances, de même que l'aspect d'une chose dépend de ce qu'on l'a mise en lumière ou placée à côté de telle autre chose. La conséquence, c'est que le bien et le mal ne sont pas des valeurs absolues mais des valeurs relatives, plus précisément des valeurs possibles des actes et des conduites qu'on leur attribue relativement à un contexte et à leur finalité. On aperçoit l'inflexion donnée par cette conception aux deux autres précédentes, en même temps que leur point commun. Dans la vie expérimentale et la vie hypothétique, c'est le deuxième pas qui donne au premier sa signification et sa valeur ; avec l'essayisme, c'est l'ensemble variable dont les pas font partie, c'est-à-dire la fin poursuivie et les circonstances.

Faire preuve de sens du possible consiste alors à affirmer face à celui qui cherche à déterminer la valeur en soi d'un acte que cet acte, dans tel ou tel autre contexte, pourrait tout aussi bien avoir une autre signification et une autre valeur. Tel acte est un crime mais, dans un autre contexte, on parlerait d'héroïsme : il n'a donc pas une signification et une valeur fixe, mais

---

<sup>373</sup> Sur l'essayisme comme principe de conduite de la vie, mais depuis les premiers travaux de Musil, voir l'article de Anne SERVIRANCKX, « Robert Musil : Essayismus als Lebensprogramm », in Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie, op. cit.*, p. 25-36. Une autre référence intéressante est Hans-Joachim PIEPER, « Möglichkeitssinn und Essayismus Musils Programm einer philosophischen Dichtung vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption », dans B. GRIESECKE, *Werkstätten des Möglichen 1930-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, p. 137-149.

<sup>374</sup> HSQ I, §62, p. 316.

des possibilités de signification et de valeur actualisées et déterminables en contexte. De manière plus générale :

Dans ce système, ce qui avait l'apparence de la stabilité devenait le prétexte poreux de mille autres significations, ce qui se passait devenait le symbole de ce qui peut être ne se passait pas, mais était deviné au travers, et l'homme conçu comme le résumé de ses possibilités, l'homme potentiel, le poème non écrit de la vie s'oppose à l'homme copie, à l'homme réalité, à l'homme caractère.<sup>375</sup>

Dans cette conception de la vie, à supposer qu'on dise ce qu'est tel ou tel homme, on voit d'emblée ce qu'il pourrait être dans d'autres circonstances, une autre société, une autre culture. C'est pour cette raison qu'il faut distinguer ce qu'il est de fait et ce qu'il pourrait être, sans accorder plus d'importance à ce qu'il est qu'à ses possibilités non réalisées.

## 7. La compréhension fonctionnelle de la valeur.

Dans la vie expérimentale et dans la vie hypothétique, les essais devaient être menés comme on mène des expérimentations et comme on formule des hypothèses. Avec la conception de la conduite de la vie en termes d'essai, on pourrait croire qu'Ulrich laisse de côté la démarche scientifique puisqu'il fait référence à un genre littéraire. Pourtant ce n'est pas totalement le cas. Paradoxalement, après avoir fait référence au genre littéraire de l'essai, Musil utilise plusieurs comparaisons qui relèvent du domaine des sciences : les atomes et leur valence chimique, le champ de forces, les fonctions. Nous examinerons la première dans notre troisième partie, en rapport avec la philosophie du langage développée par Musil, mais n'examinerons pas la deuxième, qui est plus occasionnelle.

Dans notre perspective, l'essentiel réside surtout dans cette référence à la fonction<sup>376</sup> que nous trouvons aussi dans l'un des deux chapitres consacrés à l'idée d'« homme sans qualités », lors de la description des opérations de l'esprit :

Pour lui [l'esprit], 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.<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> Pour une analyse précise de cette question, voir Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 83-88. Nous nous permettons de renvoyer par ailleurs à notre article sur la question : « Par-delà bien et mal ? », in *Alkemie*, 2011, n°8, p. 71-80.



Cette affirmation est particulièrement intéressante dans la mesure où elle constitue le pendant de ce qui est dit dans la description de l'essayisme. Dans cette description, Musil insiste surtout sur le fait qu'il n'y a pas un bien et un mal en soi, c'est-à-dire une définition de ce que sont le bien et le mal, puisqu'un événement est bon ou mauvais en fonction des circonstances. Mais dans l'affirmation que nous venons de citer, on s'aperçoit que Musil n'en tire pas une position sceptique. Comme le dit J. Bouveresse :

Musil tient manifestement à distinguer sa position de celle du relativisme éthique de l'espèce ordinaire. Que la valeur d'une action ne soit pas une grandeur absolue, ne l'empêche pas nécessairement d'être une propriété objective de l'action dans le contexte qui fait de cette valeur ce qu'elle est. L'absolutisme et le relativisme partagent, aux yeux de Musil, le présupposé erroné que le bien et le mal sont, sinon des propriétés intrinsèques, du moins des qualités qui peuvent, en tout état de cause, être attribuées à l'individu ou à l'acte eux-mêmes.<sup>378</sup>

On pourrait s'en tenir au premier abord à la distinction de trois positions : l'absolutisme et son contraire, le scepticisme, auxquels s'opposerait le relativisme de Musil, au sens précis où la valeur est relative au contexte. Mais il faut aussi donner toute son importance au modèle de la fonction mathématique : le bien et le mal ne sont pas des "constantes" mais des "valeurs fonctionnelles" »<sup>379</sup>. Que peut-on tirer de cette comparaison ? Si on ne peut la prendre au pied de la lettre au sens où il s'agirait de trouver une formule mathématique des valeurs, néanmoins il faut prendre au sérieux l'idée de Musil selon laquelle le couple bien/mal doit être compris par analogie avec les mathématiques. La question est donc : qu'est-ce qui dans la fonction mathématique peut nous permettre d'élaborer une autre conception du bien et du mal ?

Le premier élément de réponse réside dans la différence entre la fonction mathématique et la loi telle qu'elle est conçue habituellement. Dans ce dernier cas, la loi exprime une constante, c'est-à-dire une valeur qui reste la même quelles que soient les circonstances, les situations, les personnes. Mais la fonction mathématique à laquelle pense Musil comporte en elle des éléments qui ne sont pas constants mais variables, de sorte que la valeur qu'elle prend est variable elle aussi. Aux lois cherchant à exprimer une constante on peut donc opposer ces fonctions mathématiques dont certains éléments sont variables et dont le résultat est lui-même variable. Il nous semble donc que, de manière générale, Musil ne cherche pas tant à en finir avec le lien entre, d'un côté, le bien et le mal, et, de l'autre, la loi, qu'à modifier notre conception de la loi. Celle-ci ne doit être ni

---

<sup>377</sup> HSQ I, §40, p. 192.

<sup>378</sup> Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 84-85.

<sup>379</sup> HSQ I, §10, p. 46.

la fixation d'une constante morale (ce qui est bon, c'est de...), ni celle d'une généralité morale tolérant des exceptions (ce qui est bon, c'est de..., bien que, dans certaines situations, il faille...), mais une « formule logique qui satisfasse au besoin d'univocité sans étouffer l'ambivalence des faits »<sup>380</sup>, autrement dit, une formule qui assigne en elle une place essentielle à la variabilité.

Le deuxième élément de réponse est lié au rapport entre la relativité des valeurs (le fait qu'elles dépendent des circonstances) et l'objectivité des jugements moraux. Comme on l'a déjà souligné, on pourrait croire que la critique du bien et du mal au nom de leur relativité a pour conséquence qu'ils sont arbitraires. C'est là où la comparaison avec la fonction mathématique devient intéressante. Dans le cahier 24 daté des années 1904-1905, Musil discute un certain nombre de thèses des *Recherches logiques* de Husserl. Une partie de ses remarques est consacrée à la défense par Husserl de l'absoluité de la vérité contre le relativisme en général et le relativisme anthropologique de Sigwart en particulier. Contre ce dernier pour qui la vérité est relative à la nature humaine, Husserl soutient que la vérité est une idéalité qui n'est relative à rien, pas même à la nature humaine. Or, c'est précisément ce à quoi Musil s'oppose dans la remarque suivante :

D'ailleurs, la vérité peut fort bien être relative à quelque chose de relatif, une fonction dans un système de coordonnées qui se déplace lui-même à l'intérieur d'un autre, indéterminé.

Le « sens » du concept de vérité ne présuppose qu'une relation énonçable au premier système, relation que le psychologisme fournit, alors que le relativisme nie la possibilité de déterminer les relations par rapport au second système de coordonnées, ce qui n'a plus rien à voir avec le « sens » de la vérité.<sup>381</sup>

La vérité est relative à un système qui la définit, de même qu'une fonction est relative à un système de coordonnées. Que ce système de coordonnées soit lui-même relatif à un système plus vaste qui varie (des pratiques scientifiques, une société, une culture, etc.) ne change rien au fait qu'il définit des critères de vérité pour la fonction permettant de faire le tri entre les énoncés vrais et ceux qui ne le sont pas. Adaptons ces remarques au bien et au mal : le bien et le mal peuvent fort bien être relatifs à quelque chose de relatif, une fonction dans un système de coordonnées qui se déplace lui-même à l'intérieur d'un autre, indéterminé. C'est la relation des jugements de valeur à un système de coordonnées morales qui fait que ces jugements sont corrects ou pas, quand bien même ce système de coordonnées morales dépend lui-même d'un autre système : des circonstances, une organisation sociale, une culture particulière. Ainsi, le bien et le mal ne sont pas des constantes mais la valeur prise par une fonction qui intègre des variables, les

---

<sup>380</sup> E, « La Nation comme idéal et comme réalité », p. 132.

<sup>381</sup> J I, cahier 24, p. 162.

circonstances, et qui dépend elle-même d'un contexte. On retrouve là un des aspects de la démarche scientifique que nous avons décrits dans notre première partie : le fait que les lois établies par les sciences de la nature permettent de rendre compte non seulement des cas observés mais aussi des cas possibles.

## 8. La recherche d'une formule.

Le problème, selon Ulrich, est que nous ne disposons pas d'une telle formule permettant de penser la conduite de la vie autrement que dans les termes ordinaires, c'est-à-dire en termes d'interdictions mobilisant le bien et le mal. Ou plutôt, si une connaissance nouvelle de l'homme s'est développée, caractérisée par son attention aux différentes situations dans lesquelles se trouve l'individu et sa capacité à relier certaines de ces situations, manque pourtant la formule qui permettrait de relier toutes ces situations. Musil cite ainsi les progrès de la psychiatrie dans la compréhension des différents cas d'euphorie et de ce qu'ils ont en commun, et l'oppose à la conception ordinaire de cet état. Pourtant, ce n'est là qu'un aspect de la vie humaine :

On pourrait citer ainsi beaucoup d'autres exemples, des faits dispersés, par encore collationnés, qui, pris tous ensemble, nous font éprouver à la fois une lassitude à l'égard des approximations grossières nées pour être appliquées dans des conditions plus simples, et le besoin de transformer dans ses fondements mêmes une morale qui depuis deux mille ans ne s'est jamais adaptée au changement du goût que dans ses détails, et de l'échanger une bonne fois contre une autre, épousant plus étroitement la mobilité des faits.<sup>382</sup>

On notera que, pour Musil, les sciences humaines qui sont censées renouveler notre conception de l'homme et de la morale sont la psychologie, la sociologie, l'anthropologie et l'économie dans une moindre mesure. Autrement dit, l'histoire n'est pas aussi cruciale qu'on veut bien le croire, même si ce roman raconte l'écroulement de l'Empire austro-hongrois. Mais le point important est que pour cette masse de faits établis par ces disciplines manque une formule permettant de renouveler l'image de l'homme et de sa conduite. Plus important encore, Ulrich se rend compte qu'en réalité, ce n'est de toute façon pas cela qu'il cherche. Cette prise de conscience est liée à une autre manière de comprendre l'essai :

---

<sup>382</sup> HSQ I, §62, p. 318.

La traduction du mot français « essai » par le mot allemand *Versuch*, telle qu'on l'admet généralement, ne respecte pas suffisamment l'allusion essentielle au modèle littéraire ; 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 espèce n'appartiennent que les articles et traités dont les doctes nous favorisent comme des « déchets de leur atelier ») ; un essai est la forme unique et inaltérable qu'une pensée décisive fait prendre à la vie intérieure d'un homme.<sup>383</sup>

Autrement dit, Ulrich est en quête non pas d'une loi exprimant une conception renouvelée de l'homme et de sa conduite, mais d'une pensée qui donnerait une forme à sa vie. Si l'on rapporte cela à la question de l'essai, cela signifie qu'il cherche non pas une loi qui donnerait une unité aux différents aspects de la vie et en tirerait une conduite, mais une formule au sens littéraire du terme dont il pourrait tirer une conduite de vie.

En même temps, on ne doit pas comprendre par là qu'après avoir pris certains aspects de la démarche scientifique pour modèles, Ulrich se tourne vers la littérature. Le problème est le suivant :

La question fondamentale, Ulrich ne se la posait pas seulement sous la forme de pressentiments, mais aussi, tout à fait prosaïquement, sous la forme 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 ?<sup>384</sup>

Ulrich n'est en quête ni de la vérité ni de l'épanouissement de sa subjectivité, mais d'une certitude quant à la conduite de la vie. Une certitude de ce genre n'a rien à voir avec la vérité puisqu'elle concerne non pas la description des faits mais l'action, la conduite – si ce n'est qu'elle a en commun avec la vérité la stabilité : « il s'imaginait que ce qu'il désirait trouver un jour, bien que ce ne dût pas être “la” vérité, ne lui céderait en rien sous le rapport de la stabilité »<sup>385</sup>. Mais elle n'a rien à voir non plus avec l'épanouissement de la subjectivité puisque l'individu est justement à la recherche de quelque chose qui lui donnerait une forme en donnant une forme à sa vie. On doit alors laisser de côté aussi bien ce qui est imposé comme une vérité : les sentences morales, les commandements de la religion, que ce qui n'indique que des possibilités de vie, notamment la littérature. Pour reprendre l'image de Musil, ce serait ou bien s'accrocher à des

---

<sup>383</sup> *Id.*, p. 319-320.

<sup>384</sup> *Id.*, p. 320-321.

<sup>385</sup> *Id.*, p. 322.

pieux, ou bien se laisser balloter dans la houle des possibles, alors que ce qui est recherché, c'est une certitude de l'individu :

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.<sup>386</sup>

Comme pour les vies expérimentale et hypothétique, la question reste entière pour Ulrich : que doit-il faire puisqu'il ne peut rien espérer ni de la littérature ni même de ses conceptions scientifiques de la vie ? Comment fait-on pour acquérir une certitude quant à la conduite de la vie ?

Nous concluons donc sur ce chapitre en soulignant combien les conceptions de la conduite de la vie proposées par Ulrich dans la première partie du roman sont problématiques en deux sens. De ce point de vue, ce sont aussi bien les lectures favorables que les lectures critiques à l'égard de ces conceptions qui manquent l'essentiel à leur propos. Contre les lectures critiques qui voient dans la reprise de la démarche scientifique une application illégitime ou non pertinente de la science aux problèmes de la conduite de la vie, on soulignera combien elle permet de renouveler notre conception ordinaire de la morale en la rendant problématique. Mais contre les lectures favorables qui verraient alors dans ces différentes formes de l'usage du sens du possible une solution au problème de la vie juste, on soulignera le fait qu'elles ne donnent pas un sens à l'existence.

---

<sup>386</sup> *Id.*, p. 321.



## CHAPITRE 4 : LA VIE PROBABLE.

Nous venons d'examiner les conceptions de la conduite de la vie qui sont fondées sur l'invention de nouvelles possibilités de vie (vie expérimentale et vie hypothétique) ou au moins sur la volonté de prendre en compte toutes les situations possibles (vie essayiste) – le but étant à chaque fois de combattre le fait que ce sont toujours les mêmes possibilités qui se réalisent. Au cours du roman, Ulrich développe une autre conception qui est à la fois différente en ce qu'elle cherche à comprendre ce retour des mêmes possibilités, mais tout autant problématique en ce qu'elle échoue à donner un sens à la vie. Il s'agit de la « vie probable », de la vie de l'homme moyen.

### 1. La vie de l'homme moyen.

Ce qu'Ulrich désigne par « vie probable », c'est tout d'abord une certaine compréhension de la conduite de la vie, dont il tire ensuite un certain nombre de conséquences concernant la manière dont on pourrait vivre.

Dans notre première partie, nous avons décrit cette compréhension de la conduite de la vie : il s'agit tout simplement de l'application de la technique des statistiques aux affaires humaines. Cet usage des statistiques permet de mettre à jour des régularités dont on a déjà connaissance (par exemple la répartition des naissances de filles et des naissances de garçons), mais aussi des régularités qui sont beaucoup moins évidentes (par exemple la constance d'un certain nombre de conscrits se mutilant pour échapper au service militaire). Mais le plus important, c'est que, cette démarche s'appuyant sur la formation de moyennes, elle aboutit à la formation d'une image, celle de « l'homme moyen ». Nous ne reviendrons pas sur l'origine de cette expression, à savoir Adolphe Quételet<sup>387</sup>, puisque Jacques Bouveresse a largement étudié cette question dans *Robert Musil. L'homme probable*<sup>388</sup>. Nous nous contenterons d'insister sur le fait que Musil ne s'intéresse pas seulement à la détermination de l'homme moyen, mais cherche à savoir jusqu'où l'on peut pousser l'application des probabilités aux affaires humaines. Un premier

---

<sup>387</sup> Adolphe QUETELET, *Sur l'homme et le développement de ses facultés. Essai de physique sociale*, Paris, Bachelier, 1835. Dans cet ouvrage, A. Quételet envisage successivement la détermination de l'homme moyen sous le rapport des qualités physiques (avec notamment la question des naissances et des décès, puis celle de la taille, du poids, de la force et de leur rapport), puis sous le rapport des qualités intellectuelles et morales, pour terminer sur la relation entre cet homme moyen et le système social.

<sup>388</sup> Principalement au chapitre 5 intitulé « Pourquoi l'histoire humaine est toujours au fond celle de l'homme moyen », p. 171-224, notamment dans les toutes premières pages.

exemple de cette interrogation proprement musilienne se trouve dans le chapitre de la deuxième partie du roman où Ulrich discute de l'homme moyen avec sa sœur :

Une seule phrase, dans tout cela, était solide : supposé un jeu de hasard possible, le résultat montrerait la même répartition de chances et de malchances que la vie. Mais que le second membre de cette phrase hypothétique soit vrai ne permet nullement de conclure à la vérité du premier. Pour être croyable, la réversibilité du rapport exigerait une comparaison plus précise qui permettrait d'appliquer les notions de la probabilité aux événements historiques et intellectuels et de confronter deux domaines aussi différents.<sup>389</sup>

Que les résultats d'un jeu de hasard montrent la même répartition de chances et de malchances que la vie ne permet pas de conclure en retour que la vie est un jeu de hasard. Toute la question, nous semble-t-il, réside dans ce que Musil désigne par « jeu de hasard ». S'il faut comprendre par là un jeu de dés, c'est-à-dire un jeu où il y a équipossibilité pour les différentes faces du dé, alors on peut se demander si les régularités mises en évidence par les statistiques ne montrent pas justement que, dans le cas des affaires humaines, toutes les possibilités ne sont pas d'un poids égal et que l'on n'a donc pas à faire à la situation présupposée dans le jeu de dés.

Le deuxième exemple de l'interrogation proprement musilienne se trouve dans la discussion d'Ulrich avec Gerda à propos des statistiques, dans la première partie du roman. Dans le passage suivant que nous avons déjà cité, il nous semble que Musil, à travers Ulrich, prend au sérieux l'expression même de « physique sociale » qui sert de sous-titre au livre d'Adolphe Quételet :

Admettons que les choses se passent dans le domaine moral comme dans la théorie cinétique des gaz : tout se confond en désordre, chaque élément fait ce qu'il veut, mais quand on calcule ce qui n'a pour ainsi dire aucune raison d'en résulter, on découvre que c'est précisément cela qui en résulte réellement ! Il y a d'étranges coïncidences !<sup>390</sup>

Toute la question est alors de savoir ce que l'on doit faire de cette comparaison qu'Ulrich pose dès le départ : les choses se passent-elles dans le domaine moral comme dans la théorie cinétique des gaz ? La situation initiale est-elle comparable à celle de la théorie cinétique des gaz : chaque élément fait-il ce qu'il veut ? Et en quel sens ?

---

<sup>389</sup> HSQ II, §47, p. 511.

<sup>390</sup> HSQ I, §103, p. 618.



## 2. L'impersonnalité.

Ce qui nous importe bien davantage que la question de la compréhension des affaires humaines en termes statistiques et de probabilités, c'est ce qu'Ulrich en tire concernant la conduite de la vie.

On notera tout d'abord que le point de vue statistique est directement lié à la notion d'« homme sans qualités », comme en témoigne l'épisode de l'arrestation d'Ulrich par la police. Pour être intervenu en faveur d'un ouvrier qui avait « échangé des mots » avec des bourgeois, Ulrich se retrouve en effet au poste de police. Il fait alors l'expérience de ce que Musil appelle le désenchantement statistique :

Nom ? Âge ? Profession ? Adresse ? Ulrich fut interrogé. Il crut être tombé dans une machine qui le démembrait en éléments impersonnels et généraux avant même qu'il eût été seulement question de son innocence ou de sa culpabilité. Son nom, les deux mots les plus pauvres d'idées, mais les plus riches d'émotion de la langue, son nom ici ne disait rien du tout. Ses travaux, qui lui avaient valu l'estime d'un monde qui passe pourtant pour solide, le monde savant, étaient absents de ce monde-ci ; on ne l'interrogea pas une seule fois sur eux. Son visage n'était qu'un signalement ; il avait l'impression de n'avoir jamais pensé jusqu'alors que ses yeux étaient des yeux gris, l'une des quatre paires d'yeux officiellement admises qui se retrouvent en millions d'exemplaires ; ses cheveux étaient blonds, sa taille élevée, son visage ovale, et il n'avait pas de signes particuliers, bien que lui-même fût là-dessus d'un autre avis. [...] C'est pourquoi il demeura capable d'apprécier, même en cet instant, le désenchantement que la statistique faisait subir à sa personne, et la méthode de signalement et de mensuration que le policier lui appliquait l'enthousiasma comme un poème d'amour inventé par Satan.<sup>391</sup>

Deux éléments sont importants dans cet épisode. Tout d'abord, c'est là la description très précise de l'usage qui sera fait de la perspective d'Adolphe Quételet, à savoir les recherches anthropométriques dont Musil avait connaissance<sup>392</sup>. Ensuite et surtout, Ulrich s'enthousiasme pour une telle méthode. La première explication qu'on peut donner de cet enthousiasme « satanique », c'est le fait qu'une telle méthode n'accorde aucune importance à ce qui habituellement est doué de valeur : le nom et le prénom, mais surtout l'estime liée au travail et la classe sociale à laquelle on appartient en vertu de ce métier. Tout cela ne vaut rien face à ce qui est enregistré : les yeux, la couleur des cheveux, la taille, la forme du visage, etc. Or, Ulrich est

---

<sup>391</sup> HSQ I, §40, p. 200.

<sup>392</sup> Cf. J II, cahier 30, p. 263-264, sur la question des empreintes digitales et les travaux de H. Faulds, F. Galton et W. J. Herschel.

précisément dans cette situation où il n'aime plus son métier et n'accorde aucune importance à l'ordre social. Cette méthode de signalement le conforte dans son désamour pour son métier et pour l'ordre social.

Mais on peut donner une autre explication plus générale : une telle méthode participe du renouvellement de la conception de la personne. Dans notre première partie, nous avons souligné que la psychologie, selon Musil, permet de reconnaître tout ce qu'il y a d'impersonnel dans ce que l'on appelle la personnalité :

Le Moi n'est plus ce qu'il était jusqu'ici : un souverain qui promulgue des édits. Nous apprenons à connaître les lois de son devenir, l'influence que son entourage a sur lui, ses différents types de structure, son effacement aux moments de la plus grande activité, en un mot, les lois qui régissent sa formation et son comportement. Songez-y, ma cousine : les lois de la personnalité ! C'est comme si l'on parlait d'un Syndicat des serpents venimeux ou d'une Chambre de commerce des voleurs ! En effet, comme les lois sont ce qu'il y a de plus impersonnel au monde, la personnalité ne sera bientôt plus que le point de rencontre imaginaire de l'impersonnel, et il sera difficile de lui garder cette position honorable dont vous ne pouvez vous priver...<sup>393</sup>

Si l'on ajoute à cela l'utilisation de l'anthropométrie et plus largement celle des statistiques, il ne reste alors plus rien de la conception traditionnelle de l'individu :

Je vous ai dit un jour qu'il restait d'autant moins d'éléments personnels dans le monde que nous y découvrons davantage d'éléments vrais, parce qu'il se poursuit depuis longtemps contre l'individu un véritable combat dans lequel celui-là perd chaque jour du terrain. Je ne sais ce qu'il restera de nous pour finir, quand tout sera rationalisé. Rien peut-être ; mais peut-être aussi entrerons-nous, lorsque la fausse signification que nous donnons à la personnalité se sera effacée, dans une signification nouvelle qui sera la plus merveilleuse des aventures.<sup>394</sup>

Ce passage nous révèle l'enjeu des progrès dans la connaissance de l'individu. L'établissement de lois et de régularités statistiques n'a pas pour conséquence la disparition du moi ou de la personnalité, cela n'aurait de toute façon aucun sens puisque cela signifierait que la connaissance modifie son objet d'étude. En réalité, ce qui est modifié, c'est l'idée que l'on se fait du moi et de la personnalité. Par conséquent, l'intérêt du point de vue statistique, c'est de renouveler de manière générale l'idée ou la conception que l'on se fait du moi, et pour l'individu l'idée qu'il se fait de lui-même, c'est-à-dire de ses caractéristiques autant physiques

---

<sup>393</sup> HSQ I, §101, p. 597.

<sup>394</sup> HSQ I, §114, p. 720-721.

qu'intellectuelles ou morales. En même temps, cela laisse complètement indéterminée l'aventure qui est suggérée par Ulrich, alors que c'est là l'essentiel : quelle est cette aventure ? Plus généralement, quelle conduite de la vie tirer de ce point de vue statistique ?

### 3. Le problème de la liberté.

Il nous semble en effet que le véritable enjeu du point de vue statistique ne concerne pas tant le sujet que l'agent<sup>395</sup>. Il en va en effet de ce que l'individu peut faire et du sens pour lui qu'il y a à choisir telle ou telle possibilité : eu égard à la moyenne, qu'il choisisse de faire telle chose ou telle autre n'importe pas. Dans le cas précis d'Ulrich, qu'il abandonne ou pas sa carrière de mathématicien avec les résultats positifs qu'il a obtenus jusque-là ne change rien au cours des choses. Ainsi, quand il revient sur cet abandon dans une discussion avec Agathe, il affirme :

- Non répartit Ulrich, je ne rattraperai pas mon retard. Car il est surprenant, mais vrai, que rien n'aurait été changé objectivement au cours des choses ni à l'évolution de la science. Je puis avoir eu quelque dix années d'avance sur mon temps un peu plus lentement, par d'autres voies, d'autres gens ont atteint sans moi le point où je les aurais, au mieux, conduits plus vite.<sup>396</sup>

Cette affirmation illustre l'idée énoncée un peu auparavant que « plus tard, dans une époque mieux informée, le mot destin prendra probablement un sens statistique »<sup>397</sup>. Il faut

---

<sup>395</sup> Nous reviendrons sur ce point essentiel dans la conclusion de cette thèse : le problème qui est mis en évidence dans *L'Homme sans qualités*, ce n'est pas celui du sujet, mais celui de l'agent. De ce point de vue, nous comprenons l'intérêt de Jean-Pierre COMETTI pour la question de la narration, par exemple dans son article « Temps et narration. "Am Land kommen die Götter noch zu den Menschen" » (*Musil-Forum. Festschrift Ernst Schönwiese, op. cit.*, p. 99-104). Ce qui se montrerait dans le roman, c'est le fait que « la narration – la narration "classique", comme dit Ulrich – ne peut être pensée que sous la condition d'un Moi fixe, stable, qui en constitue, pour ainsi dire, l'assise ontologique » (p. 100). En même temps, à supposer qu'Ulrich dispose d'un « moi fixe, stable », sûr de ses propriétés, qu'y aurait-il à raconter ? Rien ! Ce qui est requis pour qu'il y ait narration, c'est moins un sujet qu'un agent qui agit ou, comme Ulrich, décide de ne plus rien faire et d'attendre. La solution à son problème ne réside donc ni dans le « moi » ni dans la narration, mais simplement dans ce qui le décidera à mener une vie au lieu d'en prendre congé. Il nous semble qu'on pourrait faire une remarque similaire à propos de la manière dont Paul RICŒUR utilise *L'Homme sans qualités* dans *Soi-même comme un autre* (Paris, Le Seuil, 1990, p. 177 et 196). De la même manière, dans son article intitulé « Les qualités sans homme » (*Musil-Forum. Festschrift Ernst Schönwiese, op. cit.*, p. 132-137), Anne LONGUET-MARX nous semble partir de la meilleure manière : en retraçant les différents essais d'Ulrich pour devenir un grand homme, c'est-à-dire en s'appuyant sur sa conduite (passée), ses actions. Cependant, une fois arrivée à l'idée d'« homme sans qualités », la question redevient celle du sujet, alors qu'elle devrait être celle de l'agent. Dans son article « R. Musil et la mort de "l'homme libéral" » (*Robert Musil, Actes du colloque de Royaumont – 1985*, Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 171-197), Walter MOSER nous semble plus proche de la lecture adéquate du problème abordé par Musil. Il part certes de la « crise du sujet comme homme libéral » mais accorde toute son importance à l'action dans la transposition littéraire du problème.

<sup>396</sup> HSQ II, §8, p. 69.

<sup>397</sup> *Id.*, p. 68.

comprendre que, statistiquement, le choix d'abandonner ou de continuer n'aurait pas changé la probabilité que le résultat qu'il a trouvé soit trouvé de toute façon. Ce qui pouvait être pris pour un destin n'est en réalité qu'un hasard qu'on peut expliquer statistiquement. De manière générale, on en tirera la conclusion que la détermination d'une moyenne ou d'une probabilité laisse l'individu libre de faire telle chose ou telle autre. En disant cela, nous ne nous situons pas sur un terrain métaphysique où se poserait la question de la réalité de la liberté eu égard aux régularités statistiques<sup>398</sup>, mais sur le terrain de l'action. Que deux possibilités soient équivalentes signifie avant toute chose qu'elles ont la même valeur, que choisir l'une n'a pas plus de valeur que choisir l'autre.

D'un autre côté, une telle manière de concevoir l'action n'a rien de fataliste. Si le hasard ou le manque de raison suffisante gouvernent l'action individuelle, il n'empêche que la connaissance des lois de ce hasard, celles qui font par exemple que tel résultat sera découvert « de toute façon », permet de changer la réalité. Ainsi, quand Musil revient sur le rôle des individus au sein de l'Action parallèle, il souligne le fait que telle personne aurait pu tout aussi bien être absente ou remplacée par telle autre. La conclusion est alors la suivante :

Cette conception, aujourd'hui devenue à peu près naturelle, peut sembler fataliste, elle ne l'est que dans la mesure où on la considère elle-même comme fatale. Les lois naturelles, avant qu'on les étudie, semblaient elles aussi fatales ; une fois qu'on les a eu étudiées, on est parvenu à les soumettre à une technique.<sup>399</sup>

Il nous semble que cela exprime assez précisément ce que Wittgenstein dit des lois de la nature et de leur différence avec le destin. À l'idée que les lois naturelles semblent fatales parce qu'on les considère comme telles correspond cette affirmation du *Tractatus* : « Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les Anciens devant Dieu et le Destin »<sup>400</sup>. À l'idée qu'une fois les lois connues, on les soumet à une technique correspond ce passage des *Remarques mêlées* : « Le destin est l'antithèse de la loi naturelle. La loi naturelle, on veut l'approfondir et s'en servir, le destin, non »<sup>401</sup>. Il est vrai qu'il n'est pas question chez Wittgenstein de la soumission de la loi à une technique mais de son usage. Mais cela fait

---

<sup>398</sup> Sur ce point, on lira les pages très justes de Jacques BOUVERESSE dans son introduction à *Robert Musil. L'homme probable* (*op. cit.*, p. 46 *sq.*), ainsi que les pages du livre de Ian HACKING, *The Taming of Chance* (Cambridge, Cambridge UP, 2010, 14<sup>e</sup> éd., p. 116 *sq.*), auxquelles Jacques Bouveresse renvoie.

<sup>399</sup> HSQ II, §125, p. 1064. Pour un passage analogue, voir la discussion avec Agathe sur le hasard et les probabilités (HSQ II, §47, p. 509 *sq.*).

<sup>400</sup> T, 6.372, p. 108.

<sup>401</sup> RM, p. 129.

apparaître la spécificité des lois dont parle Musil : elles portent sur quelque chose que l'on peut modifier, à savoir les actions humaines. Comme le rappelle J. Bouveresse :

Les théoriciens qui ont mis au point les méthodes de la statistique et recommandé leur application au traitement des problèmes humains et sociaux ont été souvent inspirés par des idées réformistes, humanitaires et généreuses concernant la possibilité de se servir des lois statistiques qui gouvernent des phénomènes comme le crime, la maladie, le vice, etc. pour améliorer l'état de la société.<sup>402</sup>

La conséquence est qu'Ulrich est dans une situation tout à fait paradoxale. Si l'adoption du point de vue statistique rend vain l'usage individuel de la liberté, elle est pourtant loin de rendre fataliste puisqu'au contraire, la connaissance des régularités statistiques met en évidence la possibilité de modifier l'état des choses, quand bien même ce changement ne peut provenir d'une action individuelle. En même temps, qu'il soit possible de changer l'état des choses ne résout en rien le problème de l'usage individuel de la liberté. Dans le cas d'Ulrich, si la transformation du monde avait été son but, alors le point de vue statistique l'aurait aidé à le réaliser. Le problème, c'est qu'Ulrich ne sait justement pas ce qu'il doit faire, comment il doit mener sa vie : avec les statistiques, il ne dispose donc que d'un outil, pas d'un but.

#### **4. Du grand homme à l'homme moyen.**

L'adoption du point de vue statistique lui permet pourtant de tirer une leçon concernant sa conduite passée. Au début de l'introduction du roman, Musil décrit non seulement la situation problématique dans laquelle Ulrich se trouve et qui tient, selon nous, au fait qu'il n'a jamais aimé particulièrement sa patrie, qu'il n'aime plus son métier et qu'il ne s'aime pas lui-même, mais aussi sa conduite passée : ses trois essais pour devenir un grand homme. Ulrich a en effet toujours voulu être un grand homme :

Cet homme qui était revenu au pays ne pouvait se rappeler une seule période de sa vie que n'eût pas animé la volonté de devenir un grand homme ; Ulrich semblait être né avec ce désir. [...] Le seul ennui était qu'il ne sût ni comment on devient un grand homme ni même ce que c'est.<sup>403</sup>

---

<sup>402</sup> Cf. Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable, op. cit.*, p. 105. On rappellera que Galton et Pearson étaient aussi des défenseurs de l'eugénisme.

<sup>403</sup> HSQ I, §9, p. 44.

Comme le souligne Vincent Descombes, toute la question est effectivement de savoir « ce que nous avons à l'esprit quand nous parlons de la grandeur humaine »<sup>404</sup>. Les trois possibilités qu'il mentionne : le héros, le génie et le saint, sont effectivement envisagées par Ulrich<sup>405</sup>, mais sont en réalité toutes problématiques, de sorte qu'Ulrich se voit obligé de considérer autrement l'homme moyen, ce qui n'est pas sans lien avec l'adoption du point de vue statistique. Plus précisément, il nous semble qu'il en vient non pas à abandonner l'héroïsme, la sainteté ou le génie, mais à les déconnecter de l'idée de grand homme.

Le premier et le deuxième essai montrent en effet que l'héroïsme est un échec si l'on veut devenir un grand homme. Sa volonté d'héroïsme militaire se heurte bien évidemment à sa hiérarchie et à l'ordre social<sup>406</sup> ; l'héroïsme de l'ingénieur, illustré par la maxime composite d'Emerson, se heurte à l'organisation de la vie, plus précisément à la distinction entre vie professionnelle et vie privée<sup>407</sup>. Ainsi, une fois encore, le sens du possible qui s'exprime dans le désir de vivre une possibilité exceptionnelle se heurte à l'ordre social. Si l'on en vient maintenant à la sainteté, comme on l'a déjà vu, sa possibilité est tout simplement exclue : « Celui qui ne veut pas dire “oui” à la vie devrait au moins lui opposer le “non” des saints ; pourtant, y penser sérieusement était strictement impossible »<sup>408</sup>. Reste alors le génie qui est la vie possible exceptionnelle qu'Ulrich envisage le plus sérieusement et qui est l'enjeu de son troisième essai : il s'agit pour lui de devenir un génie dans son domaine, les mathématiques. Le problème réside justement dans le fait qu'on peut trouver des génies dans chaque domaine, c'est-à-dire que l'on s'autorise à parler de génie dans n'importe quel domaine, de sorte que la génialité est beaucoup répandue qu'Ulrich ne le croyait. C'est là le sens du chapitre 13 intitulé « Un cheval de course génial confirme en Ulrich le sentiment d'être un homme sans qualités » :

---

<sup>404</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », in *Critique*, Août-Septembre 1994, tome L., n°567-568, p. 661-677, ici p. 663 ; reproduit dans la troisième partie du livre de Sandra LAUGIER, *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006.

<sup>405</sup> De ce point de vue, Musil ne tombe effectivement pas sous le coup de la critique de Vincent Descombes à l'encontre des conceptions « époquales » de la grandeur humaine : « Cette pluralité [des types de grandeurs humaines] n'est pas réductible par le procédé historiciste bien connu qui consisterait à les rapporter à des époques, comme dans la (mauvaise) philosophie de l'histoire de style typologique ou époqual. Impossible de dire : l'homme antique cultive l'héroïsme, l'homme médiéval vénère les saints, l'homme moderne admire les génies » (*op. cit.*, p. 664).

<sup>406</sup> HSQ I, §9, p. 45 : « Au cours de quelque soirée, il avait eu un petit malentendu avec un financier fameux, malentendu qu'il avait voulu régler à son habituelle et grandiose manière ; il apparut qu'on trouvait même dans le civil des hommes capables de protéger les membres féminins de la famille. Le financier eut une entrevue avec le Ministre de la Guerre, qu'il connaissait personnellement, d'où s'ensuivit entre Ulrich et son colonel une explication assez longue au cours de laquelle il découvrit la différence qui subsiste entre un archiduc et un simple officier. Dès lors, le métier de guerrier n'eut plus d'attrait pour lui ».

<sup>407</sup> HSQ I, §10, p. 48 : « Mais si on leur avait proposé [aux ingénieurs] 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 ».

<sup>408</sup> HSQ I, §40, p. 192.

Or, un beau jour, Ulrich renonça même à vouloir être un espoir. Alors déjà, l'époque avait commencé où l'on se mettait à parler des génies du football et de la boxe ; toutefois, les proportions demeuraient raisonnables : pour une dizaine, au moins, d'inventeurs, écrivains et ténors de génie apparus dans les colonnes des journaux, on ne trouvait encore, tout au plus, qu'un seul demi-centre génial, un seul grand tacticien du tennis. L'esprit nouveau n'avait pas encore pris toute son assurance. Mais c'est précisément à cette époque-là qu'Ulrich put lire tout à coup quelque part (et ce fut comme un coup de vent flétrissant un été trop précoce) ces mots : « un cheval de course génial ». [...] Ulrich comprit dans l'instant quel irrécusable rapport il y avait entre toute sa carrière et ce génie des chevaux de course. Le cheval, en effet, a toujours été l'animal sacré de la cavalerie ; dans sa jeunesse encasernée, Ulrich n'avait guère entendu parler que de femmes et de chevaux, il avait échappé à tout cela pour devenir un grand homme, et voilà qu'au moment même où, après des efforts divers, il eût peut-être pu se sentir proche du but de ses aspirations, le cheval, qui l'y avait précédé, de là-bas le saluait...<sup>409</sup>

Que l'on en soit venu à s'autoriser à parler de génie pour les inventeurs, les écrivains, les ténors, mais aussi les sportifs et même les chevaux de course, tient à ce que « la génialité, étant une supériorité sans contenu particulier, peut être étendue à n'importe quoi »<sup>410</sup>. Dès lors, si la sainteté est exclue et que l'héroïsme ainsi que la génialité n'ont pas de sens, ne reste plus qu'une vie moyenne, que la perspective d'être un homme moyen. L'homme du possible doit se rabattre sur les possibilités de vie les plus courantes.

## 5. Le respect pour l'homme moyen.

Quel est le rôle du point de vue statistique par rapport à ce désir d'être un grand homme ? On soulignera tout d'abord le fait qu'il ne s'y oppose pas nécessairement. Ce que montre le roman à travers le changement d'attitude d'Ulrich sur ce point, c'est que deux positions sont possibles. Dans sa discussion avec Agathe sur les probabilités, Ulrich énonce ainsi la conséquence qu'il pensait pouvoir tirer du mode de penser statistique :

J'ai toujours cru, et presque de nature, que l'esprit, du fait que l'on sentait en soi sa puissance, vous obligeait à le faire valoir dans le monde. J'ai cru que seule une vie supérieure valait la peine d'être vécue, et j'ai souhaité ne rien faire jamais d'indifférent. La conséquence, pour la mentalité générale, qui peut paraître défigurée par l'orgueil, n'en est pas moins inévitablement celle-ci : Seul ce qui est génial est supportable, et les hommes moyens doivent être comprimés pour le produire

---

<sup>409</sup> HSQ I, §13, p. 56.

<sup>410</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 665.

ou le faire valoir ! Mêlée à mille autres, cette idée fait d'ailleurs partie de la conviction commune. Aussi est-il vraiment vexant pour moi de devoir t'avouer mon ignorance de la nature exacte du génie.<sup>411</sup>

Le point de vue statistique peut servir le désir d'être un grand homme au sens où l'on peut en tirer l'idée que les hommes moyens ne sont là que pour rendre possible et faire valoir l'homme exceptionnel, et qu'il faut donc comme comprimer les hommes moyens pour obtenir quelques grands hommes ou quelque chose qui ait de la valeur. C'est à peu près cette idée qu'Ulrich défend dans une conversation avec ses amis Clarisse et Walter à propos de la possibilité de faire l'histoire :

La conclusion était qu'il fallait faire juste le contraire, c'est-à-dire, d'abord, de renoncer à son avidité personnelle pour les événements. Il fallait considérer ceux-ci un peu moins comme quelque chose de personnel et de concret et un peu plus comme quelque chose de général et d'abstrait, ou encore avec le même détachement que si ces événements étaient simplement peints ou chantés. Il fallait non pas les ramener à soi, mais les diriger vers l'extérieur et vers le haut. Ces remarques valaient pour l'individu ; mais dans la collectivité aussi devait se produire quelque chose qu'Ulrich ne pouvait exactement définir, et qu'il comparait à une sorte de pressurage, suivi d'encavage et d'épaississement de la liqueur intellectuelle, à défaut de quoi l'individu ne pourrait évidemment que se sentir tout à fait impuissant et livré à son bon plaisir. Pendant qu'il parlait ainsi, il se souvint de l'instant où il avait dit à Diotime qu'on devrait abolir la réalité.<sup>412</sup>

Chercher à faire l'histoire, à l'inventer, c'est s'opposer au fait que « c'est toujours la même histoire », toujours les mêmes possibilités qui se répètent. Pour ce faire, selon Ulrich, il faut considérer les événements non plus dans leur rapport à l'individu et dans leur particularité, mais dans leur généralité. C'est donc à partir de la prise de conscience du fait qu'en général, ce sont toujours plus ou moins les mêmes possibilités qui se répètent, à quoi aide l'usage des statistiques, qu'il est possible d'inventer de nouvelles possibilités. Ainsi, au niveau collectif, ce qui importe, ce ne sont pas les individus mais les phénomènes généraux qui se dégagent de la moyenne des actions individuelles. C'est cela qu'il faut modifier pour obtenir quelque chose de nouveau ou qui ait de la valeur, quoi que cela implique pour les individus. Dans le cas précis de ce mathématicien qu'est Ulrich, la génialité s'obtiendra par la modification de la qualité moyenne des recherches individuelles, quoi que cela implique pour Ulrich en tant qu'individu.

---

<sup>411</sup> HSQ II, §48, p. 516-517.

<sup>412</sup> HSQ I, §84, p. 458.



En même temps, il faut être attentif au fait qu'Ulrich décrit cette croyance comme relevant du passé. Ce qui est déterminant dans son changement de position, c'est le fait qu'en réalité, il ne savait pas en quoi consistait la génialité. Comme le dit Vincent Descombes, ce terme indique une supériorité, mais il n'est pas possible de lui donner un contenu. La conséquence, c'est qu'on ne sait pas au nom de quoi il faut n'accorder aucune importance aux individus mais seulement à la moyenne de ce qu'ils font. Le risque est alors celui qu'Ulrich mentionne à Gerda, elle qui appartient à un groupe de jeunes antisémites cherchant à promouvoir un homme nouveau : l'humanité pourrait bien osciller entre ses possibilités célestes et ses possibilités infernales<sup>413</sup>. Pour le dire avec Vincent Descombes :

La tentation est grande, pour des intellectuels, d'adopter une vision « dictatoriale » des choses (tenir l'humanité pour une masse faite pour être modelée et conduite par les individus géniaux). Il est plus facile de croire au génie que d'accepter que l'histoire soit le fait d'hommes moyens.<sup>414</sup>

Il nous semble que c'est très précisément ce passage chez Ulrich de la croyance au génie à la reconnaissance du rôle de l'homme moyen que décrit le roman. Il formule ce passage à travers un changement de formule dans la discussion qu'il a avec Agathe à propos de l'usage des statistiques et des probabilités :

Cette résolution prise [de préciser sa pensée], il ne put s'empêcher de sourire en se découvrant déjà en bon chemin d'instruire Agathe, sans l'avoir voulu, d'une vieille idée qu'il avait traduite naguère en un moment de réflexion, par la formule : « Toujours la même histoire. » C'était le monde de l'agitation insensée qui coule comme un ruisseau dans un sable privé d'herbe ; il l'appelait maintenant le monde de « l'homme probable ».<sup>415</sup>

En apparence, c'est la même (vieille) idée qui est formulée par les expressions « Toujours la même histoire » et « L'homme probable ». En réalité, la perspective est toute différente. Il ne s'agit plus pour Ulrich de mépriser l'homme moyen au nom de la génialité sous prétexte que l'histoire est toujours la même, mais de souligner les vertus de cette vie moyenne et de l'homme moyen :

---

<sup>413</sup> Sur la critique de l'homme nouveau, voir le chapitre XI du livre de Florence VATAN, *Robert Musil et la question anthropologique*, *op. cit.* Ce chapitre, intitulé « Une anthropologie fictive », commence par distinguer l'homme du possible musilien de la figure de l'homme nouveau.

<sup>414</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 676.

<sup>415</sup> HSQ II, §47, p. 512.

Il ne songeait pas à exiger du monde qu'il fût le jardin d'agrément du génie. L'histoire du monde n'est une histoire du génie et de ses œuvres que dans ses extrémités, pour ne pas dire dans ses excroissances ; pour l'essentiel, c'est une histoire de l'homme moyen. Il est la substance avec laquelle opère le monde et que le monde sans cesse recrée. Peut-être était-ce un instant de fatigue qui inspirait cette idée à Ulrich. Peut-être pensait-il simplement que le médiocre est robuste et donne les meilleures assurances pour le maintien de son espèce ; il aurait fallu admettre que la première loi de la vie est de se perpétuer, et il était bien possible que ce fût exact.<sup>416</sup>

C'est là le début d'une reconnaissance de l'homme moyen, après n'avoir vu en lui qu'une masse laissée à la disposition du génie ou à modeler pour en tirer quelque chose qui ait de la valeur. Et le pendant de cette reconnaissance, c'est bien l'abandon de la volonté de devenir de un génie :

Ulrich avait donc rapporté cette conversation à sa sœur.

Déjà auparavant, il lui avait parlé des difficultés inséparables de la notion de génialité. Qu'est-ce qui l'y incitait ? Il ne voulait pas se faire passer pour un génie ; il ne cherchait pas davantage à s'informer poliment des conditions nécessaires pour en devenir un. Il était persuadé, au contraire, que toute l'ambition consommée dans son époque pour obtenir une réputation de génie n'était pas l'expression de la grandeur d'esprit mais d'un simple malentendu.<sup>417</sup>

Bien que la structure de la deuxième partie du roman ne soit pas claire, puisque Musil ne l'a pas terminée, cela signifie, nous semble-t-il, qu'Ulrich ne fait plus de la question du génie une question personnelle. Il y a bien un problème de l'époque à propos du génie, problème qui repose sur un malentendu qu'il tâche de dissiper. Mais ce n'est plus cette figure qui permettra de résoudre son problème de la vie juste<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> *Id.*, p. 508.

<sup>417</sup> HSQ II, §50, p. 531.

<sup>418</sup> Bien que les statistiques, chez Musil, poussent surtout à un retour à l'homme moyen, elles peuvent être utilisées dans l'autre sens, pour d'autant mieux comprendre le génie. C'est la perspective de Pierre-Michel MENGER dans *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain* (Paris, Seuil/Gallimard, collection « Hautes études », 2009). Les chapitres 6 et 7 sont respectivement une analyse du succès et une analyse de la grandeur artistique en bonne partie grâce à des outils statistiques. Cette distinction correspond plus ou moins à celle que fait Musil entre ceux que l'on appelle des génies et la génialité (cf. HSQ II, §48 et 49). Mais le plus important est l'usage de ces techniques statistiques pour comprendre le domaine artistique, et qui déjà utilisées dans le domaine de la sociologie des sciences.

## 6. La vie probable et la vie juste.

La conclusion générale concernant les rapports entre point de vue statistique et conduite de la vie est la suivante. Il est clair que l'adoption de ce point de vue rend vain l'exercice individuel de la liberté : rien de ce que fait l'individu ne peut changer l'état général des choses. En même temps, cela ne signifie pas qu'il y ait un quelconque fatalisme statistique, seulement, l'action n'a d'effet qu'au niveau collectif. La question est alors : quelles sont les modalités de l'action induites par un tel point de vue ? Nous venons de voir qu'il y a deux possibilités. L'homme moyen peut n'être qu'une masse informe dont le génie use à sa guise ou ce dont la mise en forme dictatoriale doit servir à produire de la génialité. Mais l'adoption du point de vue statistique peut aussi orienter vers la reconnaissance que rien dans l'histoire ne se fait sans l'homme moyen, alors que le contenu de la notion de génie est indéterminé.

Pourtant, ce « retour à l'humain » dont parle Vincent Descombes à la suite de Jacques Bouveresse ne répond en rien au problème de la vie juste, il est simplement la perte d'un idéal, la perte du désir de devenir un grand homme. Se reconnaître comme un homme moyen ne donne à Ulrich encore aucune certitude quant à la vie qu'il veut ou doit mener. Vincent Descombes présente ainsi l'idée d'un « retour à l'humain » :

Cette solution serait celle de ce qu'on pourrait appeler le *retour à l'humain* de l'individu ou la reconversion du penseur à l'humain, usant alors d'une expression que Bouveresse utilisait à propos de Wittgenstein (9). Prolongeant une remarque de Musil sur la bêtise qui n'aurait pas de succès si elle ne ressemblait pas au talent, Bouveresse observe que les régimes dictatoriaux, qui méprisent l'homme moyen, donnent toutes les apparences d'un respect pour cet homme moyen (faute de quoi de tels régimes ne parviendraient pas à s'instaurer). En revanche, on tiendra pour élitistes les penseurs chez qui les exigences plus élevées que la moyenne n'ont pas anéanti le sens de l'humain, autrement dit la conscience que rien de grand ne se fait sans l'humanité moyenne.<sup>419</sup>

La note (9) précise ce que Jacques Bouveresse entend par là. Il s'agit de l'idée de Wittgenstein selon laquelle le philosophe est comme un étranger à l'égard de son propre langage et que la solution pour lui est la suivante :

---

<sup>419</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 678.

Effectuer une sorte de « reconversion à l'humain », c'est-à-dire réintégrer une communauté de compréhension dont il s'est exclu sans s'en rendre compte en essayant de voir en quelque sorte les choses humaines comme Dieu les voit.<sup>420</sup>

Pour montrer que cela n'indique pas encore une direction dans la conduite de la vie, on rappellera la distinction que fait Vincent Descombes entre l'homme moyen et l'homme social, bien que nous comprenions cette dernière expression en un sens un peu différent. Vincent Descombes insiste sur le fait que l'homme moyen « n'est qu'une version dégradée de l'homme social »<sup>421</sup> au sens où l'individu moyen est celui qui s'aperçoit qu'il partage ses caractéristiques avec d'autres individus. On peut articuler ainsi homme moyen et homme social, mais il nous semble que le plus important concernant Ulrich, c'est le fait qu'il ait abandonné la perspective de la carrière, qu'il ait pris congé de son métier et de l'ordre social dans lequel celui-ci s'exerce sans savoir ce qu'il allait faire. C'est en ce sens précisément qu'il mène la vie d'un homme moyen mais non celle d'un homme social. Ainsi, qu'il effectue un « retour à l'humain » est une chose, mais qu'il effectue un retour dans un certain ordre social lui permettant de bien user de ses capacités et donc de donner un sens à sa vie, c'en est une autre. Pour mobiliser une autre distinction mentionnée par Vincent Descombes, l'homme moyen est encore un homme abstrait par opposition à un homme concret, un homme réel. Ainsi, qu'Ulrich se reconnaisse comme un homme moyen et abandonne l'idée de devenir un grand homme n'empêche pas que sa vie reste abstraite.

## **7. La conception scientifique de la vie et la négation des valeurs.**

Mais on comprend aussi à partir de là pourquoi les différentes conceptions que nous avons examinées, les vies expérimentale, hypothétique, essayiste, ne pouvaient pas être des solutions au problème dont Ulrich fait l'expérience. Toutes exprimaient l'ambition d'Ulrich de devenir un grand homme. La vie expérimentale, dont les actes sont conçus comme des essais, des expérimentations, était censée permettre de devenir un héros moderne, à l'image de l'ingénieur. La vie hypothétique, dont les actes sont conçus comme des hypothèses, et la vie essayiste, dont les actes sont pensés en contexte, avec une conscience de toutes les autres situations possibles, étaient censées permettre de devenir un génie moderne, à l'image du savant. Toutes visaient un

---

<sup>420</sup> *Ibid.* Cette citation est tirée de Jacques BOUVERESSE, *Herméneutique et linguistique*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 1991, p. 68. Pour une présentation différente du rapport à l'humain chez Wittgenstein, on lira la conclusion de Christiane Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 139 *sq.* L'idée de « misanthropie humaniste » nous semble rendre davantage justice à Wittgenstein

<sup>421</sup> *Id.*, p. 663.

but, devenir un grand homme, qui n'est plus celui d'Ulrich au début du roman. Et c'est parce qu'il n'a plus ce but qu'il pense pouvoir conduire sa vie tout aussi bien ainsi qu'autrement, emprunter telle direction tout aussi bien que telle autre. C'est pour cette raison que ces conceptions de la conduite de la vie sont désignées comme étant de « vieilles idées » :

La comparaison du monde avec un laboratoire lui avait rappelé une de ses *vieilles idées*. La vie qui lui aurait plu, il se l'était représentée naguère comme une vaste station d'essais où l'on examinerait les meilleures façons d'être un homme et en découvrirait de nouvelles.<sup>422</sup>

Du tout début de sa jeunesse, 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'imaginaires *naguère aimées*, entre autres, l'idée de « vivre hypothétiquement ».<sup>423</sup>

Ce ne sont là que les réminiscences de conceptions de la vie qui n'avaient de sens qu'en rapport à ce but : devenir un grand homme. Elles ne peuvent donc servir de solution à la situation dans laquelle Ulrich se trouve. Par contre, on jugera différemment la conception de la vie comme vie probable ou vie de l'homme moyen. Dans la mesure où elle sert la volonté de devenir un génie, elle n'est d'aucune utilité pour Ulrich, mais dans la mesure où elle lui fait reconnaître la valeur d'une vie moyenne, elle le réoriente vers l'endroit où il trouvera la solution à son problème, sans la lui donner puisque, par définition, elle ne le peut.

La différence est de taille. Avec les premières, Ulrich ne dispose que de méthodes sans but, qui n'ont d'intérêt que critique. Il nous semble en effet qu'à défaut de pouvoir indiquer ce qui vaut (et dans le passé d'Ulrich, cela signifiait une vie supérieure, exceptionnelle, celle du grand homme), le seul usage qu'il peut faire de ces conceptions de la vie sont des usages critiques. C'est ainsi que la vie expérimentale est d'emblée présentée comme une critique des valeurs :

Lorsqu'il pénétra dans les amphithéâtres de mécanique, Ulrich s'enfiévrâ. 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 fonctionnelles », 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 !<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> HSQ I, §40, p. 190. Nous soulignons.

<sup>423</sup> HSQ I, §62, p. 314-315. Nous soulignons.

<sup>424</sup> HSQ I, §10, p. 46.

De la même manière, la vie hypothétique, fondée sur le sentiment d'être élu pour quelque chose qu'on ne saurait définir, n'accorde aucune importance à la morale :

Il cherche [celui qui mène une telle vie] à se comprendre autrement ; avec cet appétit qu'il a de tout ce qui pourrait l'enrichir intérieurement (serait-ce même au-delà des limites de la morale ou de la pensée), il a l'impression d'être un pas, libre d'aller dans toutes les directions, mais qui va toujours d'un point d'équilibre au suivant, et toujours en avançant.<sup>425</sup>

Enfin, la vie essayiste ne fait que développer ce que l'on trouve déjà en germe dans la vie expérimentale, l'idée que le bien et le mal ne sont que des valeurs fonctionnelles, pas des constantes.

Le point important est le suivant. Quand ces conceptions de la vie étaient encore reliées à l'idéal du grand homme, la situation d'Ulrich correspondait à cette dictature de l'idéal de grandeur décrite par Vincent Descombes<sup>426</sup>, dans laquelle la valeur supérieure cherche à expulser les valeurs inférieures hors du domaine de la valeur. Pour le génie, ou son défenseur, la distinction bien/mal ne vaut rien, ce ne sont que des valeurs fonctionnelles. Ce faisant, il atteste pourtant de la valeur de la distinction bien/mal puisque le « ne... que » réintroduit une hiérarchie de valeur, ce qui présuppose que et la valeur supérieure et la distinction bien/mal ont une valeur. Mais que se passe-t-il quand ces conceptions de la vie ne sont plus reliées à l'idéal du grand homme, comme c'est le cas d'Ulrich au début du roman ? Non seulement les valeurs ordinaires, par exemple la distinction bien/mal, sont censées ne plus avoir de valeur du tout, mais ce pour quoi elles sont expulsées hors du domaine de la valeur, le désir de devenir un grand homme, est abandonné. Ulrich est dans cette situation radicale où plus rien ne vaut et où effectivement, tout est possible. Mais quand il en vient à accorder une certaine valeur à l'homme moyen, alors il sort de cette situation caractérisée par l'absence radicale de valeur, quand bien même il ne sait pas quelle doit être la direction de sa vie. Mieux : dans sa situation radicale, Ulrich n'aime rien ni ne s'aime, mais quand il en vient à se reconnaître comme un homme moyen, alors il a ce minimum d'estime de soi qui lui faisait défaut au début du roman. Ce minimum d'estime de soi n'indique pas la vie qu'il doit mener, mais permet au moins d'écarter une perspective inévitable pour celui qui prend non pas un congé « dans » sa vie pour chercher le bon usage de ses capacités, mais un congé « de » sa vie<sup>427</sup> : le suicide.

---

<sup>425</sup> HSQ I, §62, p. 315.

<sup>426</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 671 *sq.*

<sup>427</sup> HSQ I, §13, p. 59.

## CHAPITRE 5 : LE SECRETARIAT DE L'ÂME ET DE LA PRECISION.

Continuons à suivre la ligne du roman en examinant les réponses d'Ulrich à la situation problématique qui est la sienne. Ulrich est en effet dans cette situation où, d'un côté, après avoir désiré être un grand homme, il reconnaît une certaine valeur à l'homme moyen et se reconnaît comme homme moyen, mais où, d'un autre côté, il ne sait toujours pas comment il doit vivre. En réalité, les deux aspects sont liés. Quand bien même on abandonne le désir d'être un grand homme et qu'on se reconnaît comme un homme moyen, on ne sait pas encore comment répondre au problème de la vie juste : on peut toujours mener aussi bien telle vie que telle autre. Il est essentiel de remarquer que cela ne signifie pas non plus qu'on doive accepter d'être un homme moyen, mais seulement qu'on ne doit pas le mépriser, y compris en soi. Le problème est donc le suivant : comment avoir une vie qui soit vraiment la sienne sachant qu'on est un homme moyen et qu'on ne peut mépriser le fait de l'être ? Nous verrons qu'Ulrich tente de résoudre ce problème de deux manières qui, sans être concluantes, sont pourtant particulièrement instructives. La première est tournée vers l'homme moyen, c'est celle de l'inventaire des possibilités de vie ; la deuxième tourne le dos à l'homme moyen sans qu'il s'agisse d'être un grand homme, c'est celle de « l'autre état ». Nous envisagerons cette deuxième possibilité dans le chapitre suivant.

### 1. Ulrich, secrétaire de l'Action parallèle.

Repartons du roman. Comme nous l'avons constaté, au début de *L'Homme sans qualités*, nous découvrons qu'Ulrich n'aime pas particulièrement son pays, que ce soit son organisation ou par rapport à d'autres pays, et qu'il n'aime plus son métier. Et c'est en cela que le sens du possible est problématique : Ulrich pense qu'il pourrait mener tout aussi bien telle vie que telle autre, rien, aucune bonne raison, ne peut le faire pencher d'un côté ou de l'autre. C'est donc une raison insuffisante, tout à fait extérieure, qui va lui donner un métier alors qu'il a décidé de prendre congé de sa vie : l'inquiétude de son père pour sa carrière.

La lettre que le père d'Ulrich envoie à son fils, à la fin de l'introduction du roman, est intéressante en ce qu'elle exprime une inquiétude qui est entremêlée à un souci de l'ordre social. S'inquiéter pour la carrière de son fils, ce n'est pas s'inquiéter seulement pour sa carrière, mais aussi pour sa situation sociale :

Non seulement tu es à un âge où les autres hommes se sont déjà créé une situation solide, mais je puis à tout instant mourir, et la fortune que je vous léguerais à parts égales, à ta sœur et à toi,

sans être médiocre, ne sera tout de même pas si considérable, dans les circonstances actuelles, que sa seule jouissance puisse t'assurer une position sociale qu'il te faudra donc, en fin de compte, te créer à la force de ton poignet. Le fait que depuis ton doctorat, tu ne parles que vaguement de projets disparates et dont tu surestimes peut-être, à ton ordinaire, l'intérêt, mais que tu n'évoques jamais la satisfaction que t'apporterait une chaire, ni une prise de contact à cette fin avec une quelconque université, ni même de quelque contact que ce soit avec les cercles influents, voilà ce qui me donne parfois les plus grands soucis...<sup>428</sup>

Pour le père d'Ulrich, le problème n'est pas celui des moyens d'existence, de ce qui est requis pour pouvoir simplement vivre, notamment l'argent, mais celui du métier qui permettra à Ulrich de conserver sa position sociale. Il n'en va pas seulement des moyens mais de l'obligation de conserver cette position et d'exploiter tout ce qui a été fait jusque-là pour l'obtenir. Tout en défendant l'indépendance scientifique, le père d'Ulrich critique le fait que ce dernier n'exploite pas ses résultats scientifiques grâce à ses relations :

Mais je ne puis pas davantage admettre, après une longue vie d'expérience et de labeur, que l'on ne compte que sur soi-même et que l'on néglige les relations scientifiques et sociales qui seules donnent au travail de l'individu l'appui grâce auquel il devient fécond et profitable.<sup>429</sup>

C'est là l'expression même du sens du réel dont nous avons vu qu'il se caractérise par le sens de la hiérarchie sociale et de la thésaurisation. S'il y a des possibilités à envisager, ce sont celles qui sont offertes par l'ordre social et que l'on doit exploiter : il y a une obligation de faire carrière et d'assurer sa position sociale. Cette lettre est donc un rappel à l'ordre d'Ulrich par son père, au sens où ce dernier lui intime de faire quelque chose pour sa carrière et où sa conduite est rapportée à l'ordre social – alors même qu'Ulrich voulait, en rentrant au pays, rompre avec cette obligation et avec cet ordre.

Cette lettre est surtout plus qu'un simple rappel à l'ordre. Non seulement le père d'Ulrich a pris l'initiative de contacter des relations mais en plus il lui a trouvé un métier, ou du moins une fonction, qui lui permettrait peut-être de le relancer dans sa carrière : secrétaire au sein de l'Action parallèle. On soulignera tout d'abord le fait qu'en réalité, il ne s'agit pas vraiment d'un métier mais d'une fonction au sein de cette organisation. Le point est relativement important car, si l'on ajoute le fait qu'être secrétaire de l'Action parallèle consiste avant tout à assister à ses réunions et à ses actions, cela va dans le sens du retrait d'Ulrich par rapport à l'action en général. Mais on

---

<sup>428</sup> HSQ I, §19, p. 97-98.

<sup>429</sup> *Id.*, p. 98.



souignera surtout l'ironie de sa situation. Ulrich se retrouve au sein d'une organisation dont la fonction est de compenser le manque de patriotisme des habitants de l'Empire :

Par bonheur, la crainte que je viens d'exprimer [concernant la modestie du patriotisme autrichien] avait été déjà prévenue par d'autres patriotes, personnalités bien placées, et je puis te révéler qu'une campagne se prépare à Vienne pour empêcher cette crainte de devenir réalité et pour mettre en valeur tout le poids d'un jubilé de soixante-dix ans, riche de soucis et de bénédictions, à côté d'un petit jubilé de trente années.<sup>430</sup>

La création de l'Action parallèle est une réaction patriotique par rapport à ce qui se prépare en Allemagne<sup>431</sup> mais aussi par rapport au manque de patriotisme des Autrichiens eux-mêmes. Ainsi, au début du roman, Ulrich n'aime pas particulièrement son pays, n'aime plus son métier et ne sait pas si un métier pourrait le satisfaire, mais se retrouve, à la fin de l'été 1913, au service d'une organisation des plus patriotiques.

## **2. Le mépris de l'homme moyen et la recherche d'une grande idée.**

Si nous insistons sur cette situation romanesque, cela tient à ce que s'y joue le retour à l'humain et donc, pour Ulrich, le retour aux possibilités de vie humaine. C'est par contraste avec le rapport de l'Action parallèle aux habitants de l'Empire qu'Ulrich en vient à déterminer ce qu'il faudrait faire quant aux différentes possibilités de vie humaine.

Lors de la première réunion de l'Action parallèle, en effet, tout est dit concernant la participation de la population dans l'élaboration du jubilé :

Si nous sommes ici réunis, dit le comte Leinsdorf [le dirigeant principal de l'Action parallèle], c'est que nous sommes tous d'accord pour penser qu'une manifestation puissante, issue du cœur même du peuple, ne peut être abandonnée au hasard, qu'elle exige des organisateurs à qui leur situation permette de voir loin et de voir grand, donc haut placés.<sup>432</sup>

Le jubilé des soixante-dix de règne de l'Empereur sera l'expression, bien évidemment, du cœur du peuple, de son attachement pour l'Empereur et de son unité autour de lui :

---

<sup>430</sup> *Id.*, p. 99.

<sup>431</sup> Cette Action est dite « parallèle » par rapport à celle de l'Allemagne.

<sup>432</sup> HSQ I, §42, p. 212.

La manière dont les populations reconnaissantes de l'Autriche célébreront cette fête, non seulement démontrera au monde entier notre profond amour, mais encore prouvera que la monarchie austro-hongroise demeure groupée autour de son souverain, avec la fermeté du roc.<sup>433</sup>

Cela est d'autant plus illusoire que l'Empire n'a en réalité aucune unité de par la diversité des populations qui le composent – nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, pour le comte Leinsdorf, il est bien plus évident encore qu'on ne peut laisser à la population le soin d'organiser ce jubilé :

Nous ne pouvons oublier que Sa Majesté n'a pas pris la généreuse décision d'accorder au peuple une certaine responsabilité dans la conduite de ses affaires depuis assez longtemps pour qu'ait pu se manifester partout la maturité politique qui paraîtrait digne à tous égards de la confiance magnanimement accordée par le souverain.<sup>434</sup>

Ainsi, le peuple est censé faire un par amour de son Empereur mais, en aucun cas, il n'a la maturité politique pour organiser un véritable événement. Sur ce point, les organisateurs de l'Action parallèle adoptent la position la plus classique : au peuple l'énergie, l'amour, le cœur, mais à eux l'organisation, la responsabilité, la maturité politique. Il nous semble que cela illustre précisément la remarque de Jacques Bouveresse que nous avons citée au §30 de cette deuxième partie : avec l'Action parallèle, on a le cas typique d'un apparent respect de l'homme moyen qui cache en réalité du mépris à son égard.

Mais l'essentiel nous semble pourtant ailleurs. Le comte Leinsdorf n'est pas le seul organisateur de l'Action parallèle. On trouve à ses côtés celle qu'Ulrich surnomme Diotime, dont le vrai nom est Ermelinda Tuzzi et qui est sa cousine. Ce personnage est important dans la mesure où c'est elle qui va fonder l'organisation de ce jubilé sur la recherche d'une grande idée. Selon Diotime, ce qui doit se montrer dans ce jubilé, c'est la « vraie Autriche », la « Grande-Autriche » ou encore l'« Autriche universelle », c'est-à-dire une Autriche débarrassée de ses divisions internes mais aussi de sa séparation avec les autres nations. Tout le problème est alors de trouver une idée qui à la fois soit à la mesure de cette ambition et qui permette d'indiquer concrètement en quoi consistera le jubilé. Selon elle, il revient donc à l'Action parallèle d'organiser la consultation du peuple pour en faire sortir une grande idée :

---

<sup>433</sup> *Id.*, p. 213.

<sup>434</sup> *Id.*, p. 214.

C'est pourquoi Diotime se permettait, après entente avec Son Altesse [le comte Leinsdorf], de présenter pour conclusion à la séance la proposition suivante : Son Altesse avait fait observer avec raison que les grands ministères représentent déjà à eux seuls une division du monde fondée sur ses principaux aspects : Religion et Instruction, Commerce, Industrie et Justice. Si donc l'on décidait d'instituer des comités à la tête desquels se trouverait un mandataire de chacun de ces départements et que l'on associât des représentants des corporations et parties de la population respectives, on créerait ainsi une organisation qui embrasserait en les ordonnant les principales forces morales du monde, les canaliserait et les filtrerait tout ensemble. Le comité exécutif représenterait la plus haute condensation de ces forces, et il n'y aurait plus qu'à compléter cette organisation par l'institution de quelques comités et sous-comités spéciaux, comme une section de la propagande, un comité pour la réunion des fonds nécessaires et autres semblables, Diotime souhaitant pouvoir se réserver personnellement la fondation d'un comité intellectuel pour l'élaboration des idées fondamentales, cela, bien entendu, en accord avec les autres comités.<sup>435</sup>

Dans cette perspective, le rôle du peuple n'est pas seulement de fournir le sentiment et l'énergie du jubilé : de lui doit venir la grande idée dont l'Action parallèle est à la recherche. Cependant, on voit bien que cela nécessite la mise en place de tout un appareil dont les idées émises par le peuple ne sont que la matière première. Ainsi, que le peuple fournisse l'amour ou les idées, il ne s'agit toujours que d'une matière première à mettre en forme et à exploiter par la mise en place d'une organisation dirigée par l'administration et des intellectuels.

Le décor est planté. Alors qu'Ulrich n'est pas patriote, qu'il refuse de faire carrière et abandonne son métier, il se retrouve pourtant à cause de son père secrétaire de l'Action parallèle, dont la fonction est d'organiser un jubilé patriotique pour les soixante-dix ans de règne de l'Empereur, sur la base d'une consultation organisée de la population. Il en vient donc à mener une vie contraire à celle qu'il avait décidé d'adopter. En même temps, cette vie contraire le renvoie à sa situation dans la mesure où l'Action parallèle doit trouver « ce qu'il faut faire » pour fêter la durée du règne de l'Empereur. Ulrich et l'Action parallèle sont dans cette situation où bien des possibilités se présentent à eux, mais où aucune n'est à la hauteur de ce qui est visé : une vie pleinement personnelle dans le cas d'Ulrich, un événement historique qui exprime pleinement l'Empire dans le cas de l'Action parallèle. La question philosophique au cœur du roman est bien : comment faire pour mener une vie personnelle alors que de multiples possibilités se présentent ? Dans le cas d'Ulrich : comment l'individu peut-il mener une vie personnelle ? Dans le cas de l'Action parallèle : comment un Empire peut-il avoir une vie collective ? Nous lisons alors le roman de la manière suivante. L'échec de l'Action parallèle amène Ulrich à imaginer un projet

---

<sup>435</sup> HSQ I, §44, p. 225.

beaucoup plus vaste, l'inventaire des possibilités de vie humaine en vue de l'organisation non pas d'un événement historique mais de la conduite collective de la vie.

### 3. L'échec de l'Action parallèle.

Quel est cet échec de l'Action parallèle ? Il réside dans la contradiction à laquelle elle mène : il semble à la fois impossible et très facile de donner un contenu concret à la grande idée recherchée. Au chapitre 57 de la première partie du roman, comme le dit son titre, « Diotime fait d'étranges découvertes sur la nature des grandes idées » :

Il apparaissait qu'elle vivait dans une grande époque, car cette époque était pleine de grandes idées ; mais on ne saurait croire à quel point il est difficile de donner corps à la plus grande, à la plus importante d'entre elles, du moment que toutes les conditions sont réunies pour y parvenir, sauf une : savoir de laquelle il s'agit. Chaque fois que Diotime était tout près de se décider pour l'une, elle était obligée de constater qu'il ne serait pas moins grand de donner réalité à son contraire. Les choses sont ainsi, et elle n'y pouvait rien. Les idéaux ont de curieuses qualités, entre autres celle de se transformer brusquement en absurdité quand on essaie de s'y conformer strictement.<sup>436</sup>

La recherche d'une grande idée à laquelle on veut donner une réalisation, par exemple dans un événement historique, pose deux problèmes. Tout d'abord, vouloir trouver « la » grande idée est problématique non pas au sens où il n'y en a pas, mais au sens où il y en a plusieurs qui, prises en elles-mêmes, sont toutes d'égale valeur. On peut ainsi mettre en avant la non-violence mais aussi le combat pour la liberté : hors de tout contexte, dans l'absolu, ces valeurs éternelles sont égales et rien ne nous permet de choisir l'une ou l'autre ou de les hiérarchiser. Ensuite, à supposer qu'on se décide pour telle ou telle grande idée, sa mise en œuvre est problématique non pas au sens où ce n'est pas possible mais au sens où cela mène à des absurdités. Indépendamment de tout contexte, dans l'absolu, la mise en œuvre de ces valeurs n'a aucun sens. On comprend alors la réaction du comte Leinsdorf :

---

<sup>436</sup> HSQ I, §57, p. 289.

Peut-être vos idées sont-elles toujours un tout petit peu trop grandes, Diotime ! Vous en avez déjà parlé [de l'Autriche universelle], mais on ne sera jamais trop prudent ! Voyons, qu'avez-vous donc trouvé à nous faire faire, pendant cette « Année universelle » ?<sup>437</sup>

Mais le travail auquel le comte Leinsdorf s'est attelé en compagnie d'Ulrich, à savoir la consultation du peuple, est tout autant une impasse puisque le peuple auquel il se réfère n'est pas moins une abstraction :

Ce n'étaient plus les propositions et vœux d'inconnus passionnés dont il avait été débordé avant que toute l'affaire ne fût canalisée ; même quand ces suggestions ou ces demandes émanaient du cœur même du peuple, elles portaient la signature d'un bureau de club alpin, de ligues de libres penseurs, de congrégations pour la jeune fille, d'associations professionnelles, de sociétés de chant, de clubs bourgeois ou de toute autre de ces grossiers petits groupements qui précèdent le passage de l'individualisme au collectivisme, comme des amas de balayures le vent qui souffle en tourbillons.<sup>438</sup>

Dans ce genre de consultation, les inconnus cèdent vite la place aux individus en tant qu'ils sont membres de corps intermédiaires (clubs, ligues, congrégations, associations professionnelles, sociétés, etc.). La conséquence, c'est que les vœux, les souhaits, sont soit ceux d'individus abstraits, ces inconnus pris indépendamment de ce qu'ils sont réellement dans leur vie, soit ceux de groupements nécessairement pluriels – mais en aucun cas ceux du « peuple ».

Comme ce deuxième type de vœux prend rapidement le pas sur le premier type, le comte Leinsdorf décide d'abord de leur apposer la mention « *Ass...* » : « Cette formule magique, en usage dans les bureaux de la Cacanie, signifiait *Asserviert*, c'est-à-dire “en instance” : exemple d'une circonspection qui ne laisse rien se perdre ni ne précipite rien »<sup>439</sup>. Et puisque ce travail porte ses fruits, contrairement au comité de Diotime qui ne fait aucun progrès dans la recherche de la grande idée, le comte Leinsdorf décide d'encourager la création de sociétés :

– Nous avons encore quatre ans devant nous. Pendant ces quatre ans, toutes sortes de choses peuvent se produire. On peut mettre un peuple sur ses jambes, mais il faut qu'il marche seul. Vous me comprenez ? Le mettre sur ses jambes, voilà notre devoir ! Mais les jambes d'un peuple,

---

<sup>437</sup> *Id.*, p. 291.

<sup>438</sup> HSQ I, §56, p. 283.

<sup>439</sup> *Id.*, p. 284.

ce sont ses institutions inébranlables, ses partis, ses sociétés, et ainsi de suite, non pas tous ces bavardages !<sup>440</sup>

En soi, il y a quelque chose de très juste dans le réalisme du comte Leinsdorf : le peuple n'est qu'une abstraction tant qu'il n'y a pas toutes ces institutions qui donnent une forme à sa vie, et la formation de ces sociétés participe du développement d'une certaine démocratie.

Seulement, dans cette perspective très particulière qui est celle de l'Action parallèle (créer un événement historique), cela n'est pas sans poser problème. Comme on pouvait s'y attendre, chacune de ces institutions voit d'abord son intérêt, ou plutôt voit dans ce qui l'intéresse la solution au problème posé par l'Action parallèle : trouver une idée pour le jubilé et de manière plus générale donner une direction à la vie collective. En effet, ce que révèlent les difficultés de l'Action parallèle, c'est le problème de la détermination d'un but pour une vie collective :

Je crains [dit Ulrich au comte Leinsdorf] que l'on ne soit amené à dire ceci : tout homme est encore satisfait de soi, en particulier, mais en général, pour quelque raison universelle, il ne se sent pas bien dans sa peau ; il semble que l'Action parallèle soit destinée à nous révéler cela.<sup>441</sup>

La détermination d'un but est d'autant plus problématique que s'ajoute à l'absence d'accord général une différence temporelle liée à l'insatisfaction à l'égard de la situation présente. Cela se voit dans les deux catégories qu'Ulrich instaure pour classer les souhaits de ces institutions :

– J'ai d'ailleurs déjà, poursuit Ulrich, deux portefeuilles gonflés de propositions écrites de nature tout à fait générale, que je n'ai pas encore eu l'occasion de retourner à votre Altesse. J'ai intitulé l'un : « Retour à... » En effet, quantité de gens nous informent que le monde se trouvait autrefois dans une bien meilleure passe qu'aujourd'hui, et qu'il suffirait à l'Action parallèle de l'y ramener. Si je laisse de côté le désir bien naturel d'un « retour à la foi », il reste encore un retour au Baroque, au Gothique, à l'état de nature, à Goethe, au droit allemand, à la pureté des mœurs, et à quelques autres choses. [...] J'ai dû intituler le second : « En avant vers... ».<sup>442</sup>

---

<sup>440</sup> HSQ I, §81, p. 437.

<sup>441</sup> HSQ I, §58, p. 293.

<sup>442</sup> *Id.*, p. 293-295.

On comprend que, même si le souci des institutions rend le travail du comte Leinsdorf et d'Ulrich plus concret et plus réaliste que celui, idéaliste, de Diotime<sup>443</sup>, il ne fournit pas non plus de solution au problème auquel s'attaque l'Action parallèle : donner un contenu à cette année de jubilé qui permettrait non seulement de fêter l'Empereur mais aussi de montrer le véritable visage de l'Autriche ainsi que la direction à suivre pour l'Empire. Le problème reste donc entier : comment décider d'une direction pour la vie collective, quand bien des possibilités se présentent mais qu'aucune ne s'impose comme étant une grande idée, comme étant la possibilité qu'il faudrait réaliser ?

#### 4. Le problème de l'identité collective.

De ce point de vue, le roman pose la question qui est celle de Vincent Descombes dans *Les embarras de l'identité*<sup>444</sup>, à savoir la question de l'identité collective<sup>445</sup>. Avant d'en venir à ce que tire Ulrich de cette situation, à la manière notamment dont il pose le problème de la culture en rapport avec les multiples possibilités de vie, il faut souligner le fait que, cherchant à organiser un événement historique, Diotime et le comte Leinsdorf en viennent à poser la question « Qu'est-ce que l'Autriche, la "vraie Autriche" ? ». Pour Diotime, l'événement ne sera historique que s'il montre ce qu'est la « vraie Autriche », de sorte qu'il faut se demander d'abord ce qu'elle est. Et comme toute question portant sur l'identité au sens de l'identitaire, elle se pose non pas à la troisième mais à la première personne, en l'occurrence la première personne du pluriel. Comme Vincent Descombes l'affirme au terme de son premier chapitre consacré à l'identité au sens de l'identique :

---

<sup>443</sup> La tenue de réunion de supposés « grands hommes » ne change rien à l'affaire, Diotime en fait cruellement l'expérience : « Il lui semblait que chacun de ses invités venait lui dire quelque chose de différent, et il lui était impossible de leur trouver un dénominateur commun. Elle n'avait encore aucune expérience de ces grandes densités de bel esprit ; comme une aussi vaste réunion de grands hommes ne peut guère se retrouver deux fois, on ne pouvait la comprendre qu'en se livrant à des efforts méthodiques, et pas à pas. D'ailleurs, il y a dans le monde beaucoup de choses qui n'ont pas du tout le même sens pour l'homme si elles sont isolées ou en groupe ; l'eau, par exemple, est un moindre plaisir en grandes quantités qu'en petites dans l'exacte proportion qui sépare "boire un verre" de "boire une tasse" ; il en va de même pour les poisons, les plaisirs, l'oisiveté, l'idéal et la musique de piano, sans doute même pour toutes choses, de sorte que la nature d'une chose dépend entièrement de son degré de densité et de quelques autres circonstances. Il suffira donc d'ajouter que le génie n'y fait pas exception pour que l'on n'aille pas voir dans les impressions qui suivent une quelconque dépréciation des grandes personnalités qui s'étaient mises si généreusement à la disposition de Diotime » (HSQ I, §71, p. 374-375).

<sup>444</sup> Vincent DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>445</sup> La question de l'identité de l'Empire a été abondamment traitée, que ce soit en elle-même ou en rapport avec ce qui en transparait dans le roman de Musil. Signalons par exemple l'importance de cette question dans un bon nombre d'articles des actes du colloque *Littérature dans le contexte de Robert Musil* (1996 ; Strasbourg), Marie-Louise ROTH et Pierre BEHAR (éds.), *Musiliana*, 1999, bd 6. On trouve par ailleurs dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Musil un article intéressant de Edmonde CHARLES-ROUX, « Aspects de l'austrianité de Musil » (*op. cit.*, p. 179-186) ou encore celui de Jean GYORY, « Homo austriacus » (*id.*, p. 187-190).

Mais tout cela ne concerne que l'identité au sens de ce qui rend *identique*. Il nous reste à voir si nous pourrions trouver un chemin menant de l'identique à l'*identitaire*. Or le paradigme de la question identitaire, nous le savons, ce sont les deux questions « Qui suis-je ? » et « Qui sommes-nous ? ». Nous n'en sommes pour l'instant qu'à la question « Qui est-ce ? » posée à propos de quelqu'un d'autre, question formulée à la troisième personne.

Le prochain pas qu'il nous faut maintenant faire sera donc d'apprendre à nous *approprier* l'identité, d'apprendre à parler d'une identité éprouvée ou conçue comme propre à un sujet, d'abord à la première personne du singulier, ensuite à la première personne du pluriel.<sup>446</sup>

C'est là très précisément la situation de l'Action parallèle. Pour Diotime et le comte Leinsdorf, il ne s'agit pas de demander ce qu'est l'Autriche mais, à travers cette demande, de se poser la question : « Qui sommes-nous ? ». Or tout le problème, c'est qu'ils se rendent compte qu'il est bien difficile de savoir ce qu'est ce « nous ». Pour clarifier ce point, on peut se référer à la distinction utilisée par Vincent Descombes entre deux usages du « nous » :

Les linguistes distinguent en effet deux valeurs sémantiques du pronom « nous » considéré dans un usage pragmatique, c'est-à-dire dans une situation d'interlocution :

1° le « nous » qui a un sens *inclusif* (moi, toi et toi, donc *moi* et *vous* face à *eux*) ;

2° le « nous » dont le sens est *exclusif* (*moi* et *eux* face à *vous*).<sup>447</sup>

Il nous semble que l'Action parallèle se prépare à la deuxième situation d'interlocution puisque son but est de pouvoir soutenir la comparaison avec les Allemands : moi (le comte Leinsdorf, Diotime, etc.) et eux (les habitants de l'Empire) face à vous (les Allemands). Mais pour ce faire, il est nécessaire de pouvoir dire « nous » en un sens inclusif : moi (le comte Leinsdorf, Diotime, etc.) et vous (les habitants de l'Empire) face à eux (les Allemands). Et c'est bien là le problème : il semble impossible, dans l'Empire austro-hongrois, de pouvoir dire « nous » en un sens inclusif. Cela se voit de manière très précise dans la description par Musil du sentiment d'unité dans l'Empire rapporté aux sentiments autrichien et hongrois :

Ce sentiment politique austro-hongrois était une entité si curieusement bâtie qu'il semble presque inutile d'essayer de l'expliquer à quelqu'un qui ne l'a pas vécu. Il n'était pas formé d'une partie hongroise et d'une partie autrichienne qui se fussent, comme on eût pu le croire,

---

<sup>446</sup> Vincent DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, chapitre I, p. 87.

<sup>447</sup> *Id.*, chapitre III, p. 222. Le linguiste en question est Lucien TESNIERES, *Éléments de syntaxe structurale* (Paris, Klincksieck, 1988, p. 123-125).



complétées, mais bien d'une partie et d'un tout, c'est-à-dire d'un sentiment hongrois et d'un sentiment austro-hongrois, ce dernier ayant pour cadre l'Autriche, de telle sorte que le sentiment autrichien se trouvait à proprement parler sans patrie. L'Autrichien n'avait d'existence qu'en Hongrie, et encore comme objet d'aversion ; chez lui, il se nommait citoyen-des-royaumes-et-pays-de-la-monarchie-austro-hongroise-représentés-au-Conseil-de-l'Empire, ce qui équivalait à dire « un Autrichien plus un Hongrois moins ce même Hongrois » ; et il le faisait moins par enthousiasme que pour l'amour d'une idée qui lui déplaisait, puisqu'il ne pouvait souffrir les Hongrois plus que les Hongrois ne le souffraient, ce qui compliquait encore les choses.<sup>448</sup>

Pourquoi le sentiment politique austro-hongrois est-il problématique ? Il ne le serait pas si l'on avait à faire à deux parties, la partie autrichienne et la partie hongroise, se subordonnant à un tout, celui de l'appartenance à l'Empire. Or ce n'est pas le cas. Il y a bien un sentiment politique hongrois<sup>449</sup> mais pas vraiment de sentiment politique autrichien ni de sentiment politique austro-hongrois. En effet, il n'y a pas de « nous, Autrichiens » dans la mesure où il n'existe d'abord que comme objet d'aversion de la part des Hongrois, comme l'envers du « nous, Hongrois ». Le « nous, Autrichiens » est d'abord ce « nous » exclu par le « nous, Hongrois ». Mais, indépendamment de l'exclusion par les Hongrois, il n'y a pas non plus de « nous, Autrichiens » en Autriche, puisqu'y règne le sentiment austro-hongrois : Vienne est d'abord la capitale de l'Empire, pas de l'Autriche. C'est la raison pour laquelle Musil affirme qu'un Autrichien est un « Autrichien plus un Hongrois moins ce même Hongrois ». Enfin, ce sentiment austro-hongrois n'est pas partagé par tous les habitants de l'Empire et surtout pas par les Hongrois, et c'est en ce sens qu'il n'a pour cadre que l'Autriche. La conséquence, c'est qu'il n'y a ni parties ni tout. Il y a bien un « nous, Hongrois » au sens inclusif, mais il ne veut plus être la partie d'un tout, l'Empire. Il y a bien un « nous, Autrichiens » mais seulement en tant qu'exclu par le « nous, Hongrois », pas en un sens inclusif, de sorte qu'il n'est pas une partie du tout mais ne peut être non plus le tout de l'Empire, puisque les Hongrois le refusent. Il n'y a donc pas de « nous, Austro-hongrois ».

On comprend alors l'échec de Diotime et du comte Leinsdorf. La première recherche une grande idée qui exprimerait ce « nous » austro-hongrois, mais celui-ci n'existe pas, n'a aucune réalité. Le second consulte des organisations sans doute bien plus réelles, mais elles ne sont jamais celles du « nous austro-hongrois », ni même celles du « nous, Hongrois » ou du « nous, Autrichiens »<sup>450</sup>. Ce ne sont que les souhaits de clubs, ligues, congrégations, associations, etc. Le

---

<sup>448</sup> HSQ I, §42, p. 213.

<sup>449</sup> Sur l'image qu'a Musil des Hongrois, voir l'article de Gábor KERÉKES, « Robert Musils Ungarnbild », dans les actes du colloque *Littérature dans le contexte de Robert Musil*, *op. cit.*, p. 189-216.

<sup>450</sup> Ce ne sont justement pas les institutions nationales dont parlent Rousseau et Vincent Descombes à sa suite : « Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner,

résultat, c'est une méfiance accrue à l'égard de l'Action parallèle qui est perçue par les uns comme une tentative pour soumettre les nations minoritaires, et par les autres comme la mise en avant de ces nations minoritaires au détriment de l'Empire. L'Empire austro-hongrois n'a pas d'identité collective et la question « Qui sommes-nous ? » est destinée au mieux à rester sans réponse, au pire à provoquer des troubles<sup>451</sup>.

## 5. Le problème de la culture.

Revenons à la situation d'Ulrich : elle a ceci d'intéressant qu'elle l'amène à reformuler le problème à sa manière. Il a une fonction au sein de l'Action parallèle mais il est aussi observateur de ce qui s'y fait et s'y décide. Il ne tire pas directement des conséquences de ces difficultés pour sa situation personnelle, mais il formule ce qu'on pourrait appeler le problème d'une culture qui ne sait plus dans quelle direction aller, problème analogue à celui de l'individu qui ne sait plus dans direction aller. Ce qu'il retient de son travail effectué avec le comte Leinsdorf et notamment des deux types de souhaits, c'est d'abord la chose suivante :

– [Son Altesse le comte Leinsdorf] est parvenue pour l'instant à cette découverte qu'il n'y a jamais de recul volontaire dans l'histoire de l'humanité. Ce qui rend la situation difficile est que nous n'ayons pas davantage de progrès utilisable. Vous me permettrez de juger singulière une situation où on ne peut aller ni en avant ni en arrière, et où l'instant présent est lui-même ressenti comme intolérable.<sup>452</sup>

Ce qui pose problème avec les souhaits exigeant un « retour à... », c'est le fait que « ce qui fut une fois ne se retrouvera jamais sous la même forme »<sup>453</sup>, c'est-à-dire que ce qui est visé par la volonté de retour est nécessairement modifié par les circonstances particulières dans lesquelles ce retour a lieu. Ces circonstances donnent une forme particulière à ce qui a déjà eu lieu, de sorte qu'il n'y a jamais de vrai retour à telle valeur, telle organisation sociale, etc.<sup>454</sup> Quant aux souhaits

---

qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples au sein des délices dont il est privé dans le sien » (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III ; cité par Vincent DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, chapitre III, p. 227).

<sup>451</sup> Un des derniers chapitres de la première partie est intitulé : « L'Action parallèle provoque des troubles » (HSQ I, §120, p. 785 *sq.*).

<sup>452</sup> HSQ I, §66, p. 343.

<sup>453</sup> HSQ I, §58, p. 294.

<sup>454</sup> Dans son chapitre sur l'invention de l'histoire, Musil justifie ce point ainsi : « Si donc l'on transplantait une génération d'Européens actuels, encore en bas âge, dans l'Égypte du sixième millénaire et qu'on l'y laissât, l'Histoire universelle recommencerait en l'an 5000, se répéterait d'abord pendant un certain temps, puis, pour des raisons insoupçonnées de tous, commencerait peu à peu à dévier » (HSQ I, §83, p. 453).

exprimés par un « En avant vers... », ils posent ce qui justement est problématique, à savoir un avenir sur lequel tous s'accorderaient, et les moyens d'y arriver. Et puisque la question d'un « retour à... » ou d'un « en avant vers... » se pose à cause d'un présent qui n'a plus de sens, ou dont l'absence de sens est ressentie comme intolérable, on comprend qu'il s'agit là d'un véritable problème de la culture. Par conséquent, le « retour à... » et le « en avant vers... » qui, dans le cadre de l'Action parallèle, sont censés être une solution ou une partie de la solution sont en réalité l'expression du problème, de ce sentiment d'insatisfaction générale à l'égard du présent<sup>455</sup>. Plus radicalement, comme on l'a vu, c'est là l'expression du problème de l'identité collective de l'Empire : s'il semble impossible de dire dans quelle direction aller, cela tient à ce que l'Empire n'a pas d'identité collective.

Quelle est la solution d'Ulrich ? Elle consiste à remettre en cause les deux faces du programme de l'Action parallèle : rechercher une grande idée et faire d'une idée particulière une solution générale. Partons du premier point : Ulrich souligne l'impossibilité de vivre conformément à une grande idée. À une amie un peu folle, Clarisse, qui lui a proposé de faire une « année-Nietzsche » mais aussi une « année Ulrich », il répond ainsi :

Tu voudrais vivre conformément à ton idée, commença-t-il, et tu voudrais savoir comment cela serait possible. Mais une idée est ce qu'il y a de plus paradoxal au monde. La chair s'unit aux idées tel un fétiche. Qu'une idée s'attache à la chair, tout devient magie. Une simple gifle, par l'intermédiaire de l'idée d'honneur, de châtiment ou de toute autre idée analogue, peut devenir mortelle. Pourtant, les idées ne peuvent jamais se maintenir dans l'état où elles ont le plus de forces ; elles ressemblent à ces substances qui, dès qu'elles entrent en contact avec l'air, se transforment en une autre substance, durable certes, mais corrompue.<sup>456</sup>

Il nous semble que la question est : comment une idée existe-t-elle ? Sous quelle forme ? Et cette question est essentielle quand on cherche à réaliser un événement historique, comme c'est le cas de l'Action parallèle, ou quand on cherche à déterminer les conditions d'un sens de la vie collective, comme c'est le cas d'Ulrich. Ce dernier distingue deux états d'une idée et montre le passage de l'un à l'autre. Une grande idée peut être sensible à l'individu, donner un sens immédiat à ce qui lui arrive, comme c'est le cas dans l'exemple de la gifle et de l'idée d'honneur. Mais elle

---

<sup>455</sup> Tel est le point de départ d'un article intéressant d'Aldo VENTURELLI, « L'invention de l'histoire dans *L'Homme sans qualités* », dans les actes du colloque de Royaumont, *Robert Musil*, Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 214-229. Cependant, nous pensons qu'on peut tout aussi bien tirer une philosophie de la culture qu'une philosophie de l'histoire, voire qu'une philosophie de la culture sert de socle, chez Musil, à une philosophie de l'histoire. Autrement dit, c'est la résolution des problèmes de la culture qui permet de faire l'histoire. Sur la possibilité de faire l'histoire, voir les pages classiques de Jacques BOUVERESSE, *Robert Musil. L'homme probable*, chapitre VI, p. 225-262.

<sup>456</sup> HSQ I, §82, p. 445.

en vient nécessairement à prendre une autre forme : elle devient une réaction à certaines situations seulement, puis une habitude. Autrement dit, on peut bien être illuminé ou voir sa vie être illuminée par une grande idée, mais cette illumination ne peut en l'état fonder une conduite. Ou plutôt, cette illumination prend nécessairement une autre forme, elle vient comme se figer dans certaines situations et dans des habitudes.

Quelles conséquences en tirer ? On ne cherchera donc pas une grande idée puisque toute grande idée à laquelle on donne corps finit par se figer, alors qu'on est à la recherche d'un quelque chose qui illuminerait la vie. Mais on n'en restera pas non plus aux résultats de ce processus qui affecte toute grande idée, aux réalités en lesquelles ces idées se transforment. Selon Ulrich, il faut voir dans ces résultats la réalisation de possibilités et revenir de ces réalités aux possibilités dont elles sont la réalisation. Ainsi, à Diotime et à son amant Arnheim<sup>457</sup>, qui défendent tous deux la volonté de réaliser de grandes idées, Ulrich oppose la démarche suivante :

– Je lui ai répondu [à Arnheim] que la réalisation m'intéressait toujours beaucoup moins que l'irréalisé, et je ne pense pas seulement à l'irréalisé de l'avenir, mais au passé, aux occasions perdues. Ce qui caractérise notre histoire, me semble-t-il, est que chaque fois que nous avons réalisé le centième d'une idée, la joie où nous en étions nous en a fait laisser tout le reste inachevé. Les institutions grandioses sont d'ordinaire des ébauches d'idées bousillées ; les personnalités grandioses aussi, d'ailleurs ; voilà ce que je lui ai dit. Dans une certaine mesure, la différence était dans l'orientation du regard.<sup>458</sup>

Ulrich renverse la perspective de Diotime et d'Arnheim. Il s'agit de partir non pas des grandes idées pour savoir comment on pourrait leur donner une réalité, ici sous la forme d'une action collective, mais de la réalité en y voyant la réalisation d'une possibilité. Autrement dit, Ulrich ne prône pas un retour à la réalité contre l'enthousiasme pour les grandes idées, mais une modification dans « l'orientation du regard » qui permette de voir le possible dans le réalisé, ainsi que tout ce qui pourra être fait et aurait pu être fait. De ce point de vue, entre la grande idée et la réalité, représentées respectivement par Diotime et le comte Leinsdorf, il faut introduire une

---

<sup>457</sup> Pour une mise en contexte du personnage d'Arnheim, voir l'article de Robert BAUER, « Quelques ancêtres d'Ulrich et d'Arnheim. Aux origines du débat littérature autrichienne et/ou littérature allemande », dans les actes du colloque *Littérature dans le contexte de Robert Musil op. cit.*, p. 49-62. L'auteur y rapporte le personnage d'Arnheim à l'aire littéraire autrichienne mais aussi à certains traits de la philosophie autrichienne. Rappelons que ce personnage a son modèle chez Walter RATHENAU, l'auteur notamment de *Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele* (dans *Walter Rathenau-Gesamtausgabe*, band II : *Hauptwerke und Gespräche*, E. Schulz (hrsg), München, Müller, 1977, p. 105-295). Musil s'en est inspiré pour les passages décrivant la critique des partisans de l'âme à l'encontre de la science et de la technique caractérisant, selon eux, la culture moderne, ou plutôt : la civilisation. Sur les rapports entre Musil et Rathenau, voir Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, chapitre 5, notamment les p. 224-226.

<sup>458</sup> HSQ I, §67, p. 346-347.

troisième catégorie dont Ulrich se fait le défenseur, à savoir la possibilité. Le premier pas en direction de la solution consiste à abandonner le point de vue qui associe l'idéal et le réel, ce qui doit être et ce qui est, au profit d'un point de vue qui accorde une place centrale à la possibilité. Dans cette perspective, un idéal doit être vu comme une possibilité, de même que le réel doit être vu comme la réalisation d'une possibilité parmi d'autres.

## 6. La proposition d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision.

Que faire dans une culture qui ne sait plus où aller, pour laquelle le présent n'a plus de sens, le retour en arrière est impossible et le futur problématique ? Ce que semble suggérer Ulrich, c'est qu'on ne peut ni se référer à des grandes idées puisque leur réalisation est toujours décevante, ni en rester à ce qui est puisque l'état des choses n'est justement pas satisfaisant. Il faudrait plutôt voir dans les grandes idées comme dans l'état des choses des possibilités parmi d'autres.

On fera un pas supplémentaire si l'on voit dans ces possibilités des possibilités qui ont été essayées à titre de solutions au problème de la conduite de la vie. Autrement dit, de même que les grandes idées recherchées par Diotime et le réel invoqué par le comte Leinsdorf sont envisagés dans une perspective pratique, les possibilités auxquelles Ulrich se réfère sont des possibilités pratiques, c'est-à-dire qu'elles ont été essayées pour répondre aux questions : que dois-je faire ? Que devons-nous faire ? Ainsi, les institutions au sens strict comme au sens large (celles dont parle le comte Leinsdorf, à savoir toute forme d'organisation collective), mais aussi les mœurs, les pratiques, sont comme les solutions partielles d'un seul problème, celui de la conduite de la vie :

Mais il avait eu encore autre chose sur le bout de la langue : une allusion à ces problèmes mathématiques qui ne tolèrent pas de solution générale, mais bien des solutions particulières dont la combinaison permet d'approcher d'une solution générale. Il eût pu ajouter qu'il tenait le problème de la vie humaine pour un problème de ce genre. Ce que l'on appelle une époque (sans savoir s'il faut entendre par là des siècles, des millénaires, ou le court laps de temps qui sépare l'écolier du grand-père), ce large et libre fleuve de circonstances serait alors une sorte de succession désordonnée de solutions insuffisantes et individuellement fausses dont ne pourrait sortir une solution d'ensemble exacte que lorsque l'humanité serait capable de les envisager toutes.<sup>459</sup>

---

<sup>459</sup> HSQ I, §83, p. 449-450.

Là où l'Action parallèle récupère toutes les propositions possibles concernant la question : « quel événement historique pourrait-on organiser pour le jubilé du règne de l'Empereur ? », Ulrich esquisse un programme bien plus radical. Il s'agit d'envisager l'ensemble des possibilités qui ont été essayées à titre de solution à la question : « comment doit-on vivre ? ». Lors d'une réunion de l'Action parallèle, alors que le comité de Diotime peine à dire ce qu'est la véritable Autriche et que le comité du comte Leinsdorf continue à entasser les propositions émanant des habitants de l'Empire, Ulrich propose ainsi la création d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision<sup>460</sup> :

Altesse, dit-il, il n'y a pour l'Action parallèle qu'une seule tâche : constituer le commencement d'un inventaire spirituel général ! Nous devons faire à peu près ce qui serait nécessaire si l'année 1918 devait être celle du Jugement dernier, celle où l'esprit ancien s'effacerait pour céder la place à un esprit supérieur. Fondez, au nom de Sa Majesté, un Secrétariat mondial de l'Âme et de la Précision. Auparavant, tous les autres problèmes demeureront insolubles, ou ne seront que de faux problèmes !<sup>461</sup>

Arrêtons-nous sur l'intitulé : pourquoi un secrétariat « de l'âme et de la précision » ? Tout au long du roman, Ulrich se moque en effet des représentants de l'âme et de leur aspiration : trouver une grande idée qui permettrait non seulement de réaliser un événement historique mais aussi de combler leur soif d'idéal. Nous comprenons l'intitulé ainsi : il s'agit de traiter les questions de l'âme et notamment celles de l'identité et de la conduite de la vie (qui suis-je ? comment dois-je vivre ? qui sommes-nous ? quelle direction choisissons-nous ?) avec le maximum de précision possible. Concrètement, cela signifie : ne pas rechercher une grande idée censée indiquer ce qu'est le pays et la direction qu'il doit prendre, mais être attentif à la multiplicité des institutions, des mœurs, des pratiques, des modes de vie, etc., et à leur spécificité. Ce sont autant de solutions partielles et insuffisantes aux questions relevant de l'âme et pas seulement de l'intellect.

---

<sup>460</sup> Pour une présentation de ce Secrétariat de l'Âme et de la Précision et notamment de l'influence de Nietzsche et d'Emerson dans la formulation du problème auquel ce Secrétariat est une solution, voir l'intéressant article de Francesca PENNISI, « Das 'Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele' : Ein Paradox als Synthese » (*Musil-Forum. Festschrift Ernst Schönwiese, op. cit.*, p. 148-158). Comme on va le voir, il nous semble que ce projet est plus problématique qu'il n'y paraît, notamment quant à la forme que doit prendre cet inventaire de toutes les possibilités humaines.

<sup>461</sup> HSQ I, §116, p. 751.

## 7. L'inventaire des possibilités.

Pourquoi précisément un inventaire de toutes les possibilités ? Cela suppose que l'on réponde à la question : pourquoi les solutions envisagées sont-elles insuffisantes, prises individuellement ? Il faut rapporter cette insuffisance au fait que tout développement d'une possibilité de vie est fondé sur la mise en avant d'un aspect seulement de la vie humaine. C'est ce que l'on peut tirer, nous semble-t-il, du passage suivant qui décrit la dernière réunion de l'Action parallèle à laquelle assiste Ulrich. Voici les pensées qu'il a en écoutant un ami, le général Stumm, affirmer que l'humanité a besoin de maîtres forts :

L'homme n'obéit-il qu'à ses affects, ne fait-il, ne sent-il, ne pense-t-il même que ce à quoi le poussent les courants inconscients de la convoitise ou la brise plus douce de l'envie, comme on l'admet aujourd'hui ? N'obéit-il au contraire qu'à la raison et à la volonté, comme on l'admet également aujourd'hui ? Obéit-il à certains affects particuliers, comme la sexualité ? N'obéit-il pas, plutôt qu'à son sexe, à l'influence psychologique des conditions économiques, comme on l'admet également aujourd'hui ? On peut considérer sous plusieurs angles une structure aussi complexe que la sienne, et choisir, pour en donner une image théorique, tel ou tel axe : on obtient des vérités partielles dont les interférences favorisent la lente croissance de la vérité ; mais celle-ci croît-elle réellement ? Chaque fois qu'on a pris une vérité partielle pour la seule recevable, on s'en est repenti. D'un autre côté, on n'aurait sans doute jamais atteint cette vérité partielle si on ne l'avait d'abord surestimée.<sup>462</sup>

Il ne s'agit pas pour Ulrich de disqualifier chacun de ces points de vue sur l'homme, contrairement à ce que suggère la répétition du « comme on l'admet aujourd'hui ». Ici, « point de vue » signifie exactement « angle de vue » permettant de saisir des aspects qui sont propres à ce point de vue. Dans le cas de la compréhension de l'homme, ces angles de vue peuvent être ceux, variés, de la psychologie au sens large : les motifs inconscients, la raison et la volonté, le désir ; mais aussi ceux des conditions sociales et économiques : l'appartenance à telle ou telle classe sociale, le niveau de richesse, etc. À chaque fois, l'angle de vue choisi permet de produire un certain nombre de descriptions tout à fait vraies en elles-mêmes ; en même temps, ces vérités sont nécessairement partielles au sens où elles ne correspondent qu'à un aspect de l'homme. En ce sens, cette manière de comprendre l'homme est fondée sur l'essayisme dont nous avons déjà parlé : il s'agit de comprendre l'homme « un peu comme un essai, dans la succession de ses

---

<sup>462</sup> HSQ II, §37, p. 419.

paragraphes, considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble »<sup>463</sup>.

À ces vérités théoriques partielles correspondent des solutions partielles d'un point de vue pratique, du point de vue de la conduite de la vie. Selon Ulrich, les différentes possibilités de vie humaine sont tout autant fondées sur la mise au premier plan d'un aspect de la vie humaine. Ou plutôt, elles sont fondées sur ce genre de vérités théoriques partielles (pas nécessairement scientifiques d'ailleurs) concernant tel ou tel aspect de la vie humaine, de sorte qu'elles sont elles aussi des solutions bien réelles mais partielles : elles ne rendent pas justice aux autres aspects possible de la vie humaine et à leur importance. Et de la même manière que la surestimation (sans doute nécessaire) d'une vérité théorique partielle permet son développement mais entraîne aussi son abandon, la surestimation d'une possibilité de vie permet sa diffusion mais entraîne aussi son abandon.

Selon Ulrich, il y a pourtant une différence essentielle entre les vérités théoriques partielles et les solutions pratiques partielles, dans le résultat de cet abandon :

En dépit de tous les doutes, l'intelligence et ses produits suivent à travers les variations de l'histoire une ligne plus ou moins droite et toujours ascendante, alors que les sentiments, les idées, les possibilités de vie s'accumulent en une montagne de débris où ils demeurent en couches tels qu'ils sont apparus, tels qu'on les a délaissés, éternels accessoires.<sup>464</sup>

Au premier abord, ce passage semble contredire celui sur les vérités théoriques partielles, où est posée la question : la vérité croît-elle réellement ? Pourtant, il est clair que l'on atteint bien des vérités partielles et qu'elles se rejoignent les unes les autres, de sorte que la vérité croît réellement, le seul problème étant la surestimation de tel ou tel angle de vue qui peut empêcher d'atteindre d'autres vérités partielles. Or, selon Ulrich, les solutions pratiques partielles ne sont pas traitées de la même manière : elles sont tout simplement délaissées et ne forment pas une réponse de plus en plus satisfaisante face à la question de la vie juste. Cela a pour cause et pour effet, l'abandon de l'imagination morale, de l'imagination de possibilités de vie, à l'arbitraire :

D'ordinaire, on entend par morale une somme d'ordonnances policières qui servent à maintenir l'ordre dans la vie ; comme la vie ne leur obéit même pas, elles semblent impossibles à observer strictement et par conséquent, sous cette forme piteuse, assimilables à un idéal. Mais il ne faut pas réduire la morale à cela. La morale est imagination. Voilà ce qu'il voulait montrer à Agathe. Et

---

<sup>463</sup> HSQ I, §62, p. 316.

<sup>464</sup> HSQ II, §38, p. 427-428.



aussi, que l'imagination n'est pas l'arbitraire. Si on confie l'imagination à l'arbitraire, on s'en repent.<sup>465</sup>

La morale ne se réduit pas à une somme d'ordonnances policières, mais il ne faudrait pas croire non plus que la morale est strictement personnelle sous prétexte qu'elle relève de l'imagination : cette imagination est tout autant collective. Le problème est ailleurs, dans le fait qu'on abandonne l'imagination morale à l'arbitraire (personnel ou collectif), si bien que les possibilités de vie sont certes inventées et développées (au lieu d'être fixées de manière définitive dans des lois) mais laissées de côté pour des raisons tout à fait contingentes.

On comprend maintenant pourquoi Ulrich en appelle à la création d'un « secrétariat » de l'âme et de la précision. Une manière de commencer à traiter les questions de l'âme à propos de la conduite de la vie et leurs solutions consiste justement à faire sienne la tâche d'un secrétaire, du moins telle qu'Ulrich l'expérimente au sein de l'Action parallèle. Il s'agit de faire l'inventaire et la mise en ordre des solutions essayées jusque-là et ainsi de rendre possible un progrès dans ce domaine :

La morale n'était pour lui ni domination, ni sagesse froide, c'était la totalité infinie des possibilités de vie. Il croyait à la gradation possible de la morale, à des degrés dans l'expérience qu'on faisait d'elle et non pas seulement, comme il est d'usage, dans la connaissance qu'on en a, comme si elle était quelque chose d'achevé pour quoi l'homme n'était pas encore assez pur.<sup>466</sup>

Autrement dit, on peut ne pas en rester à la différence entre le progrès plus ou moins continu de l'intelligence et ses produits, et l'accumulation désordonnée d'idées, de sentiments et de possibilités de vie. Il est possible dans ce dernier cas de progresser, c'est-à-dire d'adopter des possibilités de vie qui soient une réponse plus satisfaisante à la question de la conduite – et ce, à condition d'en faire l'inventaire et la mise en ordre, au lieu d'en essayer une au hasard puis de l'abandonner.

## **8. L'anthropophagie, les sacrifices humains et la spéculation sur l'homme.**

On trouve dans le roman un exemple de l'intérêt d'un tel inventaire des possibilités de conduite humaine, à travers la question de l'anthropophagie et des sacrifices

---

<sup>465</sup> *Id.*, p. 428.

<sup>466</sup> *Id.*, p. 429.

humains<sup>467</sup>. Musil y fait allusion pour la première fois dans un chapitre qui est particulièrement important dans notre perspective, le chapitre 34 de la première partie du roman, celui dans lequel Ulrich prend conscience de l'absence de nécessité de l'aménagement intérieur de son petit château et, par là, de l'absence de nécessité de sa propre vie. Sorti de chez lui, il s'arrête devant une église qu'il ne trouve pas belle, contrairement à l'opinion reçue, et a le sentiment de se trouver devant un monde figé et pas particulièrement justifié. L'absence de raison suffisante de ce monde est alors l'occasion d'une prise de conscience :

Tandis qu'Ulrich considérait le bâtiment sacré dans une parfaite intelligence de ses subtilités architecturales, il prit conscience, avec une vivacité surprenante, du fait que l'on pouvait tout aussi aisément dévorer des êtres humains que bâtir ou laisser debout de pareils monuments.<sup>468</sup>

Il semble pour Ulrich que, de la même manière qu'il aurait pu choisir tout aussi bien tel aménagement que tel autre, l'humanité peut tout aussi bien dévorer des êtres humains que construire ce genre de monuments. Cela ne signifie pas, bien évidemment, qu'au moment de la construction, la question s'est posée, que l'anthropophagie était une possibilité réelle, mais que ce sont là deux possibilités de l'humanité. Un tel jugement a donc pour fonction de mettre en évidence les possibilités extrêmes de l'homme mais aussi toutes celles qui se trouvent entre elles. Il s'agit de mesurer l'étendue des possibilités humaines, quelle qu'en soit la possibilité réelle à telle ou telle occasion.

Deux autres passages de la première partie du roman permettent de comprendre l'intérêt de cette référence à l'anthropophagie. Ils ont ceci d'intéressant qu'ils reprennent ce thème mais du point de vue de l'action, alors que, dans celui que nous venons de citer, le jugement d'Ulrich exprime son indifférence à l'égard de toute action. Le premier passage a son point de départ dans un jugement du diplomate Tuzzi, le mari de Diotime, sur Ulrich :

---

<sup>467</sup> Cette question est aussi traitée hors du roman et à chaque fois de manière significative. Ainsi, dans le premier tome des *Journaux*, Musil écrit : « *Sur l'incapacité politique*. Un bon exemple : Z 66. Les habitants des villages assaillis par des tribus d'anthropophages plus puissantes se réunissent après chaque assaut pour délibérer et ne peuvent rien faire, faute de réussir à s'organiser en association » (J I, cahier 8, p. 514). Dans le deuxième tome des *Journaux*, après une longue citation de Humboldt, il fait cette remarque : « Humboldt parle d'un jeune Indien merveilleusement aimable, "débonnaire", "complaisant", si adroit et si intelligent qu'ils l'emploient au maniement des instruments d'astronomie – et cet homme, le meilleur qui soit à leur service, est, de nature et d'éducation, anthropophage ! » (J II, cahier 21, p. 92). Une trentaine de pages plus loin, dans le même cahier, il aborde nouveau le sujet et en tire la leçon suivante : « L'homme comporte plus de possibles que ne le laisse supposer l'état d'équilibre » (J II, cahier 21, p. 127). Enfin, dans les *Proses éparses*, on trouve une « histoire d'anthropophages » où est décrite la manière de les gaver, de les soigner, pour pouvoir les manger ! Il nous semble qu'au fond, ce qui intéresse Musil à chaque fois, comme on le verra, c'est de mettre en évidence ces possibilités humaines par le contraste entre des possibilités extrêmes dans un même sujet : un même individu ou une même culture.

<sup>468</sup> HSQ I, §34, p. 163.

Ma femme n'a sans doute pas tort de redouter un peu, en dépit de ses sentiments familiaux, votre collaboration. Si je puis ainsi parler, quand vous pensez à votre prochain, vous tendez plutôt à jouer à la baisse.

– C'est une excellente formule, repartit Ulrich ravi, bien que je craigne de ne pas la mériter ! C'est l'histoire universelle qui a toujours joué à la baisse ou à la hausse sur le marché de l'homme ; à la baisse par la ruse et la violence, et à la hausse un peu comme Madame votre femme le tente ici, par la foi dans le pouvoir des idées. Le Dr Arnheim lui aussi, pour autant qu'on peut se fier à ce qu'il dit, est un haussier. Vous-mêmes, en revanche, qui êtes baissier par profession, devez éprouver dans ce chœur angélique des sensations que j'aimerais bien connaître.<sup>469</sup>

On peut aussi bien spéculer à la hausse que spéculer à la baisse sur l'homme et sa conduite. Spéculer à la hausse, c'est parier sur ce qu'il y a de grand en lui et donc, par exemple, faire appel aux grandes idées pour le mobiliser, comme le fait Diotime. Spéculer à la baisse, c'est parier sur ce qu'il y a de bas en lui, compter sur la ruse et la violence pour le faire agir. Le point de vue est descriptif : rien n'est dit de la valeur de la spéculation à la hausse et de la spéculation à la baisse. En même temps, il est évident que le spéculateur à la hausse et le spéculateur à la baisse n'ont pas la même hiérarchie de valeurs. Ou plutôt, s'ils ont bien à faire à ce que l'on tient pour petit et grand en l'homme et donc à une hiérarchie partagée, ils ne leur accordent pas la même valeur : le spéculateur à la hausse accorde de l'importance au grand, le spéculateur à la baisse accorde de l'importance au petit.

Mais lequel des deux a raison ? Le cas de la diplomatie, la profession de Tuzzi, sert de point de départ pour une réponse. Ulrich continue leur discussion en avançant l'affirmation suivante :

Je me risquerai donc à dire ceci : la diplomatie admet qu'un ordre sûr ne peut être atteint qu'en utilisant le goût du mensonge, la lâcheté, le cannibalisme, en un mot les solides bassesses humaines ; c'est de l'idéalisme à la baisse, pour reprendre encore une fois votre merveilleuse formule. J'y trouve une fascinante mélancolie, parce que cela présuppose que l'incertitude de nos pouvoirs supérieurs nous ouvre aussi bien le chemin du cannibalisme que celui de la *Critique de la raison pure*.<sup>470</sup>

Il n'y a pas d'ordre sûr sans spéculation à la baisse sur les hommes : rien ne se fait sans le mensonge, la lâcheté, le cannibalisme. Ainsi, du point de vue de l'action diplomatique, toutes les possibilités ne se valent pas, c'est-à-dire que tous les moyens possibles ne se valent pas. En même

---

<sup>469</sup> HSQ I, §91, p. 519.

<sup>470</sup> *Id.*, p. 521.

temps, parier ainsi sur le bas a pour conséquence que les hommes peuvent dès lors tout aussi bien s'entredévorer que produire une œuvre comme la *Critique de la raison pure*. On soulignera le fait que, pour Musil, spéculer à la hausse n'aboutit pas moins à l'idée que les hommes peuvent tout autant devenir cannibales que produire quelque chose comme la *Critique de la raison pure*. C'est le sens du chapitre 81 de la deuxième partie du roman qui critique la « vie au nom de » ou la « vie en l'honneur de » : « Elle représente la méthode la plus couramment employée, et en quelque sorte la moins coûteuse pour faire au nom d'un idéal tout ce qui est inconciliable avec lui »<sup>471</sup>. Ainsi, qu'on spéculé à la baisse ou à la hausse sur l'homme, qu'on parie sur ce qu'il y a de bas ou de haut en lui, ne change rien, en terme de possibilités le résultat est le même.

On nuancera cependant cette affirmation. Si l'on revient à la spéculation à la baisse, la correction de cette affirmation d'Ulrich par Tuzzi nous semble importante :

Malheureusement, protesta le sous-secrétaire, vous avez de la diplomatie une conception romantique et, comme beaucoup de gens, vous confondez la politique avec l'intrigue. Cela pouvait à la rigueur se justifier au temps où elle était pratiquée par des amateurs princiers ; ce n'est plus du tout exact dans un temps où toutes choses dépendent de considérations bourgeoises. Nous ne sommes pas mélancoliques. Nous sommes des optimistes. Nous sommes obligés de croire à un avenir meilleur, sinon nous n'oserions plus affronter notre conscience, qui n'est pas faite autrement que celle des autres hommes. Si vous tenez à tout prix à parler de cannibalisme, tout ce que je puis dire est que le mérite de la diplomatie est précisément d'en préserver le monde : pour pouvoir le faire, il faut croire en quelque chose de plus élevé.<sup>472</sup>

Parler de la préservation de la paix par la diplomatie a quelque chose de comique : rappelons que cette première partie du roman se déroule lors de l'hiver 1913. En outre, Tuzzi sera incapable par la suite d'indiquer à Ulrich ce en quoi il croit. Pourtant, le passage à une époque bourgeoise a dû effectivement changer quelque chose à la diplomatie, bien que cela n'ait pas empêché la grande guerre. Quoi qu'il en soit de ce changement réel, il est vrai que c'est là une conception sans doute trop romantique de la politique et de la diplomatie, qui demande à être rectifiée au profit de la leçon suivante :

Disons donc ceci : si l'on traite l'homme comme un type quelconque, on peut presque tout lui faire faire. C'est pourquoi nous hésitons toujours entre ces deux méthodes, ou nous les mêlons : tout est là.<sup>473</sup>

---

<sup>471</sup> HSQ II, §81, p. 779.

<sup>472</sup> HSQ I, §91, p. 521.

<sup>473</sup> *Id.*, p. 522.

Spéculation à la baisse et spéculation à la hausse sont toujours mêlées justement parce que l'on sent que l'homme peut tout aussi bien devenir cannibale que construire des cathédrales ou écrire une *Critique de la raison pure*. C'est là une autre raison pour laquelle c'est « toujours la même histoire » qui se produit ou « toujours le même homme moyen » qui s'impose.

## 9. Ne pas en finir avec le sens ancien.

Quel est alors l'intérêt d'un inventaire des possibilités humaines ? Il en va de la possibilité d'un progrès dans la conduite de la vie. C'est ce que montre le chapitre où la question du cannibalisme et des sacrifices humains apparaît pour la troisième fois. Il s'agit du chapitre qui précède celui dans lequel Ulrich et Gerda discutent seuls de l'usage des probabilités et des statistiques. Le chapitre 102 se déroule chez Léon et Clémentine Fischel, les parents de Gerda, où cette dernière accueille son groupe d'amis antisémites (alors même que son père est juif). La question qu'Ulrich pose à Hans Sepp, leader de ce groupe et petit ami de Gerda, est la suivante : refuse-t-il toute idée de progrès ? Pour sa part, il tient une position intermédiaire entre celle d'Hans Sepp qui refuse toute idée de progrès et celle de Léon Fischel qui défend l'idée et l'existence du progrès :

Nous faisons incontestablement de tels progrès dans chaque domaine particulier du travail humain que nous avons le sentiment de ne plus pouvoir les suivre. Ne serait-il pas possible qu'il en naisse également le sentiment qu'aucun progrès réel ne s'accomplit ? Finalement, le progrès n'est pas autre chose que le produit de tous les efforts communs, et l'on peut dire d'avance que le véritable progrès sera toujours ce que personne, en particulier, n'avait voulu. [...] Tout progrès est en même temps une régression. Il n'y a jamais de progrès que dans un sens déterminé. Et comme notre vie, dans son ensemble, n'a aucun sens, elle ne connaît pas davantage, dans son ensemble, de vrai progrès.<sup>474</sup>

La position d'Ulrich repose sur la différence entre progrès de l'ensemble et progrès dans le détail. Il y a bien des progrès dans le détail, c'est-à-dire dans les différents domaines de la vie humaine, du moins dans bon nombre d'entre eux, mais qu'en est-il d'un progrès en général ? Non seulement nous n'avons pas le sentiment d'un progrès général et personne ne pourrait

---

<sup>474</sup> HSQ I, §102, p. 609-610.

prétendre en être l'auteur, mais en plus, cela n'a peut-être pas de sens de parler de progrès général : cela n'a de sens de parler de progrès que relativement à un domaine particulier.

La question est alors : comment penser le progrès dans un domaine particulier, relativement à une direction particulière ? C'est dans la réponse à cette question qu'intervient la question du cannibalisme et des sacrifices humains :

Si notre vie fait des progrès en détail, elle a un sens en détail. Mais alors, s'il y eut un jour un sens, par exemple à sacrifier des hommes aux dieux, ou à brûler des sorcières, ou à se poudrer les cheveux, il faut que cela reste un sentiment plein de sens, même si des mœurs plus hygiéniques et plus humaines sont des progrès. L'erreur est que le progrès veuille toujours en finir avec le sens ancien.<sup>475</sup>

Cela a eu du sens de sacrifier des hommes, de brûler des sorcières ou de se poudrer les cheveux, et qu'il y ait eu depuis un progrès, bien réel pour Ulrich, dans chacun de ces domaines, ne permet pas de conclure que ces pratiques n'ont en réalité pas de sens. Quand bien même il y a eu un progrès, ces pratiques restent des possibilités humaines. Cela signifie donc que progresser, ce n'est pas nier le sens et la valeur des pratiques antérieures, mais au contraire reconnaître un sens et une valeur particulière à ce qui est dépassé. On pourrait ici appliquer aux possibilités humaines ce que Vincent Descombes dit de la distinction entre morale et éthique, dans son opposition à l'idée que seule l'éthique serait porteuse de valeur :

Une distinction de valeur ne saurait être une distinction analytique entre ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas. Elle doit être une distinction hiérarchique entre ce qui a plus de valeur et ce qui en a moins. Il y a donc deux conditions à la distinction :

- 1) qu'il y ait une dignité du terme subordonné ;
- 2) qu'il y ait une humilité du terme supérieur.<sup>476</sup>

De même qu'affirmer la supériorité de l'éthique sur la morale, ce n'est pas exclure la morale du domaine de la valeur, il semble que, pour Musil, parler d'un progrès de nos pratiques par rapport aux anciennes, ce n'est pas exclure ces dernières du domaine du sens et de la valeur.

---

<sup>475</sup> *Id.*, p. 610.

<sup>476</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 674. Vincent Descombes emprunte cette conception de la hiérarchie à Louis DUMONT. Voir par exemple *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, « collection Tel », 1966, notamment le chapitre III, §31, intitulé « De la hiérarchie en général », p. 91 *sq.* De manière plus générale, on pourrait rapprocher ce que l'on développe dans ce chapitre de la conception que Louis Dumont se fait de l'anthropologie. Il reprend notamment la définition de Mauss concernant l'anthropologie, définition selon laquelle il faut à la fois poser l'unité de l'humain et considérer les différences (cf. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 219 *sq.*). Il nous semble que c'est ce que Musil cherche à faire en se souciant à la fois des différentes possibilités de vie humaine et de leur ancrage dans l'âme humaine.

C'est même à la condition de leur reconnaître un sens et une valeur, quoique subordonnés, qu'il est possible de progresser. Son échange avec Léon Fischel, partisan du progrès aveugle, et Hans Sepp, critique de tout progrès, est instructif :

– Peut-être allez-vous prétendre, demanda Fischel, que nous devrions revenir aux sacrifices humains, quand nous avons si heureusement surmonté ces horribles ténèbres ?

– Ténèbres est bien vite dit ! répondit Hans Sepp en se rangeant au côté d'Ulrich. Si vous dévorez un lièvre innocent, cela est noir ; mais si un cannibale, dans une cérémonie religieuse, mange avec révérence un homme étranger à sa tribu, nous ne savons pas ce qui se passe en lui !

– Il doit vraiment y avoir eu quelque chose dans les époques passées, dit Ulrich en s'associant à lui, sinon il n'eût pas été possible que tant de gens convenables fussent d'accord avec elles. Peut-être ne sacrifions-nous aujourd'hui encore tant d'humains que parce que nous n'avons jamais posé clairement la question du véritable dépassement des idées primitives de l'homme ? Ce sont des problèmes obscurs et difficiles à exprimer.<sup>477</sup>

Ce qui est caractéristique de la position de Léon Fischel est qu'il n'accorde aucun sens et aucune valeur aux sacrifices humains et voit donc dans l'époque présente la seule qui ait du sens et de la valeur. La position de Hans Sepp est opposée puisque, d'un côté, il accorde que ces sacrifices ont un sens, mais que, de l'autre, il ne voit aucun progrès dans l'époque actuelle. En même temps, ces deux positions sont très proches en ce qu'elles rendent possibles les sacrifices de l'époque, quoique de manière différente. En n'accordant aucun sens et aucune valeur aux sacrifices humains, en leur déniaient le titre de possibilité humaine, Léon Fischel ne voit pas que cette possibilité pourrait bien se réaliser de nouveau (et qu'il pourrait bien en être la première victime puisqu'il est juif) ; en refusant tout progrès par rapport aux sacrifices humains, l'antisémite Hans Sepp n'est pas loin d'accepter ces derniers. Ainsi, ces deux positions posent le problème du « dépassement des idées primitives de l'homme » : dépasser, ce n'est ni nier, ni accepter, c'est accorder une valeur moindre (en l'occurrence la plus basse des valeurs) à ce qui reste une possibilité humaine.

Concluons. Nous sommes partis de la simple prise de conscience par Ulrich du fait que l'homme peut tout aussi bien manger d'autres hommes que construire des cathédrales ou écrire une *Critique de la raison pure*. Nous avons vu que spéculer à la hausse ou la baisse sur l'homme ne change rien : il peut tout aussi bien prendre l'une ou l'autre direction. Enfin, nous venons d'examiner la position d'Ulrich qui consiste à les considérer comme des possibilités humaines pour en penser la hiérarchie et pour penser, de manière plus générale, un progrès. Il est

---

<sup>477</sup> HSQ I, §102, p. 610-611.

intéressant de constater que, dans cette perspective, il ne s'agit ni d'affirmer ni de contester que l'époque présente est la plus évoluée, se trouve à la pointe du progrès. L'idée d'un progrès général est pour l'instant dénuée de sens et il s'agit de travailler à un concept de progrès à partir des progrès réalisés dans les différents domaines de la vie humaine. C'est pour cette raison qu'Ulrich demande la création d'un Secrétariat de l'Âme et de la précision : pour faire l'inventaire de toutes les possibilités humaines, ce qui suppose de considérer certaines pratiques habituellement rejetées comme de véritables possibilités humaines, et à partir de là, pour penser leur dépassement et donc un progrès dans les possibilités humaines. Cela ne dit pas dans quelle direction aller mais place sous les yeux les possibilités humaines ainsi qu'un ordre et un progrès de ces possibilités.

## 10. Culture et civilisation.

La comparaison avec Wittgenstein est intéressante à cet endroit précisément<sup>478</sup>, comme à tout endroit où il en va du problème essentiel auquel Ulrich est confronté ou des solutions qu'il tente d'y apporter. Comme on l'a vu, le problème auquel Ulrich est confronté n'est pas tant celui de l'Action parallèle (à savoir : « quel événement organiser pour le jubilé de l'Empereur ? ») que celui, plus général, d'une culture qui ne sait plus dans quelle direction aller. Il nous semble que, dans les *Remarques mêlées*, Wittgenstein se pose ce problème dans des termes proches de ceux d'Ulrich, bien qu'il ne vise pas expressément l'Empire austro-hongrois. C'est ce que l'on peut tirer du célèbre projet de préface pour les *Remarques philosophiques* et notamment de la distinction entre culture et civilisation :

Dans une telle époque, justement, les natures authentiques et fortes se détournent du domaine des arts pour se tourner vers d'autres choses, et la valeur de l'individu parvient d'une façon ou d'une autre à l'expression. Non pas cependant comme à l'époque d'une grande culture. La culture est semblable à une grande organisation qui indique sa place à chacun de ses membres, une place

---

<sup>478</sup> C'est ce qu'ont bien vu Kristóf NYIRI et Aldo GARGANI. Pour le premier, on lira « Zwei geistige Leitsterne : Musil und Wittgenstein » (*Literatur und Kritik*, April 1977, vol. 12, p. 167-179) ou « Musil und Wittgenstein : Ihr Bild vom Menschen » (*Conceptus*, 1977, vol. 11, p. 306-314) – l'article est le même. Comme on l'a vu et comme on va le voir, nous ne souscrivons pourtant pas à l'idée que le point commun de nos deux auteurs réside dans un certain conservatisme. Que Wittgenstein ait été conservateur personnellement et par certains aspects est indéniable, mais certaines de ses analyses permettent de comprendre l'attitude et le projet d'Ulrich qui ne sont de l'ordre ni du « en avant vers... » ni du « retour à... » (pour une critique du supposé traditionalisme de Wittgenstein, voir Sandra LAUGIER, *Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, p. 297 *sq.*). Cela n'empêche pas que les articles de K. Nyíri pointent aussi des convergences d'un grand intérêt entre nos deux auteurs, notamment celle de l'analyse du langage (p. 168 et 169 dans le premier article cité). Concernant Aldo GARGANI, on lira « Musil, Wittgenstein et l'esprit de la modernité » (*op. cit.*), bien que là encore, nous ne partageons pas l'idée trop générale selon laquelle « chez Wittgenstein comme chez Musil, l'analyse des formes de la connaissance est étroitement liée au rejet de la civilisation moderne » (p. 32).



où il puisse travailler dans l'esprit du tout et où sa force puisse, de la façon la plus légitime, être mesurée à ses conséquences heureuses pour le tout. Mais à l'époque de la non-culture les forces s'éparpillent, celle de l'individu s'épuise à cause des forces opposées et des résistances dues aux frottements, et ce n'est pas sur toute la longueur du chemin parcouru qu'elle vient à s'exprimer, mais seulement peut-être dans la chaleur qui se dégage de ces frottements lorsqu'elle les surmonte. Mais l'énergie reste énergie, et si le spectacle qu'offre cette époque n'est pas celle d'une grande culture en devenir, dans laquelle les meilleurs travaillent à une grande fin, la même pour tous, mais bien le spectacle moins imposant d'une foule dont les meilleurs ne poursuivent que des buts privés, nous ne devons cependant pas oublier que le spectacle n'est pas ce dont il s'agit.<sup>479</sup>

Nous avons souligné combien l'Empire austro-hongrois ne forme justement pas un tout, une grande organisation qui indique à chacun sa place, de sorte que l'individu puisse travailler pour le tout, et combien toute organisation qui voudrait assumer ce rôle passe pour coercitive à l'égard des parties et des individus. Par ailleurs, Ulrich est le type même d'individu qui a cherché à être le meilleur en son domaine, entre autres pour produire les meilleures conséquences pour le tout, mais qui a renoncé à cela faute d'une totalité à laquelle dévouer son travail. Ainsi, comme dans le cas de l'aménagement intérieur, ces remarques de Wittgenstein éclairent la situation d'Ulrich.

C'est le cas à nouveau avec la conséquence qu'en tire Wittgenstein concernant l'attitude à avoir dans cet état de « non-culture » :

Que je sois compris ou apprécié du savant occidental typique, cela m'est indifférent, car il ne comprend pas l'esprit dans lequel j'écris. Notre civilisation est caractérisée par le mot « progrès ». Qu'elle progresse n'est pas simplement l'une de ses propriétés : le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait encore que servir une telle fin, au lieu d'être à soi-même la fin. Pour moi au contraire, la clarté, la transparence, est à elle-même sa propre fin.

Élever un édifice, cela ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles.<sup>480</sup>

Que ce passage dise quelque chose d'Ulrich peut paraître paradoxal puisque, dans le roman, ce dernier est le type même du savant occidental à la mentalité constructrice. Pourtant, c'est bien la lassitude à l'égard de cette mentalité qui motive Ulrich dans l'abandon de son métier.

---

<sup>479</sup> RM, p. 58.

<sup>480</sup> RM, p. 59. Pour une lecture intéressante de ce passage, dans les connexions qu'elle fait avec d'autres thèmes, voir l'article d'Aldo GARGANI, « Musil, Wittgenstein et l'esprit de modernité », *op. cit.*, p. 32 sq.

Ensuite, on pourrait croire que ce n'est pas l'Empire austro-hongrois, relié à un passé apprécié de Wittgenstein, que vise ce dernier. Pourtant, là encore, c'est bien l'Empire qui est visé, Wittgenstein préférant la période antérieure à la constitution de l'Empire dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>481</sup>. Par conséquent, il nous semble que le rapport de Wittgenstein à la culture de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est tout à fait comparable au rapport d'Ulrich à l'Empire.

Tout d'abord, contrairement à l'Action parallèle qui, au moins au sens métaphorique, cherche à ériger un édifice en l'honneur de son Empereur, Ulrich promeut l'arrêt de l'action au profit d'un inventaire des possibilités d'agir. Il s'agit justement de ne pas participer du désir d'action mais de mieux voir les différents édifices possibles, de ne pas construire des organisations aussi compliquées que l'Action parallèle mais d'instituer un simple secrétariat aux possibilités de vie humaine. Ensuite et surtout, on rappellera qu'une des sources romanesques du Secrétariat de l'Âme et de la Précision est l'expérience répétée par Ulrich de l'entassement des constructions, que nous devrions apprendre à voir comme des possibilités à côté desquelles il y a encore les autres possibilités non réalisées. Ce qui intéresse Ulrich, ce n'est pas d'ajouter une construction à l'entassement absurde de constructions déjà réalisées, mais de faire l'inventaire de ces dernières tout en pensant à celles qui n'ont pas été réalisées.

### **11. La mise à distance du monde ou la reconnaissance d'une vie possible ?**

Il nous semble que tous ces éléments justifient la comparaison entre Wittgenstein et Ulrich. Mais quel est l'intérêt de cette comparaison ? Elle permet de distinguer plus nettement deux types d'attitudes à l'égard de ces possibilités qui s'entassent, auxquelles ni Wittgenstein ni Ulrich ne veulent ajouter d'autres possibilités, mais qu'ils veulent seulement avoir sous les yeux dans la plus grande clarté – avec, il est vrai, une perspective pratique pour Ulrich.

La première attitude est celle que Wittgenstein décrit à propos du problème de la culture, à propos des problèmes qui se posent quand une culture disparaît. Dans les *Remarques mêlées*, il insiste sur le fait que ce sont là des problèmes qui lui sont tout à fait étrangers et qui, de toute façon, ne peuvent plus être traités :

Il y a des problèmes auxquels je ne viens jamais, qui ne sont pas dans ma ligne, ne font point partie du monde qui est le mien. Problèmes du monde de pensée occidental que Beethoven (et

---

<sup>481</sup> RM, p. 53 : « Je me demande souvent si mon idéal culturel est nouveau, c'est-à-dire s'il est contemporain, ou s'il remonte à l'époque de Schumann. Il me semble tout au moins qu'il est la continuation de cet idéal – une autre continuation, veux-je dire, que celle qu'il a eue effectivement dans l'histoire. À l'exclusion, par conséquent, de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est là, je dois dire, quelque chose qui s'est produit instinctivement, et non comme le résultat d'une réflexion ».

peut-être partiellement Goethe) ont approchés, avec lesquels ils ont lutté, mais qu'aucun philosophe n'a jamais affrontés (peut-être Nietzsche est-il passé tout près). Et peut-être sont-ce là des problèmes perdus pour la philosophie occidentale, ce qui veut dire qu'il n'y aura personne pour ressentir – et donc pour pouvoir décrire – la marche de cette culture en tant qu'épos.<sup>482</sup>

La référence à Nietzsche est intéressante puisque c'est sans aucun doute de Nietzsche que Musil tire en partie son intérêt pour le problème de la culture et la manière dont il le formule<sup>483</sup>. Mais ici le point important, c'est le fait que Wittgenstein affirme que ce problème lui est étranger et l'est devenu pour tout le monde : « la fin de cette culture n'a pu être vue que *par avance* »<sup>484</sup> de sorte que, maintenant, nous ne pouvons plus la décrire. Ainsi, il affirme pour lui-même :

Mais quant à moi, je n'en viens jamais à de tels problèmes. Quand je « *have done with the world* », alors j'ai créé une masse amorphe (transparente), et le monde avec toute sa complexité est resté de côté, comme un cabinet de débarras sans intérêt.

Ou pour le dire peut-être mieux : le seul résultat de tout ce travail, c'est l'acte de laisser le monde de côté (de jeter-au-débarras le monde entier).

Dans un tel monde (le mien) il n'y a pas de tragédie, et par conséquent il n'y a pas tout cet infini qui produit justement la tragédie (comme son résultat).

Tout est pour ainsi dire soluble dans l'éther du monde ; il n'y a pas de résistances.<sup>485</sup>

Face à l'entassement des constructions, à la complexification des structures, qui sont propres à l'époque présente, l'attitude de Wittgenstein est celle de la mise à distance du monde. S'intéresser non pas à ces constructions et à ces structures mais aux possibilités, c'est laisser de côté les constructions et structures réelles, laisser de côté ce débarras de constructions et de structures qu'est le monde.

Comme on l'a vu, Ulrich inclut dans les constructions concernées par cet entassement non seulement celles de l'époque, mais aussi toutes les possibilités de vie humaine, y compris les plus extrêmes. Or il nous semble que, si Wittgenstein adopte l'attitude que l'on vient d'examiner quand il s'agit des constructions de l'époque, il en adopte une autre quand il s'agit des possibilités relevant d'autres cultures. Nous soutenons qu'elle permet d'éclairer la situation d'Ulrich et ce qu'il projette de faire, le Secrétariat de l'Âme et de la Précision. Chez Wittgenstein en effet, le rapport

---

<sup>482</sup> RM, p. 62.

<sup>483</sup> Sur ce point, on regardera le cahier n°4 dans les *Journaux* de Musil, c'est-à-dire le premier cahier du premier volume, qui couvre les années 1899-1904. Il y a inscrit de nombreuses citations tirées notamment du *Gai savoir* (Paris, Gallimard, 1967, p. 13-19, 101, 157, 165, etc.) et du *Cas Wagner* (Paris, Gallimard, 1974, presque tout est concerné).

<sup>484</sup> RM, p. 62.

<sup>485</sup> *Id.*, p. 62-63.

aux constructions et aux structures de l'époque est une chose, le rapport aux différentes possibilités de vie humaine en est une autre, comme le montrent les *Remarques sur le "Rameau d'Or" de Frazer*<sup>486</sup>.

Ce qui nous semble intéressant dans cet ensemble de remarques, c'est en effet que les rites et les croyances magiques et religieuses sont d'emblée distingués de l'erreur :

La façon dont Frazer présente les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle les fait apparaître comme des *erreurs*.

Augustin était-il donc dans l'erreur, quand il en appelait à Dieu à chaque page des *Confessions* ?

Mais – peut-on dire – s'il n'était pas dans l'erreur, alors le saint bouddhiste – ou n'importe quel autre – s'y trouvait, lui dont la religion exprime des conceptions totalement différentes. Mais *aucun* d'eux n'était dans l'erreur, si ce n'est là où il établissait une théorie.<sup>487</sup>

Il peut bien y avoir de l'erreur mais seulement là où une théorie est établie, c'est-à-dire là où il y a une prétention à représenter la réalité et à dire le vrai. Or ce n'est pas le cas d'un rite, qui est une pratique : « il n'est absolument pas une façon de voir, une opinion, juste ou fausse, bien qu'une opinion – une croyance – puisse elle-même être rituelle ou faire partie d'un rite »<sup>488</sup>. Et ce n'est pas le cas non plus d'une croyance magique ou religieuse si elle est non pas une théorie mais l'expression de ce qui est pour Wittgenstein un instinct rituel<sup>489</sup>. La conséquence, c'est qu'un mode de vie imprégné de rites et de croyances magiques ou religieuses n'est pas à surmonter comme d'« horribles ténèbres », pour reprendre l'expression de Léon Fischel : c'est une manière possible de se conduire dans la vie. Celui qui, comme Fischel ou Frazer, en fait une erreur ne reconnaît pas là une possibilité de vie humaine : « Quelle étroitesse de la vie spirituelle chez Frazer ! D'où : quelle incapacité à comprendre une autre vie que la vie anglaise de son temps ! »<sup>490</sup>.

On soulignera donc ce contraste qui n'est certainement pas une contradiction : autant Wittgenstein se sent étranger aux constructions de sa propre culture et à l'invention de nouvelles formes au sein de sa propre culture, autant il souligne l'importance de la compréhension des autres possibilités de vie humaine. C'est ce dernier point que nous allons développer.

---

<sup>486</sup> Sur ce thème, nous avons consulté les commentaires classiques de Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973 ; ainsi que les trois derniers chapitres des *Essais I, op. cit.*, p. 139-238.

<sup>487</sup> RROF, p. 26.

<sup>488</sup> *Id.*, p. 32.

<sup>489</sup> Sur ce point, on peut lire le troisième chapitre de Philippe DE LARA, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005, p. 99-133.

<sup>490</sup> RROF, p. 30.

## 12. L'âme et ses possibilités.

Il y a plus dans les analyses de Wittgenstein, à savoir l'idée qu'il s'agit de reconnaître ces pratiques et ces croyances non seulement comme des possibilités de vie humaine en général mais aussi comme des possibilités qui sont les nôtres. Toute la question est alors de savoir en quel sens on peut dire qu'elles sont « nôtres ». Wittgenstein avance une première réponse dans le passage suivant :

Le fait que l'on puisse parfaitement imaginer des usages primitifs et que seul le hasard pourrait faire qu'on ne puisse réellement les rencontrer quelque part est ce qui permet de voir à quel point – je crois – les explications de Frazer nous induisent en erreur. Autrement dit, le principe en fonction duquel ces usages sont ordonnés est beaucoup plus général que Frazer ne le suppose dans ses explications ; il est présent dans notre propre âme, si bien que nous pourrions imaginer nous-mêmes toutes ces possibilités. – Par exemple, nous pourrions parfaitement imaginer que le roi d'une tribu soit soustrait à la vue de tout le monde, mais aussi qu'il doive être vu par tout homme de la tribu. Dans ce dernier cas, à coup sûr, on ne laissera rien plus ou moins au hasard, mais on *montrera* le roi aux gens. Il se peut que personne n'ait le droit de le toucher, mais il se peut aussi bien que tous *doivent* le toucher. Songeons à ceci que, après la mort de Schubert, son frère déchira ses partitions en petits morceaux et donna à ses élèves préférés ces fragments faits de quelques mesures. Nous comprenons comme signe de piété cet acte aussi bien que celui qui consisterait à conserver les partitions intactes, inaccessibles à quiconque. Et si le frère de Schubert avait brûlé les partitions, cela aussi pourrait être compris comme un signe de piété.<sup>491</sup>

Il est tout à fait significatif que nous puissions imaginer des usages primitifs réels mais aussi en imaginer d'autres. Ces usages sont des possibilités non seulement au sens où nous pouvons les concevoir (ici, possible signifie concevable), mais en plus au sens où ce n'est que par hasard que nous ne les rencontrons pas (ici, possible signifie que rien ne les rend impossibles dans la réalité). Que l'on puisse tout aussi bien imaginer que le roi soit soustrait à la vue des habitants ou qu'il leur soit montré en permanence met en évidence que ces usages ne sont en rien des erreurs ou fondés sur des erreurs – non pas qu'ils soient fondés sur des vérités, mais la question du faux et du vrai est sans intérêt. En quoi le fait de soustraire le roi à la vue des habitants serait-il vrai ou faux par rapport au fait de le montrer ? On le voit, il est même difficile de comprendre le sens de ce genre de questions.

---

<sup>491</sup> *Ibid.*

L'envers de cette idée, c'est que ces possibilités ne nous sont pas étrangères. Tout d'abord, ces possibilités ne nous sont pas extérieures parce qu'elles viennent de nous au sens où nous trouvons en nous, dans notre âme, un principe qui nous permet de les imaginer. On notera que cela n'est pas sans lien avec le fait, très simple, que nous avons des termes en commun avec ceux qui ont ces usages et ces croyances, ainsi qu'une familiarité en commun avec ces termes :

J'aimerais dire ceci : rien ne montre mieux notre affinité avec ces sauvages que le fait que, pour décrire les façons de voir de ces gens, nous disposons, comme Frazer, du mot 'fantôme' ou 'ombre', mot qui lui est et nous est si familier. [...]

À vrai dire, cette particularité ne se rapporte pas seulement aux expressions 'fantôme' et 'ombre', et on ne tient pas assez compte du fait que les mots 'âme' et 'esprit' appartiennent à notre propre vocabulaire civilisé. Comparé à cela, le fait que nous ne croyons pas que notre âme mange ou boit est une bagatelle.

Toute une mythologie est déposée dans notre langage.<sup>492</sup>

Autrement dit, les termes de « fantôme », d'« ombre », d'« âme », d'« esprit », ne sont aucunement des limites à ce que nous pouvons imaginer. Au contraire, nous disposons nous aussi de ces termes et ils ne nous sont pas moins familiers qu'à ceux qui sont concernés par ces usages et ces croyances. Nous pouvons concevoir leurs usages, leurs rites, leurs croyances, en partie dans la mesure où nous sommes familiers des termes qui permettent de les décrire et d'en concevoir d'autres. Et il ne s'agit pas simplement d'une familiarité avec les mots employés mais bien avec ce qu'ils permettent de décrire :

Frazer : « ... Il est, semble-t-il, certain que ces coutumes sont dictées par la peur que l'on a du fantôme de la victime... » Mais alors pourquoi Frazer emploie-t-il le mot 'fantôme' ? Il comprend donc très bien cette superstition puisqu'il nous l'explique au moyen d'un mot courant du langage de la superstition. Ou plutôt : Cela aurait pu lui permettre de voir qu'il y a aussi en nous quelque chose qui parle en faveur de ces comportements des sauvages.<sup>493</sup>

Non seulement nous comprenons de quoi il s'agit, mais en plus quelque chose en nous parle en faveur de ces comportements, nous leur trouvons des raisons, ou en tout cas nous les comprenons eux (et pas simplement ce qui nous est décrit). Si ces possibilités ne nous sont pas

---

<sup>492</sup> *Id.*, p. 34.

<sup>493</sup> *Id.*, p. 33. La citation de FRAZER est tiré de *Tabou et les périls de l'âme*, in *Le Rameau d'Or*, tr. Henri Peyre, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 588. La traduction a été modifiée par les traducteurs des *Remarques* de Wittgenstein.

étrangères, cela tient donc à ce qu'il y a en nous quelque chose qui nous permet de les imaginer et de les comprendre au sens qui vient d'être précisé.

Ensuite, si l'on revient au long passage que nous avons cité au début de ce paragraphe, les possibilités imaginées nous sont d'autant moins extérieures, étrangères, que Wittgenstein fait le lien avec nos propres pratiques. Après avoir imaginé un roi soustrait à la vue de tous ou montré à tous, un roi que personne ne peut toucher ou que tout le monde doit toucher, il mentionne le fait que le frère de Schubert, en signe de piété, a déchiré et distribué des morceaux de partitions de ce dernier, mais qu'il aurait pu tout aussi bien chercher à les conserver intacts en les rendant inaccessibles ou à les brûler. Le but de cet exemple est de montrer que la piété peut prendre plusieurs formes possibles. Mais, dans notre perspective, nous pouvons aussi dire qu'il sert à montrer le lien entre les formes de piété de ceux que Wittgenstein appelle les primitifs et nos formes de piété. Leurs usages, leurs rites, leurs croyances nous sont d'autant moins étrangers qu'ils sont intégrés dans un tableau qui fait apparaître les liens entre leurs signes de piété et les nôtres. C'est là l'intérêt des représentations synoptiques :

Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne une forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses. (Une sorte de 'conception du monde' qui semble caractéristique de notre temps. Spengler.)

Cette représentation synoptique nous donne la compréhension qui elle-même nous permet de « voir les connexions ». D'où l'importance de la découverte de *liens intermédiaires*.<sup>494</sup>

D'ordinaire, on insiste seulement sur le fait que Wittgenstein oppose à l'explication la description et l'intégration des descriptions au sein d'une représentation synoptique. Ce type de représentation permettrait notamment de montrer, grâce aux cas intermédiaires, les connexions entre des possibilités qui, au premier abord, semblent bien différentes. Il n'y a là rien de faux, ni même de discutable du point de vue de l'interprétation, mais il nous semble que, pour donner toute son ampleur au propos de Wittgenstein, il faut ajouter à cela l'idée d'un lien avec nos propres pratiques et croyances. Sans cela, il manque quelque chose d'essentiel :

Ce qui me semble le plus frappant, en dehors des ressemblances, c'est la diversité de tous ces rites. C'est une multiplicité de visages avec des traits communs qui réapparaissent toujours ici ou là. Et ce qu'on aimerait faire, c'est tracer des lignes reliant ces éléments communs. Mais il manquerait alors une partie de la vision que nous en avons, nommément celle qui met cette image

---

<sup>494</sup> *Id.*, p. 34. Sur ce point, voir les pages classiques de Jacques BOUVERESSE dans *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique* (*op. cit.*, chapitre V) et dans « Anthropologie et culture : sur une dette possible de Wittgenstein à Goethe et Spengler » dans *Essais I, op. cit.*, p. 229 sq.

en relation avec nos propres sentiments et nos propres pensées. C'est cette partie qui donne à la vision sa profondeur.<sup>495</sup>

Une représentation synoptique n'a pas seulement deux dimensions, ce n'est pas seulement un tableau sur lequel on peut tirer des lignes faisant apparaître les ressemblances et les différences entre les pratiques, dont les nôtres. Il faut encore lui ajouter une troisième dimension, c'est-à-dire la relier à nous, à nos sentiments et nos pensées, car, sans cela, notre représentation n'a aucune profondeur. C'est en cela précisément que les possibilités envisagées et imaginées sont les nôtres : non seulement elles peuvent être mises en rapport avec nos pratiques, mais en plus le tableau de ces rapports doit lui-même être mis en rapport avec nos sentiments et nos pensées.

Quelles conclusions en tirer concernant le projet d'Ulrich ? On se souvient que la question de l'inventaire des possibilités trouve une application avec l'affirmation d'Ulrich selon laquelle l'homme peut tout aussi bien faire preuve de cannibalisme que construire des églises ou écrire une *Critique de la raison pure*. Contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord, il ne s'agit certainement pas d'opposer le fait que « eux », les primitifs, peuvent faire preuve de cannibalisme alors que « nous » construisons des églises et écrivons des œuvres comme la *Critique de la raison pure*. Bien au contraire, cette ampleur de possibilités est à mettre au compte des hommes en général. Ulrich attribue à un même sujet, l'homme en général, ces deux possibilités ainsi que toutes celles qui se trouvent entre elles deux. Comme Philippe de Lara le dit de Wittgenstein, il s'agit de reconnaître que ce sont des possibilités humaines :

Ce qui nous préoccupe dans la succession du Roi de Nemi par un duel à mort ou dans les sacrifices humains, ce n'est pas le besoin d'expliquer ces pratiques mais le *fait* qu'il s'agit de pratiques *humaines*. La reconnaissance en nous-mêmes de la possibilité de ces rites déroutants ou épouvantables fait partie de ce que Wittgenstein appelle la *piété naturelle*.<sup>496</sup>

Wittgenstein nous permet de comprendre comment il est possible de reconnaître que ces possibilités sont les nôtres : il s'agit, d'une part, de reconnaître que nous n'avons aucune peine à les concevoir, et, d'autre part, de se les représenter de manière synoptique, de manière à les avoir sous les yeux, dans une transition qui les rapproche des nôtres et les rattache à nos sentiments et nos pensées.

---

<sup>495</sup> *Id.*, p. 39-40.

<sup>496</sup> Philippe DE LARA, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue, op. cit.*, p. 157.



### 13. L'impossible tableau des possibilités humaines ?

Nous pouvons dès lors revenir au roman dans la mesure où il y est question d'un tel tableau des possibilités humaines<sup>497</sup>. De manière générale, on soulignera le fait qu'en proposant un inventaire des possibilités humaines, Ulrich laisse de côté le mode de représentation utilisé d'ordinaire, à savoir le mode historique de représentation qui est celui aussi bien de Léon Fischel, dans son apologie du progrès (« en avant vers... »), que celui de Hans Sepp, dans son refus symétrique du progrès (« retour à... »). Ce qui est préféré à l'histoire, c'est un inventaire et une mise en ordre, une classification des possibilités de vie humaine. De ce point de vue, le projet d'Ulrich participe de cette relativisation du mode historique de représentation, qu'on trouve aussi chez Wittgenstein :

L'explication historique, l'explication comme hypothèse d'évolution, n'est *qu'*une manière de rassembler les données – d'en fournir une synopsis. Il est aussi possible de voir les données dans leurs relations mutuelles et de les rassembler dans une image générale sans les présenter sous la forme d'une hypothèse d'évolution dans le temps.<sup>498</sup>

En même temps, il faut noter la différence entre ce que décrit Wittgenstein et le projet d'Ulrich, ou plutôt la radicalité du projet de ce dernier. En effet, la représentation synoptique de Wittgenstein concerne un nombre limité de descriptions alors qu'Ulrich demande la création d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision qui ferait l'inventaire de toutes les possibilités de vie humaine, comme si l'on se trouvait au moment du jugement dernier. Mais est-il possible de faire un tableau de toutes les possibilités humaines ? Est-il possible de représenter toutes les possibilités humaines ?

Un personnage tente bien de le faire, un ami d'Ulrich : le général Stumm, et son échec est instructif<sup>499</sup>. De manière générale, rappelons deux éléments romanesques. Tout d'abord, les

---

<sup>497</sup> Aldo GARGANI a développé la comparaison entre Wittgenstein et Musil sur ce point précisément (cf. « Musil, Wittgenstein et l'esprit de la modernité », *op. cit.*, p. 41 *sq.*). Mais nous n'emprunterons pas sa direction puisqu'il compare aux représentations synoptiques de Wittgenstein ce que Musil appelle des « idées improvisées » (cf. son article intitulé « Wittgenstein's "Perspicuous Representation" and Musil's "Illuminations" », dans les actes du colloque *Robert Musil und die kulturellen Tendenzen seiner Zeit* (Klagenfurt, 1982), Josef STRUTZ (éd.), *Musil-Studien*, 1983, 11, p. 110-119).

<sup>498</sup> RROF, p. 33.

<sup>499</sup> Pour une analyse dans le détail du contrepoint qu'est la tentative de Stumm par rapport aux ambitions utopiques d'Ulrich, voir Jiyoung SHIN, *Der « bewusste Utopismus » im Mann ohne Eigenschaften von Robert Musil*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, p. 106-110. À la suite de Karl Corino (*Robert Musil. Eine Biographie, op. cit.*, p. 900-903), l'auteur rappelle que le modèle biographique de Stumm est Max Becher, un officier que Musil connut dans sa jeunesse. Cela n'empêche pas que l'entreprise du personnage soit, comme on va le voir, analogue à celle de Spengler. Catrin MISSELHORN indique une autre source possible : Carl Stumpf, dans son article intitulé « Naturalismus zwischen Empirismus und Idealismus Robert Musils philosophische Lehrjahre in Berlin » (*Robert Musils Drang nach*

chapitres auxquels nous allons nous référer se situent juste après celui dans lequel Ulrich en vient à penser qu'il est possible de faire l'histoire et que, pour ce faire, il faudrait que nous envisagions toutes les solutions proposées jusque-là à la question : « comment devons-nous vivre ? ». La tentative du général Stumm est donc comme un contrepoint à cette idée d'Ulrich qui prendra la forme, par la suite, du Secrétariat de l'Âme et de la Précision. Ensuite, précisons la place du général Stumm dans l'Action parallèle. Il y est le représentant de l'armée mais tombe sous le charme (de l'idéalisme) de Diotime, c'est pourquoi il fait sienne la recherche par cette dernière d'une grande idée. Ce faisant, il découvre les difficultés d'un inventaire et d'une mise en ordre des grandes idées produites par l'Esprit civil (par opposition à l'esprit militaire). C'est là où intervient la question du tableau des possibilités de vie humaine. Musil décrit ainsi la discussion entre le général Stumm et Ulrich, et les tableaux que le premier montre au deuxième :

En souriant, Stumm tendit à son ex-lieutenant la première des feuilles. « On dira ce qu'on voudra sur nous, expliqua-t-il, nous autres militaires avons toujours su ce que c'est que l'ordre. Voici la consignation des idées maîtresses que j'ai recueillies chez les participants des soirées de ta cousine. Tu verras que si l'on interroge les gens entre quatre-z-yeux, chacun se fait une autre idée de l'essentiel. » Ulrich considéra la feuille avec stupeur. À la manière des déclarations d'étrangers ou précisément des rôles militaires, elle était divisée par des lignes horizontales et verticales en compartiments où étaient enregistrés des mots qui, d'une certaine façon, semblaient peu faits pour un tel placement : il put lire en effet, dans une belle calligraphie bureaucratique, les noms de Jésus-Christ ; Bouddha, Gautama, alias Siddharta ; Lao-tse ; Luther, Martin ; Goethe, Wolfgang ; Ganghofer, Ludwig ; Chamberlain et beaucoup d'autres, dont la suite devait évidemment se trouver sur un autre feuillet. Puis dans une deuxième colonne, les mots Chrétienté, Impérialisme, Siècle des communications et ainsi de suite, auxquels s'adjoignaient dans d'autres colonnes d'autres séries de noms.<sup>500</sup>

On reconnaîtra peut-être les tableaux que l'on trouve au début du *Déclin de l'Occident* de Spengler. Après l'introduction, ce dernier a en effet inséré trois tableaux, le premier représentant les « époques spirituelles “contemporaines” », le second « les époques esthétiques “contemporaines” », le troisième « les époques politiques “contemporaines” »<sup>501</sup>. Chacun de ces tableaux a un axe horizontal qui correspond aux lieux et périodes des idées et formations spirituelles (avec quelques variations suivant les tableaux : l'Inde, l'Égypte, l'Antiquité, l'Arabie, la

---

*Berlin, op. cit.*, p. 85-106, ici p. 96-97). L'entreprise du général Stumm ressemblerait aux tableaux d'histoire de la philosophie souhaités par Carl Stumpf à la fin de sa *Selbstdarstellung (op. cit., p. 57/261)*.

<sup>500</sup> HSQ I, §85, p. 467.

<sup>501</sup> Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, tr. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1976 ; les tableaux sont insérés entre les pages 62 et 63.

Chine, l'Occident), et un axe vertical qui correspond à la logique de transformation de ces idées et formations spirituelles (en fonction des saisons pour le premier et en fonction de la distinction culture/civilisation pour les deux autres). Ces deux axes donnent des lignes horizontales et verticales qui forment des compartiments où, effectivement, est censé être rangé l'ensemble des idées et formations culturelles. Le problème, c'est que cela donne des tableaux peu compréhensibles tant les « compartiments » sont surdéterminés d'indications géographiques, temporelles, culturelles, etc. Certes, les idées et formations culturelles semblent rangées et en un sens elles le sont, mais ces tableaux donnent l'impression à la fois de la plus grande rigidité et d'une grande part d'arbitraire.

De la même manière, le général Stumm est prêt à « imposer » un ordre aux grandes idées dont il fait l'inventaire et dont il veut « trouver » l'ordre, mais il est obligé de changer perpétuellement de mode de représentation :

« Tout cela est inutile ! soupira Stumm. J'ai modifié mon système de représentation et tenté d'attaquer la question non plus du point de vue stratégique, mais du point de vue de la géographie militaire, dans l'espoir d'obtenir au moins de la sorte un théâtre d'opérations bien dessiné, mais ça n'a pas été utile. Là tu as mes essais de représentations orographiques et hydrographiques ! » Ulrich vit dessinés des sommets d'où partaient des embranchements qui, plus loin, reformaient d'autres massifs, des sources, des réseaux fluviaux et des lacs. « J'ai fait encore toutes les tentatives imaginables, dit le général dans l'œil vif et joyeux de qui brilla comme une colère ou une panique, pour découvrir une unité dans tout cela : mais tu sais quoi ? 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 ! »<sup>502</sup>

Quel que soit le système de représentation que l'on adopte, il ne semble pas possible de représenter, de faire un tableau des idées et des formations culturelles, puisqu'il ne semble pas y avoir d'unité, ou au moins une unité minimale, au sein des idées et des formations culturelles. Aucun mode de représentation ne semble en mesure de représenter toutes les possibilités de vie humaine.

---

<sup>502</sup> HSQ I, §85, p. 470.

#### 14. Les mises en ordre de possibilités humaines.

Quelle conclusion tirer de cette comparaison possible avec Spengler ? Tout d'abord, il nous semble que, d'un point de vue historique, cela doit amener à reconsidérer le rapport de Musil à Spengler. En un sens, il est vrai que cela conforte sa critique générale à l'égard de Spengler, notamment dans son essai intitulé « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du *Déclin de l'Occident* »<sup>503</sup>. Mais en un autre sens, bien que Musil semble parodier les tableaux de Spengler, il leur accorde tout de même le statut de contre-exemples : cette entreprise n'est pas à la hauteur de ce qu'elle vise, ce qui suppose qu'elle vise quelque chose qui a du sens, un inventaire et une mise en ordre des idées et formations culturelles<sup>504</sup>. Ensuite, cet inventaire et cette mise en ordre sont-ils possibles ? L'expérience de Stumm-Spengler semble montrer que non. Pourtant, on notera que, d'un point de vue romanesque, c'est bien après que le général Stumm lui a raconté cet échec qu'Ulrich propose la création d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision. Par conséquent, qu'en est-il vraiment puisqu'Ulrich demande la création de ce secrétariat malgré l'échec du général Stumm ?

Là encore, la référence à Wittgenstein est éclairante, d'autant plus qu'on le sait, il est un lecteur de Spengler, au point que ce dernier figure dans la liste des dix penseurs dont il dit qu'ils l'ont profondément influencé<sup>505</sup>. Que garde-t-il de Spengler ?

Spengler serait mieux compris s'il disait : Je *compare* différentes périodes culturelles à la vie de plusieurs familles ; à l'intérieur d'une famille il y a un air de famille, tandis qu'il y a aussi une ressemblance entre des membres de familles différentes ; mais l'air de famille se distingue de cette autre ressemblance par tel et tel caractère, etc. Je veux dire : L'objet de comparaison, l'objet dont est tiré la façon de voir les choses, doit nous être indiqué, afin d'éviter que des inexactitudes ne se glissent sans cesse dans la discussion. Faute de quoi, tout ce qui vaut pour le paradigme de la théorie, on le prétendra valable *volens nolens* également pour l'objet dont on fait la théorie, et l'on prétendra qu'« il *doit toujours...* ».<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> E, p. 98-117. Pour une analyse de cette critique, voir Jacques BOUVERESSE, « Robert Musil ou l'anti-Spengler », paru initialement dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Musil (*op. cit.*, p. 167-178) et repris dans *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 147-171. Pour un usage plus général de cette critique, voir Jacques BOUVERESSE, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 1999. Le point de départ de cette dernière référence réside précisément dans les premières lignes de l'essai de Musil sur Spengler.

<sup>504</sup> On retrouverait là, à notre avis, le sens de certaines remarques de Musil dans son essai sur le *Déclin de l'Occident*, et notamment de sa conclusion : « Et je déclare publiquement à Oswald Spengler, en témoignage d'affection, que si d'autres écrivains commettent moins d'erreurs que lui, c'est uniquement faute d'avoir la portée de ce pont entre les deux rives [le ratioïde et le non-ratioïde], qui leur laisse inmanquablement plus de place » (E, « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du *Déclin de l'Occident* », p. 117).

<sup>505</sup> Pour une explicitation du rôle de chacun de ces dix auteurs, voir Allan JANIK, *Assembling Reminders*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006.

<sup>506</sup> RM, p. 68.

Ce que Wittgenstein critique précisément chez Spengler, c'est le fait qu'il accorde un statut problématique à l'objet de comparaison à l'aune duquel les idées et formations culturelles sont ordonnées : il transforme son point de comparaison en une norme que l'on doit retrouver partout. C'est ainsi que l'image du développement et de la mort d'une plante passe du statut de point de comparaison à celui de norme que l'on doit retrouver dans l'examen de toute culture :

Vu sous ce jour, le déclin de l'Occident ne signifie rien de moins que le *problème de la civilisation*. Nous sommes ici en face d'une des questions fondamentales de toute histoire supérieure. Qu'est-ce que la civilisation, considérée comme la conséquence organique et logique d'une culture, comme son achèvement et sa fin ?

Car chaque culture a sa propre civilisation. C'est la première fois que ces deux mots, qui désignaient jusqu'à ce jour une vague distinction d'ordre éthique, sont pris dans un sens périodique pour exprimer une *succession organique* rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le *destin* inévitable d'une culture.<sup>507</sup>

Le déclin de l'Occident renvoie au problème de la civilisation en général, c'est-à-dire au problème de la transformation nécessaire de toute culture en une civilisation, à l'image du développement organique d'une plante jusqu'à sa mort. Wittgenstein en tire la conséquence intéressante qu'on doit non pas se passer de tout point de comparaison, mais « regarder l'idéal, dans notre activité théorique, pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme un objet de comparaison – pour ainsi dire comme étalon –, au lieu d'en faire un préjugé auquel tout *doit* se conformer »<sup>508</sup>. On peut donc bien opérer une mise en ordre des possibilités humaines en utilisant un point de comparaison, seulement il faut abandonner l'idée d'un point de comparaison révélant l'ordre absolu de ces possibilités. En un sens, le général Stumm est très proche de cette solution quand il dit qu'il a modifié son système de représentation à plusieurs reprises, passant d'un mode de représentation stratégique à un mode de représentation orographique ou à un mode de représentation hydrographique. Mais il ne lui reste plus qu'à reconnaître le non-sens d'un mode de représentation qui serait celui de l'ordre absolu des idées et formations culturelles. Comme le dit Wittgenstein, il peut mettre en évidence « un ordre parmi de nombreux autres possibles, et non l'Ordre »<sup>509</sup>. Et pour ce faire, il dispose de la comparaison qui permet de mettre en évidence les points communs et surtout les différences entre les différentes possibilités humaines.

---

<sup>507</sup> Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>508</sup> RM, p. 83.

<sup>509</sup> RP, §132, p. 89.

Il nous semble donc que ce qu'Ulrich a en tête, sans le formuler explicitement mais qu'on peut dégager de ce contre-point qu'est l'entreprise de Stumm, c'est une anthropologie philosophique qui est comparative et se veut exhaustive. C'est bien une anthropologie philosophique au sens où il s'agit d'examiner les différentes possibilités de vie *humaine*. Cette anthropologie est comparative au sens où il s'agit d'examiner les *différentes* possibilités de vie humaine par la mise en rapport de ces possibilités les unes avec les autres et notamment par le jeu des ressemblances et des différences. Enfin, cette anthropologie se veut exhaustive de par la dimension éthique du projet. Ulrich considère ces possibilités comme autant de réponses partielles à la question centrale « comment devons-nous vivre ? », il est donc nécessaire de les envisager toutes ensemble pour se faire une idée de la solution générale à ce problème, ou du moins pour pouvoir progresser dans les réponses que nous apportons à cette question.

### 15. L'encyclopédie comme modèle.

À nouveau, quelle forme une telle anthropologie comparative et exhaustive peut-elle prendre ? Dans la mesure où Ulrich ne le précise pas dans le roman (ni Musil dans le reste de son œuvre), il nous reste à proposer une solution. Selon nous, ce pourrait être la forme encyclopédique, et pour deux raisons.

Tout d'abord, rappelons que l'encyclopédiste est confronté à ce même problème de la représentation d'une totalité, celle du savoir humain. De ce point de vue, le général Stumm semble retrouver les difficultés exprimées par D'Alembert dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* :

Ce dernier consiste à les rassembler [nos connaissances] dans le plus petit espace possible, et à placer, pour ainsi dire, le philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé d'où il puisse apercevoir à la fois les sciences et les arts principaux ; voir d'un coup d'œil les objets de ses spéculations, et les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les branches générales des connaissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; et entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent. C'est une espèce de mappemonde [...] Mais comme dans les cartes générales du globe que nous habitons, les objets sont plus ou moins rapprochés, et présentent un coup d'œil différent selon le point de vue où l'œil est placé par le géographe qui construit la carte, de même la forme de l'arbre encyclopédique dépendra du point de vue où l'on se mettra pour envisager l'univers littéraire. On peut donc imaginer autant de systèmes différents de la connaissance humaine que de mappemondes de différentes projections ;

et chacun de ces systèmes pourra même avoir, à l'exclusion des autres, quelque avantage particulier.<sup>510</sup>

On le voit, il y a pourtant une différence de taille entre D'Alembert et le général Stumm : pour ce dernier, s'il y a différents modes de représentation des idées, c'est à défaut d'avoir trouvé leur ordre véritable, alors que, pour le premier, « il reste [...] nécessairement de l'arbitraire dans la division générale »<sup>511</sup>. Autrement dit, la représentation des idées ne semble impossible qu'à celui qui cherche à découvrir leur ordre véritable ou à leur imposer un « cadastre », pour reprendre l'expression du général Stumm<sup>512</sup>, de sorte que la forme encyclopédique bien comprise est peut-être la plus pertinente pour penser le résultat du Secrétariat de l'Âme et de la Précision. À partir de là, on comprendrait pourquoi Musil défend Diderot et D'Alembert<sup>513</sup>, même si, à ses yeux, les Lumières en général ont accordé trop de pouvoir à la raison : l'encyclopédie bien comprise est l'image de cette mise en *ordres* des idées.

Ensuite, il nous semble que c'est bien cette solution qui est envisagée à l'époque où Musil rédige son roman<sup>514</sup>. On pense ici aux idées développées par Otto Neurath, dont nous avons déjà dit que Musil le connaissait de longue date. Otto Neurath est un des premiers critiques de Spengler avec son « Anti-Spengler »<sup>515</sup>, mais ce qui nous intéressera précisément est la manière dont il fait de l'encyclopédie un modèle. Même si son article intitulé « L'encyclopédie comme

---

<sup>510</sup> Jean Le Rond D'ALEMBERT, *Discours préliminaire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 112-113.

<sup>511</sup> *Id.*, p. 114.

<sup>512</sup> HSQ I, §85, p. 467 : « Je pourrais aussi appeler cela le registre cadastral de la culture moderne ».

<sup>513</sup> E, « L'homme mathématique », p. 59 : « Quant à nous, depuis le siècle des Lumières, nous avons bien perdu courage. Un petit insuccès a suffi à nous dégoûter de l'intelligence, et nous laissons le premier exalté venu taxer de creux rationalisme la tentative d'un Diderot ou d'un D'Alembert ».

<sup>514</sup> De ce point de vue, nous partageons l'analyse de Kevin MULLIGAN dans son article introductif à *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, au moins pour ce qui concerne ce dernier : « Dans la philosophie autrichienne, le motif encyclopédique est récurrent. Un des traits les plus surprenants de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano est que la logique et l'épistémologie y sont subordonnées à l'analyse de la meilleure façon d'organiser un manuel scientifique, analyse à laquelle le quatrième volume du livre est consacré. Husserl et Neurath partagent cette passion encyclopédique qui guide les parties positives des "Prolégomènes" des *Recherches logiques*, la réalisation de l'*International Encyclopaedia of Unified Science* et l'exploration par Ulrich de l'idée d'un "Secrétariat de l'Âme et de la Précision qui serait le commencement d'un inventaire spirituel général". [...] L'ironie du narrateur de *L'Homme sans qualités* à l'égard d'un inventaire spirituel général n'est pas socratique mais teintée de révérence ("Erfurcht"), elle ne peut pas cacher une certaine sympathie de la part du narrateur et d'Ulrich, qui était aussi une sympathie de la part de Musil, pour l'idée que nous gagnerions beaucoup en ordonnant mieux ce que nous savons » (« De la philosophie autrichienne et de sa place », in *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, *op. cit.*, p. 21). Pour notre part, nous ne voyons même pas d'ironie dans les propos du narrateur et dans ceux d'Ulrich à l'égard de l'idée d'un Secrétariat de l'Âme et de la précision.

<sup>515</sup> Otto NEURATH, « Anti-Spengler », in *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 158-213. Bien des remarques de Neurath sont semblables à celles de Musil. On retrouve par exemple certaines critiques concernant la précision du propos de Spengler mais aussi ce jugement étonnant qui n'est pas sans faire penser à la conclusion de Musil dans son essai sur le *Déclin de l'Occident* : « Spengler s'attaque à des problèmes difficiles. Qui leur refuserait leur importance ? Mais la solution essayée est inadéquate » (p. 194, notre traduction).

“modèle” »<sup>516</sup> date de 1936, il est utile pour comprendre ce que vise Ulrich avec son Secrétariat de l'Âme et de la Précision. De manière générale, Otto Neurath oppose système et encyclopédie. Si la présentation du savoir ne doit pas prendre la forme d'un système, cela tient à ce qu'il n'y a pas de système unique du savoir avec des propositions absolument certaines pour fondements. Elle doit donc prendre la forme de l'encyclopédie définie comme un « assemblage provisoire de savoir, non pas quelque chose d'incomplet, mais l'ensemble de la matière scientifique dont nous disposons présentement »<sup>517</sup>. Mais le plus important dans notre perspective, c'est, comme le note Christian Bonnet en présentant cet article, le fait qu'il y a bien un effort de systématisation au sein de ce cadre de l'encyclopédie :

Mais cette systématisation ne consiste pas à « chercher les propositions les plus générales d'où l'on pourrait déduire les sciences particulières », elle ne peut se faire que par le bas, c'est-à-dire par « l'établissement de connexions transversales » entre les différentes parties de notre connaissance, lesquelles ne forment pas un ensemble compact et homogène, mais un archipel d'« îlots, que nous devons chercher à agrandir ».<sup>518</sup>

On reconnaît en partie ce qu'Ulrich disait de la croissance de la vérité au chapitre 37 de la deuxième partie du roman : la vérité existe d'abord sous forme de vérités partielles qui interfèrent plus ou moins. Mais on reconnaît aussi un type de travail dont Ulrich veut qu'il soit étendu au-delà des connaissances scientifiques à l'ensemble des idées et de la connaissance des possibilités de vie humaine. Ainsi, dans le chapitre où il formule pour la première fois le but d'une recollection des solutions partielles au problème de la direction de la vie, il envisage précisément ce genre de systématisation : « Pour réussir, il s'agirait peut-être de prendre de nouvelles mesures pour la répartition du travail, afin que dans chaque groupe particulier se fasse à nouveau une

---

<sup>516</sup> Otto NEURATH, « L'encyclopédie comme “modèle” », *Revue de synthèse*, tr. Robert Bouvier, Paris, t. XII, n°2, oct. 1936, p. 187-201 ; reproduit dans Christian BONNET et Pierre WAGNER, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929-1936*, Paris, Gallimard, 2006, p. 581-600.

<sup>517</sup> *Id.*, p.582.

<sup>518</sup> Christian BONNET et Pierre WAGNER, *L'âge d'or de l'empirisme logique, op. cit.*, p. 579. Les citations font référence à l'article d'Otto Neurath qui suit cette présentation et correspondent aux pages 587, 595 et 593. La citation suivante va dans le sens de l'idée développée : « Dans ces considérations, la conception scientifique d'ensemble part toujours du particulier qu'elle réunit avec l'homogène en complexes synoptiques plus grands. Elle ne connaît aucun “monde” qui soit un tout, elle ne vise pas une vaste image du monde dans sa totalité, une *vision du monde*. Lorsqu'on parle de la *conception* scientifique du monde en opposition à la *vision* philosophique du monde, par “monde”, on n'entend pas une totalité close, mais le domaine des sciences, qui croît de jour en jour. *Cette conception est dérivée des recherches particulières* qu'on veut intégrer dans une *science unitaire* » (Otto NEURATH, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, R. HALLER et H. RUTTE (éds.), Vienne, Hölder-Pichler-Tempski, 1981, p. 101 ; passage cité dans l'article de Jan SEBESTIK, « Raison analytique et pensée globale : Otto Neurath », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997, A. SOULEZ, F. SCHMITZ et J. SEBESTIK (éds.), p. 43).



synthèse intellectuelle »<sup>519</sup>. Si un inventaire et un tableau des possibilités de vie humaine sont possibles, c'est par systématisation à partir du bas, de la multiplicité des possibilités de vie humaine, avec en vue la perspective de leur encyclopédie.

Pour conclure ce chapitre, nous insisterons sur le changement introduit par cette idée d'un inventaire des possibilités humaines par rapport aux autres approches de la conduite de la vie déjà examinées. Il ne s'agit plus, comme dans l'utopie de l'essayisme, d'inventer de nouvelles possibilités de vie, mais bien d'en faire l'inventaire pour pouvoir se décider et même pour pouvoir en inventer de nouvelles. Et il ne s'agit pas simplement de décrire l'homme moyen, comme c'est le cas dans l'approche statistique de la conduite de la vie, mais de faire, en quelque sorte, l'inventaire des différents hommes moyens dans une perspective moins sociologique qu'anthropologique. Il nous semble donc que, progressivement, le roman montre quel est le type de savoir utile par rapport au problème de la culture : ce n'est pas tant la démarche des sciences naturelles, ni même les techniques (quantitatives) importées en sociologie, qu'une anthropologie comparative et exhaustive<sup>520</sup>. Mais le plus important réside selon Musil dans le fait que cet inventaire des possibilités de vie humaine est une réponse directe au problème posé par le sens du possible. Certes, l'homme peut tout aussi bien faire preuve de cannibalisme que construire des cathédrales, mais la compréhension du fait que ce sont bien là deux possibilités humaines est ce qui permettra de remettre de l'ordre dans les possibilités humaines en général et de progresser dans les choix à venir concernant la vie que les hommes veulent mener.

---

<sup>519</sup> HSQ I, §83, p. 451. On notera pour terminer que la question de la comparaison n'est pas absente chez Neurath, bien au contraire. Cf. l'article d'Elisabeth NEMETH, « Entre Empirie et Utopie. Pour un retour à l'objet des sciences sociales », dans *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, *op. cit.*, p. 76 sq.

<sup>520</sup> C'est pour cette raison que le livre de Florence VATAN, *Robert Musil et la question anthropologique*, est aussi important. En même temps, il nous semble que l'anthropologie n'est pas seulement la perspective générale ou, comme le dit Jacques Bouveresse dans sa préface à ce livre, la « question centrale » de Musil (*op. cit.*, p. VII) : nous pensons avoir montré que Musil esquisse un programme anthropologique, en rapport avec la discipline du même nom.

Mais cela permet aussi d'introduire une approche nouvelle concernant le rapport de Musil à l'anthropologie. En effet, jusque-là, les études musiliennes ont surtout insisté sur la lecture par Musil de Lévy-Bruhl et notamment de son livre *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1910 (sur la réception de Lévy-Bruhl en Allemagne, voir la note 3 qu'y consacre Florence Vatan au début du chapitre V de son livre, p. 73-74). Seulement, cela a toujours été fait dans une perspective particulière : déterminer sur quels points Musil s'en était inspiré pour décrire ce qu'il appelle « l'autre état ». Et effectivement, on peut rapprocher les pages mystiques de la deuxième partie du roman, de certaines descriptions de Lévy-Bruhl concernant la « loi de participation » censée régir la mentalité primitive (voir chapitre V, p. 76-81). On le voit : ce qui compte alors, c'est surtout la description d'un état particulier de l'individu, y compris d'un point de vue psychologique. Dans notre perspective, l'anthropologie est liée bien davantage à la description de multiples formes de vie humaine, aux mœurs, aux pratiques, aux coutumes, aux institutions.

Terminons en indiquant qu'une comparaison plus générale pourrait sans doute être faite entre Musil, Wittgenstein et Lévy-Bruhl. Rodney NEEDHAM a en effet dédié à Wittgenstein et à Lévy-Bruhl son ouvrage intitulé *Belief, language and experience* (Oxford, Blackwell, 1972, p. 171-185 ; indication donnée par Bruno KARSENTI dans sa préface aux *Carnets* de Lévy-Bruhl, Paris, PUF, 1998, p. XXX).



## CHAPITRE 6 : L'AMOUR IMPOSSIBLE.

Le problème de la conduite de la vie est double. Il s'agit tout d'abord d'un problème qui touche l'individu, dont Ulrich fait l'expérience d'un point de vue personnel et que l'on peut formuler ainsi : « comment dois-je vivre ? ». Mais il s'agit aussi d'un problème collectif qu'Ulrich rencontre au sein de l'Action parallèle, la question étant alors : « que devons-nous faire ? ». Suivant l'ordre du roman, nous venons d'examiner la solution avancée par Ulrich au problème de la conduite collective de la vie. Dans ce dernier chapitre, nous aimerions examiner la solution qu'il trouve au problème de la conduite individuelle. Cela appelle deux remarques. Tout d'abord, il nous faudra commencer par voir pour quelles raisons, à la fin de la première partie du roman, Ulrich délaisse la question collective. Ensuite, soulignons le fait que la question individuelle l'est en deux sens : elle est individuelle au sens où elle se pose à tout individu, mais elle l'est aussi au sens où la solution apportée par Ulrich ne vaut sans doute que pour lui. Cela ne signifie pourtant pas qu'elle soit sans valeur philosophique : l'élaboration de cette réponse met en jeu un certain nombre d'analyses philosophiques fortement instructives<sup>521</sup>.

### 1. L'échec de l'Action parallèle et du Secrétariat.

Reprenons le fil du roman : au terme de la première partie du roman, l'Action parallèle n'a pas résolu son problème, n'a pas trouvé de grande idée ni même d'idée concrète quant au jubilé pour les soixante-dix ans de règne de l'Empereur<sup>522</sup>. La situation est même particulièrement problématique puisque cela entraîne une poussée des nationalismes :

Son Altesse [le comte Leinsdorf] répétait : « On peut faire d'un Empereur octogénaire un symbole de la Paix : l'idée est belle. Mais il faut lui donner un contenu politique ! En ce qui me concerne, n'est-ce pas, vous le savez, j'ai fait ce que j'ai pu : les nationalistes allemands sont furieux à cause de Wisnietzky<sup>523</sup>, prétendant qu'il est slavophile, et les Slaves sont non moins furieux, prétendant que ce fut, au ministère, un vrai loup déguisé en agneau : tout cela prouve simplement que c'est un authentique patriote, un homme au-dessus des partis, et je ne le lâcherai pas ! Mais il faut compléter cette mesure aussi rapidement que possible sur le plan culturel, que les

---

<sup>521</sup> Jean-Pierre COMETTI fait une analyse assez complète de cette direction tout à fait différente du Secrétariat de l'âme et de la précision dans son *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, *op. cit.*, p. 173-264.

<sup>522</sup> HSQ I, §116, p. 755 : « Le comte Leinsdorf, consciencieux, retint encore une fois les partants. "Eh bien ! de quoi donc sommes-nous convenus en fin de compte ?" demanda-t-il ; et, comme personne ne trouvait de réponse, il ajouta sur un ton rassurant : "Allons ! nous verrons bien ! nous verrons bien !" ».

<sup>523</sup> Le comte Leinsdorf a en effet nommé le baron Wisnietzky au poste de président du comité de la propagande, dont le devoir est de rendre populaire l'Action parallèle (cf. HSQ I, §107).

gens aient quelque chose de positif à se mettre sous la dent. Notre Enquête en vue de déterminer les desiderata des différents-milieus-de-la-population avance beaucoup trop lentement. L'Année autrichienne, l'Année universelle, c'est très bien ; mais je dirais que tout symbole doit devenir peu à peu vérité. C'est-à-dire que, tant que cela demeure à l'état de symbole, cela touche mon cœur même s'il ne le comprend pas ; mais ensuite, je vais me détourner du miroir du cœur, et j'entreprendrai autre chose, quelque chose de tout différent peut-être, qui m'aura séduit entretemps. »<sup>524</sup>

Le problème est que, d'une part, l'Action parallèle ne dispose en réalité que de slogans (« l'Empereur symbole de la paix », « l'Année autrichienne », « l'Année universelle ») mais que des slogans, ou plus simplement des expressions de ce genre, ne sont pas des idées. D'autre part, elle ne dispose pas non plus des résultats de son enquête sur les désirs de la population. Ainsi, le travail de Diotime et celui d'Ulrich échouant, l'Action parallèle est l'objet de spéculations de la part de population et surtout de la part des différentes nationalités. Ces spéculations sont renforcées par le fait que le comte Leinsdorf a nommé à la tête de la propagande (de la communication) de l'Action parallèle le baron Wisnietzky qui « avait fait partie d'un cabinet renversé par les partis allemands et passait pour avoir mené une politique sournoisement hostile à l'Allemagne »<sup>525</sup>. Ainsi, pour les partis allemands, « ces Cacaniens qui se sentaient moins attachés à leur patrie qu'à la nation allemande »<sup>526</sup>, l'Action parallèle est une menace ; mais pour les autres nationalités, on ne peut faire confiance à un tel homme, un véritable « loup dans la bergerie ».

L'Action parallèle aboutit donc au contraire de ce qu'elle cherchait à faire : réunir les peuples de l'Empire autour de leur Empereur. Musil décrit alors aux chapitres 118 et 120 les troubles et manifestations provoqués par l'Action parallèle. Il y a dans cette description d'autant plus d'ironie que l'idée d'événement finalement trouvée dans la deuxième partie du roman est la suivante : organiser un cortège costumé intitulé « *Les groupes ethniques d'Autriche et de Hongrie rendent hommage à la paix* »<sup>527</sup>. Et dans la mesure où les groupes ethniques ne voudront sans doute pas défiler, il sera nécessaire, comme l'affirme le général Stumm, de les forcer à le faire en envoyant l'armée. Ainsi, le comte Leinsdorf fait preuve d'une grande lucidité quand il dit qu'on se détourne d'un symbole au profit de son contraire : nous sommes en 1913, c'est bien l'éclatement de l'Empire et la guerre mondiale qui s'annoncent plutôt qu'un cortège rendant hommage à la paix<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> HSQ I, §116, p. 734-735.

<sup>525</sup> HSQ I, §107, p. 650.

<sup>526</sup> *Ibid.*

<sup>527</sup> HSQ II, §67, p. 655.

<sup>528</sup> Dans la deuxième partie du roman, l'Action parallèle arrive en effet à préciser sa grande idée en rapport avec la paix, ses différents membres s'accordent sur la déclaration suivante : « *Sur la déclaration de Messieurs Feuermaul et... (je n'ai pas saisi l'autre nom [dit Arnheim]), l'Action parallèle prononce la résolution suivante : Pour ses propres idées, tout homme*

Cet échec se double de celui d'Ulrich : sa proposition d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision n'est tout simplement pas retenue. Cela ne signifie pas qu'elle ne rencontre aucun écho au sein de l'Action parallèle. Au terme de la première partie du roman, au moment où Ulrich fait sa proposition, le comte Leinsdorf se range en effet à ses côtés et s'oppose à Arnheim :

« Mais enfin, tout ce que dit Monsieur de... [Ulrich] est parfaitement irréalisable ! affirma énergiquement Arnheim.

– Et pourquoi donc ? » dit le comte Leinsdorf avec une brièveté combative. [...] « Je vous le dis, Monsieur de... ne s'est peut-être pas exprimé parfaitement, mais, dans le fond, il a raison ! »<sup>529</sup>

De la même manière, à la fin des chapitres publiés de la deuxième partie du roman, il s'avère que la proposition d'Ulrich correspond à ce que désire en réalité le comte Leinsdorf. Les deux derniers chapitres publiés se terminent en effet sur une séance de l'Action parallèle dans laquelle Ulrich mentionne de nouveau son idée de Secrétariat de l'Âme et de la Précision :

Comte Leinsdorf ! dit doucement Ulrich. Vous souvenez-vous que je vous ai conseillé un jour de fonder un secrétariat général pour tous les problèmes qui requièrent autant d'âme que de précision ?

– Oui, je m'en souviens, répondit Leinsdorf. J'avais raconté la chose à Son Éminence, qui a bien ri. Elle a ajouté que vous veniez trop tard !

– Pourtant, c'est cela même que vous regrettiez tout à l'heure, Altesse ! poursuivit Ulrich. Vous remarquez que le monde a oublié aujourd'hui ce qu'il voulait hier, qu'il est la proie d'humeurs changeant sans raison suffisante, qu'il est perpétuellement agité, qu'il n'aboutit jamais à aucun résultat...<sup>530</sup>

Nous n'examinerons pas maintenant dans le détail la question de la réalisabilité d'une telle proposition utopique, nous y reviendrons dans notre troisième partie. Si l'on en reste au seul point de vue romanesque, il est clair qu'Ulrich échoue avec cette proposition. Il est vrai qu'on peut se demander si Ulrich tenait sérieusement à cette possibilité. Dans deux passages en effet, il dit lui-même qu'il s'agissait en réalité d'une plaisanterie<sup>531</sup>. Mais, d'une part, sur le moment, sa

---

*doit se laisser tuer, mais quiconque entraîne les autres à mourir pour les idées d'autrui est un criminel !*» (HSQ II, §38, p. 436). Quelques mois plus tard, la guerre est déclenchée, qui plus est dans l'Empire, par l'assassinat de l'archiduc François-Ferdinand.

<sup>529</sup> HSQ I, §116, p. 752.

<sup>530</sup> HSQ II, §37, p. 419.

<sup>531</sup> HSQ I, §121, p. 802 : « [Arnheim] Mais je n'ai jamais considéré la proposition de réorganisation de la conscience, que vous avez faite en notre présence au comte Leinsdorf, comme une simple plaisanterie ! – C'en était une, répartit brièvement Ulrich. Je ne la crois pas réalisable ». HSQ II, §10, p. 93 : « [...] j'ai proposé au comte Leinsdorf de

proposition ne ressemble pas à une plaisanterie<sup>532</sup>, et, d'autre part, il semble reconnaître qu'il « s'était toujours comporté, depuis qu'il était un homme, comme si un tel "secrétariat général" était de l'ordre du possible »<sup>533</sup>. Par conséquent, d'un point de vue romanesque, il y a bien un échec de sa proposition, quoi qu'il en soit de son degré de sérieux et de réalisabilité, échec qui s'ajoute à celui de l'Action parallèle.

## 2. Commettre un crime ?

Quelle est alors la situation d'Ulrich ? Comment réagit-il à cette tournure des événements ? On se souvient que le roman a pour arrière-fond cette décision d'Ulrich de prendre congé de sa vie, au sens où il prend congé non seulement de son métier mais aussi de tout engagement dans le monde (social, politique, culturel) dans lequel il vit. Cependant, le roman commence avec cette action du père qui oblige Ulrich à maintenir un minimum de relations avec le monde, puisqu'il trouve pour son fils une place au sein de l'Action parallèle. Dans la mesure où celle-ci est un échec, tout comme la proposition d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision, Ulrich se retrouve dans une situation problématique : « Tout à coup le dégoût l'arrêta. [...] "Je ne peux plus participer à cette vie, et je ne peux plus me révolter contre elle !" songea-t-il »<sup>534</sup>. C'est pour cette raison que naît en lui la résolution de commettre un crime :

Au même instant, sans qu'il pût comprendre pourquoi, la résolution de commettre un crime lui traversa l'esprit. Peut-être n'était-ce d'ailleurs qu'une inspiration confuse, car il ne lui rattachait aucune image précise. Il se pouvait que cela fût lié à Moosbrugger. Il aurait volontiers aidé ce fou que le destin lui avait fait si arbitrairement rencontrer, comme deux hommes vont s'asseoir un moment dans un parc sur le même banc. Mais dans ce « crime », il ne trouvait en réalité que le besoin de s'exclure, ou d'abandonner la vie que l'on mène en s'arrangeant avec les autres. Ce que l'on nomme mentalité apolitique, ou asociale, ce sentiment justifié et mérité de cent façons, ne naissait pas, n'était prouvé par rien, il était là, simplement ; Ulrich se souvenait qu'il l'avait accompagné toute sa vie, mais rarement avec une telle force.<sup>535</sup>

---

fonder un Secrétariat mondial de l'Âme et de la Précision, afin que même les gens qui ne vont pas à l'Église sachent ce qu'ils ont à faire. Bien entendu, ce n'était qu'une plaisanterie ».

<sup>532</sup> Ce sont les autres qui y voient une plaisanterie, plus précisément : qui attendent la fin de sa proposition comme on attend la fin d'une plaisanterie, le bon mot final, pour rire. Or cette fin ne vient pas : ce n'est pas une plaisanterie mais une « tentative insensée » (HSQ I, §116, p. 751).

<sup>533</sup> HSQ II, §18, p. 192.

<sup>534</sup> HSQ I, §120, p. 793. On notera que c'est là une caractéristique des criminels selon Musil : s'ils commettent un crime, cela tient à ce qu'ils sont dans une situation telle qu'ils ne peuvent ni participer à la vie ni se révolter contre elle.

<sup>535</sup> *Id.*, p. 794.

On ne doit donc pas s'attendre à ce qu'Ulrich commette un crime comme Moosbrugger en commet : ce qu'Ulrich ressent, c'est en réalité le besoin de s'exclure de cette vie dont il avait voulu prendre congé mais avec laquelle il reste lié malgré tout par l'Action parallèle. Plus radicalement, il s'agit pour lui de rompre avec l'état du monde que le Secrétariat de l'Âme et de la Précision est censé corriger. La description de son sentiment continue en effet ainsi :

On peut bien dire qu'ici-bas, jusqu'aujourd'hui, toutes les révolutions se sont faites aux dépens de l'esprit. Elles commencent par promettre aux hommes une civilisation neuve, elles balaient toutes les précédentes conquêtes de l'âme comme s'il s'agissait de biens ennemis et elles se voient dépassées par un nouveau bouleversement avant d'avoir pu atteindre le niveau précédent. C'est ainsi que ce que l'on appelle les périodes civilisées n'est rien d'autre qu'une longue série d'entreprises échouées. L'idée de se tenir à l'écart de cette série n'était pas nouvelle chez Ulrich.<sup>536</sup>

Le Secrétariat de l'Âme et de la Précision avait justement pour fonction de faire l'inventaire des possibilités de vie humaine qui ont été essayées jusque-là, pour y mettre de l'ordre, pour ne plus chercher à en finir avec les tentatives passées et enfin pour progresser, peut-être, lors des prochaines tentatives. Aucune suite n'ayant été donnée à sa proposition de créer un tel secrétariat, Ulrich désire se tenir à l'écart non seulement de cette série d'essais que sont les formes sociales et les cultures, mais aussi de l'essai en cours, la société et la culture dans laquelle il vit. C'est pour cette raison qu'il pense à Moosbrugger, l'assassin fou, comme à l'image du désordre et du non-sens faisant irruption dans l'ordre social :

Il n'éteuffait aucun instinct et ne pouvait s'empêcher de constater ainsi que l'image d'un assassin ne lui paraissait pas plus étrange que toutes les autres, qui toutes ressemblaient à ses propres photographies de jadis : d'une part ce qui était devenu sens, et d'autre part le jaillissement du non-sens ! Le surgissement d'une métaphore de l'ordre : voilà ce que Moosbrugger était pour lui ! Ulrich dit, brusquement : « Tout ça... » avec le geste d'écarter quelque chose du dos de la main.<sup>537</sup>

Moosbrugger est l'irruption du désordre au sein de l'ordre, au sein de ce qui est devenu l'ordre, un ordre parmi d'autres possibles. Ainsi, la résolution de commettre un crime signifie pour Ulrich la volonté d'en finir à la fois avec la multiplication anarchique des possibilités de vie humaine et avec ce qui passe pour la seule possibilité de vie humaine, l'ordre social en vigueur. C'est en ce sens qu'avec ce crime, il s'agit pour lui de tenter l'impossible, c'est-à-dire de mener

---

<sup>536</sup> *Id.*, p. 794-795.

<sup>537</sup> HSQ I, §122, p. 819-820.

une vie qui ne soit ni une vie conforme à l'ordre social, à la possibilité en cours, ni simplement une autre possibilité s'ajoutant aux autres possibilités de vie. Ulrich désire mener une vie qui échapperait vraiment à l'ordre social et à l'ordre humain, une vie en rupture avec le monde. L'alternative qui s'offre à lui est la suivante : « Ulrich sentit qu'il lui fallait enfin se décider : ou bien vivre comme tout le monde pour un but accessible, ou bien prendre ces "impossibilités" au sérieux »<sup>538</sup>.

Alors même qu'Ulrich est doué du sens du possible, de cette capacité à penser tout ce qui pourrait être aussi bien, il en vient à prendre l'impossible au sérieux. D'un point de vue philosophique, c'est donc cette prise au sérieux de l'impossible qui nous intéressera : que signifie prendre au sérieux l'impossible ? C'est-à-dire : en quel sens peut-on s'exclure des possibilités de vie humaine ?

### **3. La mort du père et le retour de la sœur : la rupture avec le monde.**

Deux faits romanesques essentiels viennent changer les données du problème. Dans le tout dernier chapitre de la première partie du roman, Ulrich apprend tout d'abord la mort de son père grâce à une dépêche rédigée à l'avance par celui-ci. Ce qui est important dans notre perspective, c'est la manière dont Ulrich réagit à cette nouvelle, puisqu'elle est en rapport avec l'alternative que nous venons de mentionner, vivre comme tout le monde ou prendre l'impossible au sérieux :

Relisant une seconde fois ce texte, grotesque dans son étrangeté, il se dit : « Me voilà dorénavant seul au monde ! » Dans sa pensée, ces mots n'avaient pas exactement leur sens littéral, qui eût mal convenu à des rapports désormais pour toujours interrompus. Il se sentait plutôt, avec étonnement, monter, comme si le câble d'une ancre s'était rompu, ou devenir définitivement étranger dans un monde auquel il était encore relié par son père.<sup>539</sup>

Avec la mort de son père, il n'en va pas seulement de la fin de leur rapport, le rapport à son père est loin d'être le plus important. En réalité, son père était surtout son dernier lien avec le monde : c'est son père qui l'avait rattaché au monde par le biais de cette fonction au sein de l'Action parallèle, alors qu'il cherchait à prendre congé de sa vie. La mort de son père est donc la disparition de son lien avec le monde.

---

<sup>538</sup> *Id.*, p. 820.

<sup>539</sup> HSQ I, §123, p. 822.



Pour mettre en évidence ce point, rappelons ce que nous avons développé au début de notre deuxième partie. Ulrich n'a pas de lien particulier avec son pays : il pense qu'il n'y a pas de raisons particulières de le tenir pour supérieur aux autres et qu'il pourrait tout aussi bien vivre dans un autre pays. Nous avons souligné notamment le rôle des demi-victoires militaires qui ont toujours été en réalité des demi-défaites pour l'Empire, obligé malgré ses victoires de se séparer de certains territoires. Ensuite, Ulrich n'a pas de lien particulier avec sa société : il pense que l'ordre social n'est pas particulièrement justifié et qu'il pourrait tout aussi bien être autre. Cela est dû notamment à l'absence de carriérisme d'Ulrich et surtout à l'abandon de son métier : plus rien ne le relie alors à l'ordre social. Mais ce que montre la mort de son père, c'est qu'Ulrich restait lié malgré tout à cet ordre social au moins par sa fonction au sein de l'Action parallèle.

Ce que le roman met donc en évidence, d'abord, ce sont les différentes institutions par lesquelles un individu est lié à la réalité sociale, politique ou culturelle : l'armée, le métier, la famille. C'est par ce type de liens qu'un individu tient à une société et à une culture, et Ulrich appartient à ce type d'homme qui devient indifférent, étranger à la réalité au fur et à mesure que ses liens avec elle lui semblent non justifiés ou disparaissent pour certains. Ensuite, ce que le roman met en évidence, c'est le sens des termes « réalité » et « monde » dans la perspective de la conduite de la vie : il s'agit de la société et de la culture dans laquelle on vit. Il ne s'agit pas de distinguer de la « vraie » réalité une réalité « seulement » sociale ou culturelle, comme si Ulrich ne devenait pas vraiment étranger à la réalité mais seulement à la réalité sociale et culturelle : dans une perspective pratique, la société est le monde.

La mort du père introduit surtout un changement important dans la position du problème de la conduite de la vie. Jusque-là, Ulrich a cherché la solution au problème de la conduite de la vie dans la modification de son rapport au monde : en imaginant adopter une conduite expérimentale, hypothétique ou encore essayiste à l'égard de la réalité, ou en imaginant développer un savoir qui rendrait possible une action collective. Mais avec la mort du père, c'est une autre perspective qui s'ouvre à lui puisque le monde n'existe plus :

On aurait pu dire aussi que sa solitude (condition qui ne se trouvait pas seulement en lui, mais aussi bien autour de lui, unissant ainsi des deux parts), on aurait pu dire, donc, et il le sentait lui-même, que cette solitude devenait toujours plus dense ou toujours plus grande. Elle franchissait les murs, elle gagnait la ville, sans réellement s'étendre, elle gagnait le monde. « Quel monde ? pensa-t-il. Il n'y a pas de monde ! » Il lui semblait que cette notion n'avait plus aucun sens.<sup>540</sup>

---

<sup>540</sup> HSQ I, §123, p. 833.

Comment comprendre qu'il n'y ait plus de monde ? Dire qu'il ne faut pas prendre cette affirmation au pied de la lettre reviendrait à dire qu'il s'agit d'une métaphore, mais s'agit-il seulement d'une métaphore ? Il nous semble que ce n'est pas le cas, que le monde n'existe vraiment plus pour Ulrich, ce qui signifie que la réalité sociale, politique, culturelle, n'a plus aucune importance pour lui, ce qui n'était pas encore tout à fait le cas dans toute la première partie du roman. Là encore, le roman nous permet de comprendre ce que peut signifier la disparition du monde dans une perspective pratique, celle de la conduite de la vie – nous y reviendrons par la suite.

Le deuxième fait romanesque essentiel est la rencontre d'Ulrich avec sa sœur : Agathe Hagauer, du nom de son mari. Le lecteur en connaît l'existence depuis le début du roman, la fin de l'introduction, puisque le père d'Ulrich en parle brièvement à la fin de la lettre qu'il envoie à ce dernier et où il lui demande de rendre visite au comte Leinsdorf et à Diotime pour obtenir une place au sein de l'Action parallèle. Rien ne laisse alors présager qu'elle aurait une telle importance dans la deuxième partie du roman :

« De ta sœur, je sais seulement qu'elle est en bonne santé ; elle a pour mari un excellent homme, très capable, mais elle ne voudra jamais avouer qu'elle est satisfaite de son sort et qu'elle y a trouvé le bonheur. »<sup>541</sup>

En réalité, elle n'est pas du tout satisfaite de son sort : « “Je ne retournerai plus chez Hagauer !” dit Agathe une fois pour toutes. On aurait presque pu croire que cette phrase était aussi pour le mort »<sup>542</sup>. En un sens, cette phrase est en effet adressée au père : Agathe avoue quelques minutes plus tard que c'est sur sa décision qu'elle s'était mariée avec Hagauer<sup>543</sup>. La mort du père est donc une libération autant pour elle que pour Ulrich : elle libère Ulrich de l'Action parallèle et elle libère Agathe de son mari. Mais l'important est que la symétrie des situations ne s'arrête pas là. De la même manière que la mentalité apolitique ou asociale a toujours accompagné Ulrich dans sa vie, Agathe s'est toujours sentie prête à renoncer au monde :

Néanmoins, chez Agathe, l'idée de renoncer à la vie était tout autre chose qu'un jeu. Elle jugeait profondément croyable qu'à une mobilité si décevante dût succéder un état dont la tranquillité délicieuse prenait dans son imagination, sans qu'elle le voulût, une sorte de densité physique. Si elle l'éprouvait ainsi, c'est qu'elle se passait fort bien de l'intéressante illusion d'un monde à

---

<sup>541</sup> HSQ I, §20, p. 100.

<sup>542</sup> HSQ II, §2, p. 17.

<sup>543</sup> *Id.*, p. 23.

améliorer, qu'elle se sentait toujours prête à résigner sa participation à ce monde, dans la mesure où cela pourrait se faire agréablement.<sup>544</sup>

Ulrich et Agathe se retrouvent dans cette renonciation au monde, contrariée un temps par leur père. Ainsi, cet épisode de la mort du père indique la voie pour Ulrich d'une solution au problème de la conduite de la vie : il lui faut, en compagnie d'Agathe, renoncer au monde.

#### 4. Des individus-hors-du-monde.

Pour comprendre la signification de cette renonciation au monde et son assimilation à l'impossible, on peut rapporter le personnage d'Ulrich, et plus largement la situation d'Ulrich et d'Agathe, à certaines catégories de la sociologie des religions définies par Max Weber puis reprises en partie par Louis Dumont. Comme le rappelle Vincent Descombes<sup>545</sup>, Max Weber a cherché à définir des types d'individus au sein des religions du salut individuel, c'est-à-dire au sein des pratiques individuelles de salut<sup>546</sup>. Pour ce faire, il pose deux critères : premièrement, l'attitude envers les biens et les fins de ce monde peut être active (ascétisme) ou contemplative (mysticisme) ; deuxièmement, elle peut requérir une retraite, une orientation extra-mondaine, ou bien s'accommoder d'une présence dans le monde, être mondaine. Si l'on combine les deux critères, cela donne donc quatre possibilités :

[...] *l'ascétisme hors du monde* du moine, *l'ascétisme dans le monde* du serviteur de Dieu qui accomplit sa mission (*Beruf*) là où il est appelé à le faire, le *mysticisme hors du monde* du contemplatif, enfin le *mysticisme dans le monde*.<sup>547</sup>

Alors que Max Weber insiste sur la différence entre les deux types d'ascétisme et surtout sur le passage de l'ascétisme hors du monde à l'ascétisme dans le monde, accompli par la

---

<sup>544</sup> HSQ II, §21, p. 227. Le chapitre est intitulé de manière significative : « Jette tout ce qui tu possèdes au feu, jusqu'à tes souliers ».

<sup>545</sup> Vincent DESCOMBES, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, §XXXIII, p. 274 sq.

<sup>546</sup> Cf. Max WEBER, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006, p. 315-389. Le nom de Max Weber apparaît seulement par deux fois dans les *Journaux*, mais la première occurrence se trouve dans un cahier qui date de la fin de la guerre, dans un passage où Musil décrit Neurath : « *Neurath*. Le genre destrier de la chaire. Mais doué d'une énergie explosive. Les ..., après leur banqueroute intellectuelle, nous ont invités, Max Weber et moi, pour leur dire à quoi ils pourraient croire. Je n'ai pu leur venir en aide : cela en dit long sur la situation du professorat en Allemagne. / Tient un agenda bourré d'observations énergiques. Toute affaire réglée y est soigneusement biffée. Semble, en pensées, toujours ailleurs. Tire soudain de sa poche quelque gâterie : avec mes hommages à Mme votre épouse ; bien que nous fussions encore avec elle un quart d'heure avant. / Actuellement, se démène beaucoup, noue des relations dans toutes les directions » (J I, cahier 9, p. 524). Peut-être pourrait-on dire que la première partie du roman est d'esprit « neurathien », alors que la deuxième partie relève de ce que décrit Max Weber ?

<sup>547</sup> Vincent DESCOMBES, *Le complément de sujet*, op. cit., p. 275.

Réforme protestante, Louis Dumont met davantage l'accent sur la distinction entre l'orientation mondaine et l'orientation extra-mondaine en parlant d'individu-hors-du-monde<sup>548</sup>.

Qu'en est-il d'Ulrich et d'Agathe ? Tout d'abord, Ulrich et Agathe sont des individus-hors-du-monde au sens de Dumont, c'est-à-dire au sens où ils renoncent au monde. Comment comprendre cela ? On pourrait objecter en effet qu'ils ne sortent pas réellement de la société, de la même manière qu'ascètes et mystiques hors du monde ne sortent pas réellement de la société. Dumont mentionne cette objection et lui répond ainsi :

On a fait l'objection suivante : le renonçant quitte sa place dans la société, il meurt symboliquement au monde, c'est entendu. Mais il vit d'aumônes, et il prêche les hommes-dans-le-monde. *Ergo*, il n'échapperait pas dans le fait à la complémentarité, il ne sortirait pas *réellement* de la société, comment dès lors pourrait-il développer une pensée indépendante, une pensée d'individu ? La réponse est simple : il faut simplement constater le fait, même s'il signifie qu'ici ce que les acteurs se figurent est plus important que ce que l'observateur extérieur décrit comme se passant réellement, les représentations plus importantes que le comportement. Du reste l'objection repose sur un malentendu : quitter la société c'est renoncer au rôle concret qu'elle attribue à l'homme (comme membre de telle caste, père de famille, etc.) et assumer vis-à-vis d'elle un rôle universel dont elle n'a pas l'équivalent, ce n'est pas cesser d'avoir aucune relation de fait avec ses membres. Naturellement, pour le sociologue le renonçant est *dans* la société en ce sens qu'elle aménage ses relations à lui aussi, mais le renonçant est un homme qui quitte son rôle social pour prendre un rôle à la fois universel et personnel ; tel est le fait crucial, subjectif et objectif.<sup>549</sup>

Louis Dumont oppose deux arguments à l'objection qu'en réalité, ce type d'individus ne sortirait pas réellement de la société. Tout d'abord, ce que les acteurs de la société disent des individus-hors-du-monde prime sur ce que l'observateur décrit : l'observateur doit accepter ce que les acteurs disent, c'est cela qui fixe la signification d'une telle pratique. Ensuite, il y a justement un malentendu sur ce que signifie « quitter la société » : cela ne signifie pas ne plus avoir aucune relation avec les membres de la société, mais renoncer aux rôles qu'elle attribue à l'individu.

Or, comme on l'a vu, c'est très précisément ce que font Agathe et Ulrich : Agathe renonce à son statut de femme d'Hagauer (qui lui avait été imposé par son père), Ulrich renonce à son rôle de patriote et à sa fonction d'universitaire ainsi qu'à celle de secrétaire de l'Action

---

<sup>548</sup> Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, chapitre IX, §92, p. 235. Bien évidemment, cela n'empêche pas Louis Dumont de traiter du passage auquel Max Weber s'est intéressé (cf. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, I, 1 : « De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde », p. 33-81).

<sup>549</sup> *Id.*, p. 235-236.

parallèle<sup>550</sup>. Ulrich et Agathe se retirent et c'est cette retraite qui est décrite dans la deuxième partie du roman, notamment dans les chapitres non publiés qui suivent la description de la dernière séance de l'Action parallèle à laquelle ils prennent part : « Dans la période qui suivit, ils se retirèrent de la vie mondaine et surprirent beaucoup leurs connaissances en disparaissant, sous prétexte de voyage »<sup>551</sup>. On comprend alors la réaction de leurs connaissances et notamment du général Stumm quand il arrive enfin à les voir chez eux :

« Je serai illustre rien que de vous avoir vue ! Tout le monde demande quelle catastrophe a englouti les inséparables, tout le monde vous réclame, et je suis en quelque sorte délégué par la société, que dis-je ? par la patrie, pour découvrir la raison de votre disparition ! »<sup>552</sup>

Ulrich et Agathe se sont retirés de la société, de la patrie, mais celle-ci les réclame. On objectera que le chapitre dont nous venons de tirer ce passage est intitulé « Promenades dans la foule », que ce qui est décrit, c'est le fait qu'ils se mêlent à la foule anonyme. Mais, d'une part, cela n'empêche pas qu'ils ont renoncé aux rôles que la société leur a attribués. L'anonymat de la foule est même censé favoriser le détachement de l'individu à l'égard de ses rôles sociaux : il n'est plus qu'un individu parmi d'autres, un exemplaire de l'homme moyen. D'autre part, Ulrich et Agathe vont de plus en plus s'isoler de la société. Dans un premier temps, ils vont s'isoler dans la maison d'Ulrich. Ce sont les chapitres non publiés regroupés sous le titre « Édition spéciale pour d'une grille de jardin » qui se déroulent dans le jardin de la maison d'Ulrich. Ce qui est intéressant, c'est qu'à leurs yeux, cette grille est un symbole : « elle séparait et unissait »<sup>553</sup>. Elle est le symbole de leur situation puisqu'ils sont à la fois dans le monde et séparés du monde. Ensuite, Musil avait projeté que, dans un deuxième temps, ils partent en voyage, un « voyage au paradis »<sup>554</sup>. Là encore, il faut prendre cette expression au sérieux : il s'agit d'un voyage loin de leur vie où ils font des expériences mystiques.

---

<sup>550</sup> Il y aurait un autre élément du roman dont on pourrait faire une analyse anthropologique à peu près dans les mêmes termes : un autre groupe de personnes cherche à renoncer au monde, c'est la secte d'antisémites à laquelle Gerda appartient. Or, selon Dumont, la secte est aussi une forme de renoncement : « Il est commode d'appeler "sectes", sans préjuger de leur similitude avec ce que l'on appelle ainsi dans le domaine chrétien, des groupements religieux indiens qui se caractérisent aisément à partir du renoncement. La secte indienne est un groupement religieux constitué essentiellement par les renonçants adeptes d'une même discipline de salut, et secondairement par leurs sympathisants laïcs dont chacun peut avoir un des renonçants pour maître spirituel ou *guru* » (Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, §93, p. 238). On pourrait objecter que les groupuscules d'antisémites n'ont rien à voir avec cela, qu'il s'agit surtout d'un phénomène politique dans un contexte historique particulier, etc. Mais ce que Musil tente de montrer avec la description de cette secte, c'est justement toute sa dimension religieuse voire mystique.

<sup>551</sup> HSQ II, §47, p. 506.

<sup>552</sup> HSQ II, §67, p. 648.

<sup>553</sup> HSQ II, §57, p. 584.

<sup>554</sup> HSQ II, §94, p. 870-895.

Ulrich et Agathe sont donc bien des individus-hors-du-monde au sens de Dumont, mais, il faut revenir à la distinction opérée par Max Weber entre ascétisme et mysticisme<sup>555</sup>. Il y a en effet deux manières possibles d'être des individus-hors-du-monde. Quoique détaché du monde, on peut être actif, c'est l'ascétisme (celui des moines par exemple), mais on peut aussi être passif, refuser l'action au profit de la contemplation, et c'est le mysticisme. Ulrich et Agathe rentrent dans cette dernière catégorie. La vie qu'il décide de mener ensemble est en effet fondée avant tout sur un refus d'agir. Cela se voit notamment dans leur discussion à propos de la morale du deuxième pas. D'un côté, comme nous l'avons vu, le problème est qu'il manque une méthode pour organiser l'ensemble de ces pas. Mais, d'un autre côté, Ulrich suggère qu'on peut aussi ne pas faire de deuxième pas, arrêter d'agir : « Notre époque ruisselle suffisamment d'énergie. On ne veut plus voir que des actes, et nulle pensée »<sup>556</sup>. L'envers de ce refus de l'action est alors la contemplation. La discussion sur la morale du deuxième pas se transforme en « conversations sacrées »<sup>557</sup> où est examiné l'état contemplatif des mystiques :

Dans la suite, il y eut toujours sur la table un grand nombre de livres, certains qu'Ulrich avait apportés avec lui et d'autres qu'il avait achetés ensuite. Tantôt il improvisait, tantôt, pour donner quelques preuves ou rendre une déclaration mot à mot, il les ouvrait à l'un des nombreux passages qu'il avait marqués d'un signet. C'était pour la plupart des autobiographies, des confessions de mystiques qu'il avait devant lui, ou des études scientifiques à leur propos.<sup>558</sup>

Nous passerons, au moins pour l'instant, sur le détail des descriptions phénoménologiques de cet état contemplatif et sur ce qu'Ulrich compte précisément en tirer. Son idée est qu'il faudrait faire le tri dans ces écrits entre ce qui relève d'une description authentique de cet état et une description qui retrouve les termes les plus conventionnels<sup>559</sup>. Donnons seulement un exemple de description de cet état :

---

<sup>555</sup> Sur le mysticisme, voir notamment Max WEBER, *Sociologie de la religion*, *op. cit.*, p. 338-351.

<sup>556</sup> HSQ II, §10, p. 92.

<sup>557</sup> HSQ II, §11 et 12.

<sup>558</sup> HSQ II, §12, p. 106. Musil se serait notamment aidé des textes mystiques rassemblés par Martin BUBER dans *Ekstatische Konfessionen* (Jena, Eugen Diederichs, 1909).

<sup>559</sup> Ainsi : « Mais ce que ces âmes pieuses racontent des aventures de leur âme, poursuit-il tandis qu'à l'amertume de ses paroles se mêlaient l'objectivité et aussi l'admiration, est écrit parfois avec la vigueur et la brutale conviction d'une analyse stendhalienne. Mais cela, il est vrai (précisa-t-il en guise de restriction), ne dure aussi longtemps qu'ils s'en tiennent strictement aux phénomènes et que ne s'y mêle pas leur jugement : celui-ci étant altéré par la flatteuse conviction d'avoir été élus par Dieu pour Le connaître sans intermédiaires. Dès cet instant, bien sûr, cessant d'évoquer ces perceptions difficiles à décrire dans lesquelles il n'y a substantifs ni transitifs, ils retrouvent les phrases avec sujet et objet, parce qu'ils voient en leur âme et en leur Dieu les deux montants de la porte entre lesquels va surgir la merveille. [...] On ne regrettera jamais assez que les maîtres des sciences exactes n'aient pas de vision ! » (*id.*, p. 108).

Je dirais, poursuit Ulrich avec animation, que c'est comme quand on laisse le regard errer sur une grande étendue d'eau miroitante : tout est si lumineux que l'œil ne croit saisir que de l'obscurité, et sur la rive, de l'autre côté, les choses paraissent n'être plus sur terre, mais flotter dans l'air avec une netteté exceptionnelle et subtile, presque douloureuse, presque troublante. On s'exalte et on sombre à la fois dans cette impression. On est lié à tout et on ne peut rien approcher. Tu es de ce côté-ci, le monde de ce côté-là [...] <sup>560</sup>

Ce qui nous importe dans notre perspective, c'est moins la justesse de cette description phénoménologique que ce qu'elle met en évidence du rapport entre l'individu et le monde. Renoncer au monde, c'est-à-dire renoncer à participer à sa société, son pays, sa culture, ce n'est pas être actif ailleurs, comme c'est le cas pour l'ascète-hors-du-monde, le moine dans son abbaye, mais, pour le mystique-hors-du-monde, transformer son rapport au monde en un état contemplatif. Selon Ulrich, c'est même accéder à un autre monde, non pas à un monde distinct du monde ordinaire, mais à ce qui n'apparaît qu'au mystique, uniquement dans l'état dans lequel il se trouve.

Nous concluons qu'en choisissant la voie du mysticisme avec Agathe, Ulrich est aux antipodes de ce qu'il a tenté jusque-là. Au chapitre 12 de la deuxième partie du roman, il termine sa profession de foi en disant :

Mais je crois que les hommes, dans quelques temps, seront les uns très intelligents, les autres des mystiques. Il se peut que notre morale dès aujourd'hui se divise en ces deux composantes. Je pourrais dire aussi : les mathématiques et la mystique. L'amélioration pratique et l'aventure inconnue ! <sup>561</sup>

Dans la première partie du roman, Ulrich est ce mathématicien qui vise l'amélioration pratique, en proposant notamment un Secrétariat de l'Âme et de la Précision qui permettrait de résoudre le problème de la culture, du désordre du monde humain. Cette proposition échouant, il choisit, dans la deuxième partie du roman, la voie d'une mystique détachée du monde humain.

## **5. Un détachement dans l'ordre des choses.**

La vie qu'Ulrich et Agathe veulent mener est-elle possible ? La question que nous posons n'est pas : le mysticisme est-il possible ? Mais : eu égard à leur situation et à la manière

---

<sup>560</sup> HSQ II, §11, p. 104.

<sup>561</sup> HSQ II, §12, p. 128.

dont ils conçoivent cette vie, celle-ci est-elle possible ? Comment peuvent-ils envisager une vie qui est dite par ailleurs impossible et qu'ils disent eux-mêmes parfois « impossible » ?

On pourrait très bien souligner le fait que l'individu-hors-du-monde, tel que Louis Dumont l'analyse, renonce aux rôles que lui attribue la société, mais est malgré tout une institution de cette société. Comme l'analyse Vincent Descombes :

L'homme est un animal social jusque dans ses pratiques de désocialisation : toute chose (et donc aussi la décision de se retirer du monde) doit prendre une place ou une autre dans un espace qui est celui de la société. Le monachisme, l'érémisme, le cénobitisme sont aussi des phénomènes sociaux pour autant que la société les reconnaît et leur assigne un rang et une valeur dans sa représentation des choses. Du reste, l'institution du renoncement donne naissance à des formes originales d'organisation : l'ordre monastique, la secte, ou encore l'affiliation des laïcs par le biais des pratiques de dévotion.<sup>562</sup>

Autrement dit, les pratiques du salut individuel sont des possibilités autorisées par la société ou la culture à laquelle l'individu appartient. L'ascétisme dans le monde peut prendre la forme de l'action du protestant, l'ascétisme hors du monde celle de la vie monacale, le mysticisme dans le monde peut prendre la forme de la littérature<sup>563</sup>. Mais qu'en est-il du mysticisme hors du monde ? Est-ce une possibilité offerte par la culture dans laquelle vivent Ulrich et Agathe ? Le mysticisme en lui-même est bien une possibilité : il y a des mystiques, ce qui signifie qu'il y a une place et une valeur dans notre culture pour ce que nous désignons par ce terme. Le mysticisme est bien une possibilité de vie humaine.

Mais en est-ce encore une ? La tendance de fond n'est-elle pas plutôt l'importance accrue de l'ascétisme, qui plus est de l'ascétisme dans le monde, plutôt que d'un mysticisme hors du monde ? On soulignera tout d'abord le fort intérêt de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle pour le

---

<sup>562</sup> Vincent DESCOMBES, *Le complément de sujet*, op. cit., p. 277-278.

<sup>563</sup> C'est ainsi que Vincent Descombes comprend *La recherche du temps perdu* : « Or, que nous dit Proust ? Qu'il faut renoncer au monde si l'on veut avoir les joies de l'Art. Cette décision de se détacher du monde, si elle correspond bien à une certaine ascèse, ne le conduit pourtant pas chez les Trappistes. Le narrateur éprouve qu'il est sauvé dans ce monde même où il a failli se perdre. On pense ici au mot de Claudel parlant (sévèrement) de Joyce et de Proust comme de deux "anachorètes littéraires" (*Œuvres en prose*, p. 1486). L'anachorète littéraire s'enferme dans sa chambre, mais c'est pour y écrire fiévreusement des milliers de pages où il n'est question que du monde dont il paraissait s'être détaché. Le narrateur de la *Recherche* figure un artiste qui renonce au monde *dans le monde*. Il renonce au monde de l'individualisme ascétique pour mieux s'accomplir dans le monde de l'individualisme mystique. Il renonce à un monde dans lequel les individus s'efforcent, en vain selon lui, de se réaliser comme individus autonomes par l'action. En même temps, il s'établit joyeusement dans un monde qui permet la réalisation de soi par l'impression. *L'art moderne*, tel que Proust nous le donne à penser à travers ses personnages d'artiste, principalement Elstir et le narrateur, apparaît comme la voie mystique d'une individualisation de soi dans le monde » (Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman*, op. cit., p. 320).



mysticisme<sup>564</sup>. Mais cela ne suffit pas, nous semble-t-il, pour en faire une possibilité réelle de la société. Il faut bien plutôt que le mysticisme existe sous la forme d'une pratique reconnue. Or il y a bien des institutions qui se chargent de déterminer ce qui relève du mysticisme et ce qui n'en relève pas : les institutions religieuses. Tout comme l'héroïsme, la sainteté, y compris celle qui prend une forme mystique, relève d'une institution particulière :

Il est exclu qu'on puisse se demander : *Suis-je un héros* ? De même, il n'y a pas lieu de se demander : *Suis-je un saint* ? Ce n'est pas à moi d'en décider, et à y regarder de plus près, cela ne me regarde pas. (Pourtant, ce sont bien des idéaux d'une grandeur humaine, car il n'est pas insensé de chercher à faire preuve d'héroïsme, ou d'essayer de mener une vie sainte.)

En revanche, la question : *Suis-je un génie* ? est assurément comique, certainement déplacée et inconvenante, toujours inavouable. Pourtant, elle est loin d'être saugrenue. Tout à l'heure, il ne m'appartenait pas de poser la question, puisque c'était, dans le premier cas, à une Patrie reconnaissante de répondre, dans le second cas, à une Église.<sup>565</sup>

Ce n'est pas à l'individu de dire, ou même simplement de se demander, s'il est un héros ou un saint, mais aux institutions concernées : la Patrie et l'Église – et ce, quand bien même il peut essayer de faire preuve d'héroïsme ou de sainteté. La conséquence, c'est que le mysticisme est une pratique reconnue qui donne lieu à un examen par certaines institutions. Ainsi, même si le mysticisme est fondé sur le renoncement aux rôles sociaux, il est une pratique de certaines sociétés.

Mais est-ce dans cette perspective qu'Ulrich et Agathe s'engagent dans la voie mystique ? En réalité, la vie mystique qu'ils envisagent est aussi en rupture avec la pratique du même nom reconnue par une institution particulière et plus généralement par leur culture. Autrement dit, il faut prendre au sérieux la volonté d'Ulrich de se mettre à l'écart des possibilités de vie humaine essayées jusque-là. Le mysticisme hors du monde reste une de ces possibilités, bien qu'elle soit très particulière par rapport aux possibilités ordinaires et même par rapport aux autres pratiques de salut individuel.

Il est vrai que le mysticisme et la sainteté rompent avec les valeurs ordinaires et même avec certaines valeurs religieuses. Ulrich et Agathe sont d'ailleurs sensibles à cet aspect de la

---

<sup>564</sup> C'est là un phénomène général notamment en Allemagne, en France, mais aussi dans les pays anglo-saxons, et il prend la forme d'études de genres assez différents : la sociologie, l'ethnologie, la psychologie, la philosophie. Pour ne citer que quelques noms : Max Weber avec sa partition des religions du salut individuel, Martin Buber avec son anthologie de textes mystiques, Lucien Lévy-Bruhl avec sa notion de participation mystique (cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie), Bergson à la fin des *Deux sources de la morale et de la religion* (Paris, PUF, 1932, chapitre IV), ou encore William James dans *The Varieties of religious Experience : A Study of human Nature* (New York and London, Longmans, Greens & Co, 1902).

<sup>565</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 664.

sainteté et du mysticisme : « [Agathe] Mais tu dis aussi : les vertus de la société sont des vices pour le saint ! – [Ulrich] Mais je n'ai pas dit que les vices de la société fussent des vertus pour le saint ! »<sup>566</sup>. La sainteté est un renversement des valeurs ordinaires au profit de valeurs supérieures, ce qui signifie que les vices de la société restent ce qu'ils sont mais que ses vertus sont dépassées au profit de vertus supérieures. De la même manière, on trouve dans ces pages une critique des valeurs développées au sein des institutions religieuses. Agathe a pu en faire l'expérience puisqu'elle a été élevée dans une institution religieuse et Ulrich explique ainsi le goût qu'elle avoue pour la critique de ces institutions :

– Sais-tu ce que cela démontre ? s'écria Ulrich. Tout simplement, que le pouvoir de faire le Bien qui doit loger en nous d'une manière ou d'une autre, ronge les parois dès qu'on essaie de l'enfermer dans une forme rigide et, par le trou ainsi ménagé, vole aussitôt vers le Mal ! Cela me rappelle l'époque où j'étais officier, défendant avec mes camarades le Trône et l'Autel : de ma vie, je n'ai entendu parler de ces deux pouvoirs aussi librement ! Les sentiments ne supportent pas d'être attachés, mais surtout certains d'entre eux. Je suis persuadé que vos braves éducatrices croyaient tout ce qu'elles vous prêchaient : mais la foi ne doit pas être vieille d'une seule heure ! Tout est là !<sup>567</sup>

Le goût de la critique ne fait qu'exprimer le désir de valeurs supérieures à celles qui sont inculquées dans ce genre d'institutions religieuses<sup>568</sup>. De manière plus générale, la sainteté joue la foi vivante contre les vertus sclérosées de l'institution religieuse.

En même temps, c'est bien la fonction du saint ou du mystique que de refuser les valeurs sociales et religieuses ordinaires, c'est-à-dire que ce détachement à l'égard des valeurs ordinaires au profit de valeurs supérieures est prévu par la société et l'institution religieuse :

L'idée neuve et féconde de Louis Dumont est que le renonçant, qui fait retraite hors de la société holiste, et en ce sens la « refuse » ou la « nie », est un individu comme nous, à cette différence près qu'il n'est pas révolutionnaire : il laisse en place cette société dont il se retire, il ne

---

<sup>566</sup> HSQ II, §10, p. 96. La première formule est tirée de Ralph Waldo EMERSON, « Circles », dans *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 411.

<sup>567</sup> HSQ II, §11, p. 109.

<sup>568</sup> On pourrait développer ce point en faisant appel à la distinction essentielle qu'on trouve au chapitre 18 de la deuxième partie du roman entre être bon de la mauvaise manière (ce qui est le cas des sœurs) et être mauvais de la bonne manière (ce qui est le cas d'Agathe). Les sœurs sont bonnes de la mauvaise manière au sens où elles ne font que mettre en œuvre des valeurs ordinaires, alors qu'Agathe est mauvaise de la bonne manière, en ayant en vue des valeurs supérieures.

cherche pas à la reconstruire. Qui plus est, cette société lui assigne une place, c'est-à-dire que cette conduite possède une signification sociale reconnue.<sup>569</sup>

La voie mystique n'est donc pas encore cette rupture totale avec le monde humain dont rêvent Ulrich et Agathe. Il faut quelque chose de plus pour tenter l'impossible, c'est-à-dire rompre absolument et définitivement avec le monde humain, pour mener une vie qui ne soit pas prévue jusque dans sa contestation de la vie ordinaire.

## 6. Le non-sens.

Il y a un premier élément qui fait que ce qui est tenté par Ulrich et Agathe est impossible, au sens où cela n'est pas une possibilité prévue dans l'ordre des choses. C'est le fait qu'ils s'engagent dans la voie de la mystique tout en n'étant absolument pas croyants :

Ulrich et Agathe étaient tombés sur un chemin qui évoquait souvent les préoccupations des possédés de Dieu, mais ils le suivaient sans être pieux, sans croire ni à Dieu ni à l'âme, même pas à un Au-delà ou à un Recommencement ; ils étaient tombés sur ce chemin en hommes de ce monde, et ils le suivaient en tant que tels : tout l'intérêt de l'aventure était là. Ulrich, encore tout occupé de ses livres et des problèmes qu'ils lui posaient lorsqu'Agathe reprit la parole, n'en avait pas pour autant oublié un instant la conversation qui s'était arrêtée à l'hostilité de sa sœur pour la piété des nonnes et à son propre souhait de « visions exactes ». Il repartit aussitôt : « Il n'est aucun besoin d'être un saint pour faire une expérience analogue ! ».<sup>570</sup>

L'expression « en hommes de ce monde » peut surprendre : comment l'accorder avec l'idée d'un renoncement au monde ? Il nous semble justement que c'est là un aspect de l'impossibilité où ils se trouvent. D'un côté, Ulrich et Agathe renoncent au monde, c'est-à-dire à leur rôle dans leur société, mais, d'un autre côté, ils ne deviennent pas pour autant des moines ou des mystiques. Ils sont à la fois des individus qui ne sont plus de ce monde (par démarcation avec ceux qui participent de la vie sociale et politique) et des individus qui sont de ce monde (par démarcation avec ceux qui s'en sont retirés, les moines et les mystiques). On le voit, la description de leur situation devient vite peu compréhensible : sont-ils de ce monde ? Est-on encore un homme de ce monde quand on a renoncé à tout ce qui permettrait d'en être un, mais qu'on ne s'est pas non plus retiré comme le font les religieux ?

---

<sup>569</sup> Vincent Descombes, *Le complément de sujet*, op. cit., §XXXV, p. 287.

<sup>570</sup> HSQ II, §12, p. 116.

On objectera que ce qui définit leur vie, c'est quelque chose qui est indépendant de cette appartenance ou non au monde, à savoir, comme le dit Ulrich : ce qui est expérimenté dans ces situations. Mais que reste-t-il d'une expérience mystique quand on lui enlève sa dimension mystique ? Que reste-t-il de l'expérience du saint quand on laisse de côté le fait qu'il s'agit d'un saint qui fait une telle expérience ? Parler d'indépendance suppose que cette expérience ait un sens en elle-même. Mais, comme le fait remarquer Vincent Descombes à propos de William James :

Or le philosophe propose ici comme le fait religieux primitif (le sentiment interprété par le sujet comme épreuve sensible du divin) ce qui est en réalité un fait religieux très élaboré. Car c'est seulement sur le fond d'une religion publique traditionnelle, progressivement individualisée et intériorisée, que peut apparaître ce que les philosophies de la conscience croient être le phénomène initial : les variétés de l'expérience religieuse.<sup>571</sup>

On notera que Musil a lu William James. Dans l'essai d'Ulrich sur les sentiments, il cite « la phrase célèbre d'un psychologue américain », c'est-à-dire la formule des *Principles of Psychology* : « *Nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, nous sommes tristes parce que nous pleurons* »<sup>572</sup>. Mais ce n'est pas la seule référence à William James dans l'œuvre de Musil. On en trouve une autre dans les *Journaux*, dans un cahier qui date des années 1905-1908, qui suggère qu'il a sans doute eu connaissance, directement ou indirectement, de thèses tirées soit de *La volonté de croire*, soit de *Les formes multiples de l'expérience religieuse* : « *Maeterlinck et Laforgue, Pater et Jefferies, W. James et d'autres insistent avant tout sur l'amplification et l'affinement de l'âme. L'art de vivre devient religion [...]* »<sup>573</sup>.

Quoi qu'il en soit de la connaissance précise que Musil a pu avoir des thèses de William James, ces deux références montrent qu'il en retient la volonté de décrire l'expérience indépendamment de toute autre aspect. Mais est-ce possible ? Certes, comme le dit Ulrich, un individu peut bien faire une telle expérience sans être un saint, mais cette expérience a-t-elle un sens indépendamment du fait qu'elle a été celle de saints et de mystiques, qu'elle a été définie par cela ? Cette expérience a d'abord été élaborée sur fond d'une religion publique traditionnelle, elle en tire son sens jusque dans sa démarcation avec elle. Il nous semble que cela n'a pas de sens de vouloir en isoler le contenu, sauf à comprendre qu'en réalité, Ulrich et Agathe inventent une

---

<sup>571</sup> Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman*, op. cit., p. 317.

<sup>572</sup> HSQ II, §73, p. 712. En italiques dans le texte. La formule est tirée de William JAMES, *Principles of Psychology*, vol. II, New York, Henri Holt and Compagny, 1890, chapitre XXV, p. 450. Comme nous l'avons déjà suggéré dans cette partie, Musil gagnerait à être confronté aux pragmatistes classiques : à John Dewey à propos du rôle de l'expérimentation dans la conduite de la vie, à William James sur la question des sentiments. Comme on va le voir dans notre troisième partie, la manière dont Musil compare la signification d'un terme à sa valence n'est pas non sans rapport avec ce qu'a pu développer Peirce.

<sup>573</sup> J I, cahier 5, p. 203. En italiques dans le texte.

nouvelle expérience, c'est-à-dire donnent un sens nouveau à ce qui était décrit jusque-là uniquement comme l'expérience de saints ou de mystiques. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre précisément la formule d'Ulrich : « faire une expérience analogue ». Il ne s'agit pas de saisir le contenu d'une expérience indépendamment du fait qu'elle ait été celle de saints et de mystiques, mais de faire une expérience à la fois nouvelle et analogue par rapport à celle des saints et des mystiques.

Reste que cette expérience « flotte dans l'air », rien ne peut venir la déterminer : on ne peut dire de qui, de quel type d'homme elle est l'expérience, ni dans quelles circonstances elle est faite, puisqu'Ulrich et Agathe sont justement en rupture avec le monde sans l'être de manière identifiable. C'est pour cette raison, nous semble-t-il, que cette expérience est désignée comme étant « l'autre état » : il est avant tout autre que les états ordinaires ou même religieux<sup>574</sup>. Si la vie que tentent Ulrich et Agathe est dite impossible, y compris par eux, c'est donc d'abord au sens où elle est radicalement indéterminée.

## 7. L'interdit.

Ce n'est pourtant pas cela qui assure la rupture avec le monde humain, qui permet de mener une vie qui n'est pas une possibilité de vie humaine. Pour indiquer ce qui est à l'origine de l'impossibilité de leur tentative ainsi que son sens, rappelons le fait romanesque suivant. Il est significatif que, très rapidement, lors de leurs « conversations sacrées », Ulrich et Agathe en viennent à mentionner leurs expériences amoureuses respectives<sup>575</sup>. S'ils sont sensibles à l'expérience des mystiques et des saints, cela tient à la parenté de cette expérience avec un certain état amoureux qu'ils ont pu connaître par le passé. Agathe le décrit ainsi :

Elle parla de cet état particulier d'accroissement de la réceptivité et de la sensibilité qui produit, à la fois, une surabondance et un reflux des impressions, état d'où l'on retire le sentiment d'être lié à toutes les choses comme dans le fluide miroir d'une étendue d'eau, celui aussi de donner et de

---

<sup>574</sup> On retrouve ce problème avec la « croyance » qui est censée être celle d'Ulrich : « Par le mot croyance, en effet, il n'entendait pas tant cette volonté étiolée de science que nous connaissons, cette ignorance crédule, que bien plutôt un pressentiment chargé de science, quelque chose qui n'est ni la science ni l'imagination, mais pas davantage la croyance, quelque chose "d'autre" qui se dérobe, précisément, à ces concepts » (HSQ II, §18, p. 193). On le voit, la volonté de définir une croyance qui ne serait ni une « volonté étiolée de science » ni la croyance religieuse à proprement parler aboutit à postuler quelque chose qui se dérobe aux concepts sans qu'on puisse en dire quelque chose.

<sup>575</sup> HSQ II, §12, p. 119 : « – Quand as-tu connu pareil amour ? demanda Agathe brusquement. – Moi ? Oh ! je te l'ai déjà raconté : je m'étais enfui à mille kilomètres de ma bien-aimée, et quand je me suis senti à l'abri de toute possibilité d'étreinte réelle, j'ai hurlé vers elle comme un chien hurle à la lune ! » Alors Agathe lui confessa l'histoire de son amour ».

recevoir sans que la volonté y soit pour rien ; ce sentiment merveilleux, commun à l'amour et à la mystique, que le dehors et le dedans, ayant perdu leurs limites, sont devenus illimités. [...] « Pour une fois dans notre vie, répondit Agathe avec une résolution exaltée, tout ce que l'on fait se produit pour un autre. C'est pour lui qu'on voit le soleil briller. Il est partout, on n'est nulle part. Il ne s'agit pas pour autant d'un *égoïsme à deux*, puisqu'il en va exactement de même pour l'autre. Finalement, les deux sont à peine là l'un pour l'autre, il ne reste plus qu'un monde fait pour deux seuls êtres, un monde d'approbation, d'abandon, d'amitié et de désintéressement ! ».<sup>576</sup>

Ce qui est intéressant dans la description de cet état amoureux, c'est qu'elle est faite dans les termes de la description par Ulrich de l'expérience des saints : « c'est comme quand on laisse le regard errer sur une grande étendue d'eau miroitante [...] »<sup>577</sup>. Il en va à chaque fois d'une modification de la sensibilité qui est en même temps une modification du rapport au monde, ainsi qu'une abolition des séparations, des limites.

Dans notre perspective, ce qui importe pour l'instant, c'est moins la description en elle-même et la question de savoir si et dans quelle mesure il y a effectivement correspondance entre l'expérience mystique et certains états amoureux, que la situation romanesque d'Ulrich et d'Agathe en rapport avec cette comparaison. Tout d'abord, Ulrich et Agathe ont fait l'expérience de cet état par le passé et leur rapport actuel au monde (pour Agathe : l'indifférence à la vie, pour Ulrich : la transformation violente du monde) doit être compris par contraste avec cet état. Ainsi, c'est la mort de son premier mari qui a provoqué en Agathe son indifférence pour la vie :

L'état d'indifférence qu'elle affichait consciencieusement et favorisait en elle-même n'avait pas toujours régné sur sa vie. Quelque chose s'était produit une fois, à l'occasion de quoi ce besoin d'auto-punition avait jailli tout droit d'un abattement profond qui l'humiliait à ses propres yeux, parce qu'elle ne se croyait plus le droit de rester fidèle à de nobles émotions ; depuis lors, elle se méprisait pour la paresse de son cœur. Cet événement se situait entre sa vie de jeune fille dans la maison paternelle et son mariage incompréhensible avec Hagauer, et il s'inscrivait dans un espace de temps si court qu'Ulrich, malgré son intérêt, n'avait pas songé à interroger sa sœur là-dessus.

Le récit en sera bientôt fait : Agathe avait épousé à dix-huit ans un homme à peine plus âgé qu'elle. Lors d'un voyage qui commença par leur mariage et s'acheva par la mort de son mari, celui-ci lui fut arraché [...] <sup>578</sup>

---

<sup>576</sup> *Id.*, p. 120-121.

<sup>577</sup> HSQ II, §11, p. 104.

<sup>578</sup> HSQ II, §12, p. 109-110.

De même, le roman suggère que la violence d'Ulrich à l'égard du monde cache un autre rapport au monde dont il a pu faire l'expérience dans sa jeunesse et qu'il appelle « l'histoire de la majoresse »<sup>579</sup>. Ces deux rapports au monde sont décrits par Musil comme deux arbres :

Sa vie grandissait ainsi, divisée selon ces deux arbres. Il ne pouvait pas dire à quel moment elle était entrée dans l'ombre de l'arbre au dur grillage, mais cela s'était produit très tôt : déjà ses prématurés desseins napoléoniens trahissaient l'homme qui considère la vie comme une tâche imposée à son activité et à sa mission. Ce besoin d'attaquer la vie et de la dominer avait toujours été très visible en Ulrich. [...] Plus difficiles à distinguer, parce que plus proches de l'ombre et du rêve, étaient les éléments de l'autre arbre dans l'image duquel la vie se reflétait. À la base, il y avait sans doute le profond souvenir d'une relation enfantine avec le monde, de confiance et d'abandon ; et ce sentiment s'était prolongé dans l'intuition d'avoir aperçu un jour une terre immense, réduite plus tard à un peu de terreau dans le pot de fleurs où la morale cultive ses minables plantes. Sans aucun doute, l'histoire malheureusement un peu ridicule de la majoresse représentait l'unique essai de développement intégral qui eût été tenté dans la douce part d'ombre de son être [...] <sup>580</sup>

Il est donc intéressant de constater que la construction du roman est organisée autour de réminiscences. Ulrich prenant congé de sa vie pour déterminer le bon usage de ses capacités, pour répondre à la question de la vie juste (comment dois-je vivre ?), lui reviennent alors à l'esprit tout d'abord ses vieilles idées : conduire sa vie de manière expérimentale, hypothétique ou encore à la manière d'un essai. Mais, après l'échec de ces idées, lui revient à l'esprit, comme à Agathe, cette histoire d'amour dans laquelle il avait pu faire l'expérience d'un autre état, à la fois séparé du monde, puisque le monde n'importait plus<sup>581</sup>, et dans un autre monde, un monde d'amour que ne connaissent que les deux amoureux.

Mais alors, en quoi ce qu'Ulrich et Agathe ont en vue est-il impossible, puisqu'ils en ont déjà fait l'expérience ? Ce qu'ils n'ont pas en vue mais qui leur arrive dans la deuxième partie du roman, c'est qu'ils tombent amoureux l'un de l'autre<sup>582</sup>. C'est précisément en ce sens qu'ils rompent avec l'ordre humain par-delà la voie mystique, qu'ils s'engagent sur une voie qui n'est pas une possibilité de vie humaine, contrairement au mysticisme :

---

<sup>579</sup> On en trouvera la description dans la première partie du roman, au chapitre 32, p. 151 *sq.*

<sup>580</sup> HSQ I, §116, p. 745.

<sup>581</sup> On notera qu'Agathe fait l'expérience de cet état amoureux alors qu'elle part en voyage avec son mari (HSQ II, §12, p. 110) et qu'Ulrich fuit pour en faire l'expérience (HSQ I, §32, p. 155-156).

<sup>582</sup> Sur l'interdit chez Musil et plus généralement la transgression, on lira le livre de Stéphane GÖDICKE, *Désordres et transgressions chez Robert Musil*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, notamment le dernier chapitre sur les « amours interdits ».

Mais que le lecteur qui n'a pas encore reconnu à ces signes ce qui se passait entre le frère et la sœur abandonne ce récit : une aventure est décrite ici qu'il ne pourra jamais approuver ; un voyage aux confins du possible, qui leur faisait frôler les dangers de l'impossible, de l'anormal, du scandaleux même, et peut-être pas toujours frôler seulement [...] <sup>583</sup>

Autant le mysticisme relativise les valeurs morales ordinaires au sens où, comme le dit Ulrich en citant Emerson, les vertus de la société sont des vices pour le saint, ce qui implique un dépassement des vertus morales ordinaires, autant l'amour entre un frère et une sœur est la transgression d'un interdit. Autant les saints et les mystiques appartiennent à la société jusque dans leur pratique de désocialisation, autant le frère et la sœur s'engagent sur une voie qui les exclut radicalement de la société et plus largement de l'humain <sup>584</sup>.

Nous concluons sur ce point en faisant deux remarques. Tout d'abord, rappelons une des remarques initiales que fait Vincent Descombes dans son article sur la « Grandeur de l'homme moyen » <sup>585</sup>. Il y a plusieurs manières de ne pas être un homme moyen : on peut vouloir être un grand homme, chercher à être un héros, un génie, un saint, mais on peut aussi vouloir commettre un crime. Dans la première partie du roman, Ulrich emprunte la voie du héros et du génie mais l'abandonne. Dans la deuxième partie du roman, il ressent le désir de commettre un crime. Plus précisément, la voie du crime cède la place à celle de la sainteté mais ressurgit dans l'amour du frère et de la sœur. C'est en ce sens que la deuxième partie est intitulée « Vers le règne millénaire, ou les criminels » : la voie mystique qui aboutit dans ce règne millénaire, dans l'état mystique, est en même temps celle du crime.

Ensuite, on voit qu'une fois de plus, la pensée de Musil gagne à être mise en rapport avec l'anthropologie. On se souvient que la conséquence principale du sens du possible, selon sa description au chapitre 4 de la première partie, est qu'il fait « apparaître faux ce que les hommes admirent, licite ce qu'ils interdisent ou indifférents l'un et l'autre » <sup>586</sup>. Quand l'admiration et les interdits sont relatifs à une culture particulière, en un sens, leur remise en cause par l'homme du possible ou son indifférence à leur égard sont bénignes. Il peut toujours arguer de leur relativité : la possibilité qu'il met en avant contre l'admiration ou les interdits de sa société existe ailleurs ou a existé auparavant ou encore pourrait exister. Avec la prohibition de l'inceste, la situation est toute autre puisque la relation amoureuse expérimentée par Ulrich et Agathe est interdite dans toute culture. Il faut donc distinguer, comme le fait Lévi-Strauss, deux types d'interdits, les interdits relatifs à une culture et l'interdit universel de l'inceste :

---

<sup>583</sup> HSQ II, §12, p. 116.

<sup>584</sup> Pour une analyse similaire, voir Denis DE ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour*, Paris, Gallimard, 1961, p. 64-76.

<sup>585</sup> Vincent DESCOMBES, « Grandeur de l'homme moyen », *op. cit.*, p. 662-663.

<sup>586</sup> HSQ I, §4, p. 20.



Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : nous voulons dire cet ensemble complexe de croyances, de coutumes, de stipulations et d'institutions que l'on désigne sommairement sous le nom de prohibition de l'inceste. Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité.<sup>587</sup>

Il est difficile de savoir dans quelle mesure Musil soutient l'idée d'une universalité de cette prohibition, mais le rôle qu'il lui fait jouer dans le roman montre qu'il lui accorde un statut particulier : transgresser cet interdit est le moyen de rompre avec l'ordre de la culture, c'est-à-dire de l'ensemble des possibilités de vie humaine<sup>588</sup>.

## 8. L'arrivée de la sœur.

La rupture d'Ulrich et d'Agathe avec le monde, avec l'ordre humain, est donc radicale : il ne s'agit pas pour eux de s'engager dans la voie d'une possibilité de vie existante, mais il s'agit pas non plus d'en ajouter une à celles qui existent déjà. C'est pour cette raison qu'il ne suffit pas de rompre avec les possibilités de vie les plus répandues en se détournant du monde et adoptant une vie mystique : cette possibilité fait partie de l'ordre des choses. Mais c'est aussi pour cette raison qu'ils n'en restent pas à l'invention d'une nouvelle possibilité de vie, pour l'instant dénuée de sens : leur nouvelle vie n'est pas une possibilité mais quelque chose d'interdit<sup>589</sup>. Voilà où mène le désespoir face à la question « comment dois-je vivre ? » quand elle est posée de manière radicale, quand il n'y a rien pour décider, si ce n'est le désir de rompre avec les possibilités de vie existantes, ce qui s'exprime dans le désir de commettre un crime. En même

---

<sup>587</sup> Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, introduction, chapitre I, p. 10.

<sup>588</sup> On pourrait prolonger cette remarque par une analyse du chapitre 8 de la deuxième partie, intitulé « Famille à deux ».

<sup>589</sup> Il serait intéressant d'approfondir ce point en faisant intervenir la distinction de Max Weber entre rejet du monde et fuite du monde, qui correspond à la distinction entre ascèse et mysticisme (cf. Max WEBER, *Sociologie de la religion*, *op. cit.*, p. 339). Assumer leur amour est une manière de rejeter le monde, en même temps, d'une part, ils deviennent surtout indifférents aux interdits sociaux (HSQ II, §45, p. 491 : « Lorsque leurs regards se croisèrent, il n'y eut plus entre eux qu'une seule certitude : c'est que tout était décidé et que tous les interdits maintenant leur étaient indifférents »), et, d'autre part, ils vont tenter de fuir le monde par leur « voyage au paradis ».

temps, l'envers du crime est l'amour, dont nous allons voir qu'il résout le problème de la vie juste. Autrement dit, il y a quelque chose de tout à fait particulier dans la situation romanesque décrite par Musil, dans le fait qu'il s'agisse de l'amour interdit d'un frère et d'une sœur, mais il nous semble possible d'en tirer quelque chose d'important sur le rapport entre amour et vie juste.

Il est significatif tout d'abord que le début de leur vie amoureuse commune est compris par Ulrich comme la fin du congé qu'il avait pris de sa vie. Quand il demande à Agathe ce qu'elle compte faire maintenant que leur père est enterré et qu'il lui dit qu'elle devrait rentrer chez son mari, sa réaction est la suivante :

Agathe, effrayée ou jouant peut-être la comédie de l'effroi, l'avait regardé en face, puis lui avait répondu tranquillement par une nouvelle question : « Ne puis-je donc pas simplement aller habiter chez toi ces prochaines semaines sans que nous décidions de tout ? »

Ainsi, et sans plus de précisions, s'était confirmée leur résolution de se retrouver. Ulrich comprit qu'avec cet essai devait s'achever son essai de « vie en congé ». Il ne voulait pas réfléchir encore aux conséquences, mais il n'était pas malheureux de penser que sa vie, désormais, serait soumise à certaines limitations.<sup>590</sup>

On s'en souvient, ce qui manque à Ulrich au début de roman mais aussi de manière générale, ce sont des limites ou un sens des limites. C'est ainsi qu'il tirait des adages de son père l'idée suivante, qui montre qu'il reconnaît une certaine valeur au sens du réel :

Il faut que l'homme se sente d'abord limité dans ses possibilités, ses sentiments et ses projets par toutes sortes de préjugés, de traditions, d'entraves et de bornes, comme un fou par la camisole de force, pour que ce qu'il réalise puisse avoir valeur, durée et maturité...<sup>591</sup>

Dans un premier temps et de manière très prosaïque, l'arrivée d'Agathe est effectivement une contrainte : elle qui renonce au monde ramène pourtant de nombreux valises chez son frère, ce qui pose un problème de place et d'organisation. Mais bien évidemment, c'est d'une autre manière que l'arrivée d'Agathe signifie la fin du congé qu'Ulrich a pris de sa vie. Son arrivée est décrite dans ce chapitre 24 de la deuxième partie que nous avons déjà examiné puisqu'il porte sur l'aménagement intérieur de la maison d'Ulrich. Deux affirmations sont essentielles en ce qu'elles expriment le problème auquel Ulrich est confronté :

---

<sup>590</sup> HSQ II, §15, p. 163.

<sup>591</sup> HSQ I, §5, p. 25.

Pourquoi je l'ai fait [aménagé cette maison ainsi] ? répondit-il en souriant. Je ne le sais plus. Probablement parce qu'on aurait pu tout aussi bien faire autrement. Je ne me suis senti aucune responsabilité. [...] Presque tout le monde se rend compte, aujourd'hui, qu'une vie sans forme est la seule forme qui corresponde à la multiplicité des volontés et des possibilités dont notre vie est pleine.<sup>592</sup>

La discussion se termine alors sur la formulation de la plus essentielle des questions, celle de la vie juste : « Ma chère Agathe, il est un cercle de questions dont la circonférence est partout et le centre nulle part ; ces questions se ramènent toutes à une seule : comment dois-je vivre ? »<sup>593</sup>. Dans cette situation, quel est l'effet de l'arrivée d'Agathe ? En quoi est-elle la solution à la question de la vie juste si ce n'est pas seulement par une contrainte de place ? Sa présence paralyse l'esprit d'Ulrich :

Dans toute cette activité [de rangement], néanmoins, il ne pouvait penser à rien qu'à une seule chose, continuellement, c'était que toute sa vie, et quelques heures auparavant encore, il avait été seul. Maintenant, Agathe était là. Cette petite phrase : « Agathe est là maintenant » revenait comme des vagues et lui rappelait la surprise d'un enfant à qui on a offert un beau jouet ; il y avait en elle quelque chose qui paralysait l'esprit, mais aussi une plénitude de présence parfaitement incompréhensible, et toujours, en fin de compte, elle le ramenait à la petite phrase : « Agathe est là maintenant. »<sup>594</sup>

Cette paralysie de l'esprit est quelque chose d'essentiel : l'esprit était en effet ce qui empêchait Ulrich de se décider pour telle ou telle forme de vie. Autant, jusqu'à la rencontre d'Agathe, « quelque chose l'attirait vers toutes les formes de la vie, mais quelque chose de plus puissant l'empêchait d'y atteindre »<sup>595</sup>, à savoir l'esprit, la capacité à disséquer tout ce qui se présente à lui ; autant, à l'arrivée d'Agathe, le constat est le même (notre vie est pleine de possibilités) mais l'attitude d'Ulrich est transformée, puisque son esprit en est détourné par la présence d'Agathe. L'essentiel n'est plus dans ces possibilités mais dans la présence d'Agathe. Autrement dit, la question des possibilités, de leur choix, des raisons de ce choix, ne se pose plus : seule importe la présence de l'être aimé<sup>596</sup>.

---

<sup>592</sup> HSQ II, §24, p. 273.

<sup>593</sup> *Id.*, p. 274.

<sup>594</sup> *Id.*, p. 275.

<sup>595</sup> HSQ I, §40, p. 192.

<sup>596</sup> Dans ce chapitre 24 de la deuxième partie se résout aussi le problème posé au chapitre 40 de la première partie, celui de l'amour de soi. Nous avons insisté sur le fait qu'Ulrich pense alors : « Tout simplement, je ne m'aime pas » (HSQ I, §40, p. 192). Avec l'arrivée d'Agathe, Ulrich retrouve ce qu'il appelle d'abord son amour de soi : « «Maintenant, je sais ce que tu es : mon amour-propre !» Ces mots étaient étranges, mais ils décrivaient exactement

## 9. L'amour et l'important.

Il nous semble qu'il faut voir dans cette paralysie de l'esprit autre chose qu'un effet psychologique de l'amour sur l'esprit et notamment autre chose qu'un effet de l'amour en tant que sentiment. Il est significatif en effet que, pour Ulrich, dans l'amour, ce n'est pas le sentiment qui importe. Ce qui va devenir un véritable essai sur le sentiment commence par la remarque suivante :

L'amour est-il un sentiment ? Au premier abord, la question peut paraître absurde, tant il semble assuré que l'amour tout entier est un « sentir ». La réponse exacte surprend d'autant plus : vraiment, le sentiment est ce qui importe le moins dans l'amour ! Considéré comme un simple sentiment, l'amour est à peine aussi violent, en tout cas bien moins net qu'une rage de dents !<sup>597</sup>

Ce qui importe dans l'amour, ce ne sont ni les sensations qui vont avec, ni le sentiment lui-même. Dans sa dernière affirmation, Ulrich considère l'amour en réalité sous l'angle des sensations qui l'accompagnent, et, effectivement, ces sensations ne sont en rien plus violentes que celles d'une rage de dents. Mais même indépendamment de ces sensations, puisqu'un sentiment ne se confond pas avec les sensations qui l'accompagnent<sup>598</sup>, le sentiment est ce qui importe le moins dans l'amour. Il y a donc quelque chose d'autre et de plus important dans l'amour que les sensations de l'amoureux et le sentiment amoureux. Sur ce point, la position d'Ulrich est précisément celle de Wittgenstein dans le premier tome des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* :

« S'il passe, ce n'était donc pas l'amour véritable. » Pourquoi ne l'était-ce pas ? Est-ce notre expérience que seul ce sentiment, et non tel autre, est durable ? Ou employons-nous une image : nous jugeons l'amour à une particularité *interne*, que le sentiment immédiat ne décèle pas ? Mais

---

ce qu'il ressentait. « En un certain sens, un vrai amour-propre, tel que les autres hommes en possèdent à si forte dose, m'a toujours fait défaut, expliqua-t-il. Maintenant, sans aucun doute, par erreur ou par fatalité, il s'est incarné en toi au lieu de s'incarner en moi ! » (HSQ II, §24, p. 278). En réalité, ce qu'Ulrich désigne par là dans la suite, c'est plutôt l'amour de soi, qu'il assimile d'abord à une forme de tendresse avec soi-même (HSQ II, §25), puis à la « philautia » d'Aristote (HSQ II, §57). On notera enfin qu'Agathe a à peu près la même impression, qui prend la forme d'un étonnement : « Pourquoi donc est-ce précisément à mon frère que s'est attaché ce qui se cache en moi ? » (HSQ II, §21, p. 235).

<sup>597</sup> HSQ II, §69, p. 672.

<sup>598</sup> Sur ce point, voir la remarque de Wittgenstein : les émotions « induisent des sensations également caractéristiques. Ainsi la tristesse arrive-t-elle souvent avec les larmes, et avec celles-ci des sensations caractéristiques. (Les sanglots dans la voix). Mais les sensations ne sont pas les émotions. (Au sens où le chiffre 2 n'est pas le nombre 2.) » (RPP II, §148, p. 32).

cette image est importante pour nous. L'amour, je veux dire ce qui est important en lui, n'est pas un sentiment, mais quelque chose qui est plus profond, qui ne fait que s'exprimer dans le sentiment.

Nous avons le mot « amour » et nous donnons ce titre à ce qu'il y a de plus important (comme nous conférons le titre de « philosophie » à une activité déterminée de l'esprit).<sup>599</sup>

De même qu'Ulrich tire du peu de force des sensations amoureuses l'idée qu'il y a dans l'amour quelque chose d'autre et de plus important que le sentiment, Wittgenstein tire du caractère passager du sentiment amoureux et de notre réaction à cette caractéristique (« ce n'était donc pas l'amour véritable ») l'idée que ce qui importe dans l'amour n'est pas le sentiment. L'image d'une particularité interne de l'amour, d'un quelque chose en lui qui ne se réduit pas au sentiment, est donc essentielle concernant l'amour. L'important dans l'amour, c'est justement qu'il est le nom que nous donnons à ce qu'il y a de plus important. Ainsi, pour Ulrich, se rendre compte qu'il aime Agathe, c'est reconnaître quelque chose d'important dans sa vie. Lui qui n'aime pas particulièrement son pays, qui n'aime plus son métier et qui ne s'aime pas lui-même, ne voyait jusque-là rien d'important qui aurait pu lui faire choisir telle ou telle vie, se décider pour telle ou telle possibilité. C'est justement parce qu'il n'aimait rien en particulier qu'il pensait pouvoir mener tout aussi bien telle vie que telle autre. Maintenant qu'il aime, apparaît ce qui importe dans sa vie : Agathe ; peu importe le reste, ces multiples possibilités de vie qui l'attiraient mais qu'il n'arrivait pas à départager.

De ce point de vue, l'amour oriente celui qui en fait l'expérience. Wittgenstein fait la remarque suivante concernant les émotions : « Parmi les émotions, on pourrait distinguer entre celles qui sont orientées et celles qui ne le sont pas »<sup>600</sup>. Dans son contexte, cette affirmation signifie que certaines émotions ont un objet (que l'on ne doit pas confondre avec leurs causes) : la peur « devant » quelque chose, la joie « au sujet de » quelque chose, alors que d'autres n'en ont pas<sup>601</sup>. Mais dans notre perspective, il faut relier cette remarque qui relève de la philosophie de la psychologie à celle qui insiste sur le fait que l'amour est le nom de l'important, donc à une remarque qui relève de l'éthique : l'amour est orienté vers la personne aimée, donc sur ce qui importe pour celui qui en fait l'expérience. Autrement dit, l'amour oriente l'existence de celui qui aime. Et cette orientation est telle, dans le cas d'Ulrich, qu'elle fait disparaître, qu'elle éclipse les possibilités de vie qui pouvaient l'attirer mais qu'il n'arrivait pas à départager. Elle fait disparaître

---

<sup>599</sup> RPP I, §115, p. 36.

<sup>600</sup> RPP II, §148, p. 32.

<sup>601</sup> Wittgenstein donne l'exemple de l'angoisse : « On pourrait nommer l'angoisse une crainte non-orientée, dans la mesure où les façons dont elle s'extériorise sont apparentées à celles de la crainte » (*id.*).

le problème de la vie qui était le sien, cette pensée qu'il pouvait tout aussi bien mener telle vie que telle autre. Seule est présente Agathe : « Agathe est là maintenant ! ».

## 10. Un monde d'amour.

En même temps, il est intéressant de constater qu'Ulrich insiste tout autant sur le caractère indéterminé, c'est-à-dire non orienté, de leur amour et sur l'effet que cela produit sur leur rapport au monde.

Notons tout d'abord qu'Ulrich mobilise à peu près la même distinction que celle de Wittgenstein pour ranger les sentiments en deux catégories. Certains sont des sentiments déterminés, d'autres sont de l'ordre de l'humeur :

Si on distingue entre sentiment et humeur, il est aisé de remarquer que le « sentiment déterminé » s'adresse toujours à quelque chose, naît d'une certaine situation, suppose un but et s'exprime dans un comportement plus ou moins précis, alors que pour une humeur, c'est à peu près le contraire qui se produit : elle est vaste, sans but, inactive, il y a une part d'indétermination jusque dans sa netteté, et elle est toujours prête à se répandre sur n'importe quel objet sans que rien ne se passe et sans qu'elle se modifie. Ainsi, au sentiment déterminé correspond un comportement déterminé à l'égard de quelque chose, et au sentiment indéterminé un comportement général à l'égard de l'ensemble des choses ; l'un nous engage dans les événements, l'autre se contente de nous y faire assister derrière une vitre de couleur.<sup>602</sup>

Il y a sans doute une différence entre la perspective de Wittgenstein et celle d'Ulrich. Ce dernier affirme qu'il y a en réalité « dans tout sentiment deux possibilités de développement »<sup>603</sup>, alors que le premier semble distinguer deux catégories de sentiments. Quoi qu'il en soit de cette nuance, cette distinction nous permet de comprendre le rôle exact de l'amour dans la vie d'Ulrich et d'Agathe.

Comme nous venons de le développer, leur amour les oriente. En ce sens, il est donc déterminé : il est adressé, naît d'une situation, suppose un but, s'exprime dans un comportement précis. En même temps, l'état amoureux dont ils font l'expérience devient tout à fait particulier. Rappelons la manière dont Agathe le décrivait :

---

<sup>602</sup> HSQ II, §77, p. 759.

<sup>603</sup> *Id.*, p. 758.

Pour une fois dans notre vie, répondit Agathe avec une résolution exaltée, tout ce que l'on fait se produit pour un autre. C'est pour lui qu'on voit le soleil briller. Il est partout, on n'est nulle part. Il ne s'agit pas pour autant d'un *égoïsme à deux*, puisqu'il en va exactement de même pour l'autre. Finalement, les deux sont à peine là l'un pour l'autre, il ne reste plus qu'un monde fait pour deux seuls êtres, un monde d'approbation, d'abandon, d'amitié et de désintéressement !<sup>604</sup>

Il y a bien une orientation réciproque dans cet état : ce que l'un fait se produit pour l'autre. Et cela doit se comprendre à la fois du point de vue de la philosophie de la psychologie (il s'agit d'un sentiment orienté) et du point de vue de la conduite de la vie (ce que l'un fait, il le fait pour l'autre, parce que l'autre est ce qui importe). Mais l'amour dont il est question ici ne se traduit pas tant en une action réciproque qu'en un état commun, à ce point évident dans le partage que « les deux sont à peine là l'un pour l'autre ». Or cet état modifie l'image du monde, il nous le montre derrière la vitre des couleurs de l'amour : le monde apparaît à leurs yeux comme « un monde d'approbation, d'abandon, d'amitié, de désintéressement ».

Cela rejoint ce qui est pour Ulrich la réflexion la plus importante concernant l'amour, la réflexion sur son rapport à la réalité, au monde<sup>605</sup>. De manière générale, un sentiment de ce type, dans la mesure où il est indéterminé, modifie l'image du monde :

En effet, si nous esquissons l'image intellectuelle du monde, celle qui correspond à la réalité (bien que ce ne soit jamais qu'une image, c'est au moins l'image exacte) en présupposant un état déterminé du sentiment, il est temps de se demander ce qui arriverait si nous étions sous l'influence non moins active d'autres états affectifs. Que cette question ne soit pas absurde apparaît au seul fait que toute émotion forte déforme l'image du monde à sa manière : un mélancolique ou un euphorique pourrait objecter aux « imaginations » dont parle l'homme équilibré qu'ils sont gais ou sombres, ce n'est nullement à cause de leur sang, mais bien à cause des expériences qu'ils ont faites dans un monde de ténèbres pesantes ou de céleste légèreté.<sup>606</sup>

Selon Ulrich, toute image du monde repose sur un certain état du sentiment, y compris l'image intellectuelle du monde. Dans ce dernier cas, il faut dire plus précisément à la fois que

---

<sup>604</sup> HSQ II, §12, p. 121.

<sup>605</sup> Au début de son essai sur le sentiment, après avoir affirmé que le sentiment, c'est-à-dire les sensations, le ressenti, est ce qui importe le moins dans l'amour, Ulrich montre la direction de sa réflexion : exprimer le « rapport de l'amour et du monde » (HSQ II, §69, p. 672). Au chapitre 67, il en va précisément de la réalité de la personne aimée : « – À t'entendre, dit Agathe en interrompant son frère par une objection qui trahissait son intérêt, il faudrait croire qu'on n'aime pas réellement la personne réelle, et qu'on aime réellement une personne irréelle !... – C'est exactement ce que j'ai voulu dire, et je t'ai déjà entendu tenir des propos semblables. – Mais, en réalité, les deux ne finissent par ne faire qu'un ! – Là est le nœud de l'affaire : dans tous les rapports extérieurs, la personne réelle doit représenter la personne rêvée et même ne faire qu'un avec celle-ci » (HSQ II, §67, p. 651).

<sup>606</sup> HSQ II, §76, p. 755-756.

l'image intellectuelle du monde dépend d'un certain état du sentiment et que les sentiments doivent se conformer à elle :

Ce que nous arrivons à connaître dans cet état de sang-froid nous sert de terme de comparaison quand, dans d'autres cas, nous parlons des « illusions » dues au sentiment. De la sorte, c'est un degré zéro, un état de neutralisation, en un mot un certain état affectif qui est la condition tacite des expériences et des opérations intellectuelles à l'aide desquelles nous jugeons purement subjectif ce que nous révèlent les autres états affectifs.<sup>607</sup>

L'état de sang-froid ou de neutralisation du sentiment est à la fois la condition de l'image intellectuelle et ce à l'aune de quoi nous jugeons les sentiments comme subjectifs. La conséquence, c'est que les sentiments doivent alors s'accorder à l'image intellectuelle du monde et à cet état de sang-froid ou de neutralisation qui en est la condition. Mais dans l'amour, du moins dans l'amour indéterminé, non-orienté, qui est de l'ordre de l'extase amoureuse, la situation est renversée : « La forme particulière de nos sentiments tient à ce que nous les insérons dans l'image de la réalité que nous nous faisons, alors que l'extase, c'est l'inverse »<sup>608</sup>. C'est l'image que nous nous faisons de la réalité qui est insérée dans le sentiment et, ce faisant, modifiée par lui. Or, selon Ulrich, il y a même plus qu'une modification de l'image du monde par l'amour :

Il lui semblait néanmoins admissible qu'on parlât non seulement d'une image modifiée du monde, mais aussi d'un autre monde, quand, à la place du sentiment qui nous sert à nous adapter à la réalité, en prédomine un autre.<sup>609</sup>

L'image amoureuse du monde n'est pas seulement la modification de ce que l'on pourrait prendre pour la véritable image du monde, l'image intellectuelle du véritable monde. L'image amoureuse du monde fait apparaître un autre monde. En même temps, cela ne signifie pas que l'image intellectuelle du monde soit fausse ou qu'elle soit une illusion. En ce sens, Ulrich s'oppose à deux manières contraires de comprendre le rapport entre image intellectuelle et image amoureuse du monde. Pour la première, l'image intellectuelle du monde est la vraie image du monde et l'image amoureuse n'en est que la modification ; pour la deuxième, l'image amoureuse du monde donne accès au véritable monde, de sorte que l'image intellectuelle s'avère fausse ou de l'ordre de l'illusion. En réalité, ces images font apparaître des mondes différents.

---

<sup>607</sup> *Id.*, p. 753.

<sup>608</sup> HSQ II, §77, p. 763.

<sup>609</sup> HSQ II, §76, p. 756.



Mais, n'y a-t-il pas pourtant une hiérarchie entre ces mondes au profit de celui qui nous est donné à voir par l'image intellectuelle ? Ulrich semble l'admettre :

[Ulrich] ne souhaitait pas que toutes les réalités possibles parussent également justifiées. Il se leva et arpena sa chambre. Il manquait encore quelque chose comme une distinction entre la « réalité » et la « réalité intégrale », ou entre la « réalité pour quelqu'un » et la « réalité réelle » ; en d'autres termes, il manquait un exposé de la hiérarchie des valeurs de réalité, et une explication du fait que nous exigeons une préséance pour ce qui est considéré comme vrai et réel, dans toutes les circonstances, préséance dépendant de conditions réalisables, devant ce qui ne vaut que dans certaines circonstances.<sup>610</sup>

L'explication de cette préséance réside dans le fait que les conditions de l'image intellectuelle du monde sont davantage réalisables que celles de l'image amoureuse du monde. Soulignons l'important : cela ne tient qu'à cela, qu'au fait que l'apparition du monde amoureux se fait dans certaines circonstances seulement, mais certainement pas à des raisons plus profondes qui rendraient cette apparition impossible ou de moindre valeur.

Terminons sur ce point. Il nous semble que c'est là ce qu'affirmait Wittgenstein dans ses *Carnets* de 1914-1916, dans certains passages explicitement mystiques :

Et il est clair aussi que le monde de l'homme heureux est un *autre* monde que celui l'homme malheureux. [...] Le monde de l'homme heureux est autre que celui de l'homme malheureux. Le monde de l'homme heureux est un *monde heureux*.<sup>611</sup>

Il y a un type d'amour dont l'effet n'est pas seulement de modifier l'image du monde, de montrer le monde d'une autre manière. Le monde de l'homme amoureux (d'un amour mystique) est un autre monde que celui de l'homme malheureux, l'amour mystique donne accès à un autre monde : un monde d'amour. Ainsi que l'affirme Ulrich, pour le mystique et celui qui fait l'expérience d'un amour mystique, « tout dans le monde est amour ! L'amour est l'essence tendre, divine, recouverte de cendre mais inextinguible, du monde ! »<sup>612</sup>. On reconnaît dans cette dernière

---

<sup>610</sup> *Id.*, p. 757.

<sup>611</sup> C, p. 147. De manière générale, on peut s'étonner du fait que personne n'ait proposé une interprétation sociologique ou anthropologique du mysticisme de Wittgenstein. On peut effectivement examiner le mysticisme en rapport avec la logique ou avec l'expérience, comme le fait Jacques Bouveresse dans *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique* (*op. cit.*, I et III), mais les choses apparaissent plus clairement (plus simplement) quand on se rend compte que le mysticisme décrit par Wittgenstein relève de catégorie sociologique ou anthropologique. Le détachement du monde est une certaine pratique par exemple. Quoi qu'il en soit, sur la distinction entre le monde de l'homme heureux et celui de l'homme malheureux, on lira le chapitre III.

<sup>612</sup> HSQ II, §77, p. 672.

image la manière dont Wittgenstein caractérise la foi, cette passion dont il dit qu'elle relève de l'amour<sup>613</sup> :

La sagesse est quelque chose de froid et, dans cette mesure, de stupide. (La Foi, en revanche, est une passion.) On pourrait dire aussi bien : La sagesse ne fait que te *dissimuler* la vie. (La sagesse est comme une cendre froide, grise, qui recouvre la braise.)<sup>614</sup>

Ulrich ajoute à cette caractérisation de l'amour qu'est la foi l'idée que, dans l'état mystique, il n'est pas seulement l'état d'un individu mais l'essence du monde<sup>615</sup>.

## 11. La vie juste.

C'est donc dans l'amour que la question de la vie juste trouve une réponse : « Agathe et moi sommes d'ailleurs absolument du même avis : à la question que nous nous sommes posée, *comment dois-je vivre ?* la réponse est : *c'est ainsi qu'on doit vivre* »<sup>616</sup>. Nous terminerons ce chapitre et cette deuxième partie sur l'analyse de cette affirmation « c'est ainsi qu'on doit vivre ». Rappelons pour commencer la manière dont la première partie du roman posait le problème de la vie juste :

La question fondamentale, Ulrich ne se la posait pas seulement sous la forme de pressentiments, mais aussi, tout à fait prosaïquement, sous la forme 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 ?<sup>617</sup>

Celui qui se demande « comment dois-je vivre ? » recherche quelque chose entre la possession d'une vérité et l'épanouissement de sa subjectivité, qui à la fois emprunte aux deux et se démarque et de l'une et de l'autre. Il y a emprunt et démarcation dans la mesure où il s'agit de

---

<sup>613</sup> RM, p. 93 : « La Foi est foi en ce que demande mon *cœur*, mon *âme*, non mon entendement spéculatif. Car c'est mon âme avec ses passions, pour ainsi dire avec sa chair et son sang, qui doit être sauvée, non mon esprit abstrait. Peut-être peut-on dire : *l'amour* seul peut croire en la résurrection. Ou bien : ce qui croit en la résurrection est *l'amour* ».

<sup>614</sup> *Id.*, p. 122-123.

<sup>615</sup> Là encore, il faudrait faire le lien avec des éléments du tout début du roman, notamment avec l'idée que Dieu, selon Ulrich, crée le monde en pensant qu'il pourrait tout aussi bien être différent. La question n'est pas vraiment celle de l'équivalence des possibilités ou celle de l'imperfection de Dieu qui ne pourrait procéder que par essais. La question est celle du désamour de Dieu pour sa création. Dans l'état mystique (doit-on dire « au contraire » puisqu'il n'y a plus de Dieu ?), le monde est amour.

<sup>616</sup> HSQ II, §65, p. 641.

<sup>617</sup> HSQ I, §62, p. 320-321.

trouver quelque chose qui, d'une part, n'est pas une vérité mais n'en est pas moins stable<sup>618</sup>, et qui, d'autre part, n'est pas simplement l'épanouissement de la subjectivité mais concerne pourtant l'individu tout entier. La description de la vie juste dans la deuxième partie du roman nous indique ce dont il s'agit : ce qui est recherché est ce qui émeut l'être tout entier dans la plus grande certitude. Voilà comment Ulrich décrit cette émotion mêlée à la plus grande certitude :

« J'ai dit à Agathe : nous ne voulons plus parler que de ce qui émeut l'être entier !

Quand je suis seul, je vois pourtant combien cela est vague. Je puis aussi être ému par une pensée scientifique. Mais ce n'est pas l'espèce d'émotion dont il s'agit. (D'autre part, un affect peut aussi m'émouvoir entièrement, mais il ne m'en reste que stupeur.) Plus une chose est vraie, plus elle est, singulièrement, éloignée, détournée de nous, même si elle nous touche de près. Mille fois déjà je me suis interrogé sur cet étrange phénomène. On serait tenté de penser que moins une chose est objective (donc plus elle est subjective), plus elle devrait être, du même coup, *ournée vers nous* : or c'est faux. La subjectivité tourne le dos à notre être intérieur autant que l'objectivité. On est subjectif à l'égard de certains problèmes lorsqu'on pense aujourd'hui comme ci et demain comme ça, soit faute d'information, soit que l'objet en question dépende lui-même de l'arbitraire ou du sentiment. Or, ce qu'Agathe et moi voudrions nous dire n'est pas l'expression prématurée ou incidente d'une conviction qu'une meilleure occasion pourrait élever au rang de vérité, mais qui pourrait aussi bien se révéler erreur ; rien n'est plus étranger à notre état que le caractère frivole et ébauché de ces fines trouvailles ; entre nous, une loi stricte domine toutes choses, quand bien même nous ne pouvons la traduire en mots. La frontière entre la subjectivité et l'objectivité traverse celle que nous longeons sans la toucher. »<sup>619</sup>

L'amour tel que le vivent Ulrich et Agathe n'est pas l'épanouissement de leur subjectivité mais ce qui les émeut entièrement et solidairement ; de même, cet état amoureux n'est pas quelque chose comme une vérité ou une loi objectives qu'ils pourraient expliciter, mais une certitude, une conviction parfaites qu'ils doivent vivre ainsi.

On comprend à partir de là que, contrairement à ce que pouvaient suggérer certains chapitres de la première partie du roman, la vie rêvée n'est pas choisie et fondée sur une raison suffisante. On se souvient qu'Ulrich déplorait le fait que « pour tout ce qui le concerne directement, l'homme fait toujours exception [au principe de raison suffisante] »<sup>620</sup>. On pouvait alors croire que trouver une solution au problème de la conduite de la vie consiste à trouver une raison suffisante en faveur de telle ou telle vie possible. Or, si Ulrich et Agathe sont certains,

---

<sup>618</sup> *Id.*, p. 322 : « 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 en rien sous le rapport de la stabilité ».

<sup>619</sup> HSQ II, §65, p. 639.

<sup>620</sup> HSQ I, §35, p. 168.

convaincus qu'ils doivent vivre ainsi, ce n'est pas parce qu'ils ont trouvé une telle raison suffisante en faveur de telle ou telle mode de vie, mais bien plutôt parce que, tombant amoureux l'un de l'autre, chacun a trouvé en l'autre un motif à sa vie, au sens pictural du terme « motif » :

Au centre [de cette vie], il y a ce que j'ai appelé la « motivation ». [...] J'ai choisi ce mot faute de mieux ; il est lié sans doute au terme « motif » dans le langage des peintres. Quand un peintre de paysage sort le matin dans l'intention de chercher un motif, la plupart du temps, il le trouve ; c'est-à-dire qu'il trouve quelque chose qui comble son intention ou, plus justement, qui lui convient, comme un mot convient à toutes les bouches à condition qu'il ne soit pas trop gros. Car ce qui comble est rare, déborde aussitôt l'intention, et saisit l'être tout entier. Le peintre qui voulait peindre *quelque chose*, encore que dans une *transposition personnelle*, peint maintenant en soi, pour le salut de son âme [...] <sup>621</sup>

Quelle est exactement la comparaison esquissée par Ulrich ? Il faut distinguer deux manières, pour le peintre, de trouver un motif. Il peut trouver un motif qui lui convienne, qui satisfasse son intention, son désir de peindre. Mais ce motif peut aussi le combler au sens où il est saisi tout entier par ce motif. Dans ce cas, il ne s'agit plus de peindre quelque chose d'une manière personnelle, puisque l'individualité ne se trouverait alors que dans la part personnelle de la transposition. Il s'agit de peindre pour le salut de son âme dont le motif s'est emparé. Comment comprendre à partir de là l'état amoureux d'Ulrich et d'Agathe ? Ils ne se sont pas cherchés, mais ils ne se sont pas non plus trouvés comme se convenant l'un à l'autre. En réalité, chacun a trouvé en l'autre quelque chose qui s'est emparé de lui, qui s'est saisi de son être, au point qu'il en va de leur âme. C'est en ce sens que la pensée fixe « Agathe est là maintenant » exprime le saisissement d'Ulrich par la présence de sa sœur :

*Trouver beau* quelque chose, c'est avant tout, vraisemblablement, le *trouver* : paysage *ou* femme aimée, c'est d'abord là, qui regarde le trouveur flatté et semble n'avoir jamais attendu que lui seul. C'est ainsi, avec le ravissement que sa sœur lui appartient et voulût être par lui découverte, qu'elle lui plut au-delà de toute expression. <sup>622</sup>

Ulrich ne trouve pas dans la présence de sa sœur une raison suffisante pour mener une vie commune : il est bien plutôt saisi par sa présence, de sorte que la question des raisons ne se pose plus. Si leur vie est la vie juste, celle qui répond à la question « comment dois-je vivre ? », ce

---

<sup>621</sup> HSQ II, §65, p. 639.

<sup>622</sup> HSQ II, §24, p. 276.

n'est pas en vertu d'une raison particulière qui leur dirait qu'il faut vivre ainsi. Leur vie est la vie juste dans la mesure où ils vivent dans l'accord parfait de ceux qui se sont saisis, ravis l'un l'autre.

## Conclusion

Nous concluons sur le fait qu'il y a une réelle ambivalence du sens du possible eu égard à la question « comment dois-je vivre ? ». Au premier abord, il est la marque d'une défiance d'Ulrich à l'égard de son pays et de sa société : il pense qu'il pourrait tout aussi bien vivre dans un autre pays ou bien emménager dans ce qui est réservé habituellement à une classe sociale supérieure. De ce point de vue, le sens du possible est un instrument critique à l'égard de ce qui est présenté par le patriote et par celui qui a réussi comme fondé sur de bonnes raisons : l'ordre des nations et l'ordre social. En même temps, poussé à l'extrême comme c'est le cas chez Ulrich, il est l'expression-même du problème de la vie juste, l'envers de la question « comment dois-je vivre ? ». Autrement dit, le sens du possible peut être compris tout autant comme un instrument critique contre ce qui prétend être fondé sur une bonne raison, que comme le problème de celui qui ne voit plus de raison à rien, qui voit l'arbitraire dans tout ordre et dans toute partie de la réalité.

Il nous semble donc que ce qui pose problème avec le sens du possible, c'est l'extension de son usage : jusqu'où peut-on dire que l'on pourrait tout aussi bien mener telle vie plutôt que telle autre ? En un sens, le roman montre qu'il n'y a pas de solution *a priori* à ce problème : tout dépend de l'attachement de l'individu à la société dans laquelle il se trouve, dans laquelle il vit. Celui qui prend congé de sa vie parce qu'il n'aime pas particulièrement son pays, qu'il n'aime plus son métier et qu'il ne s'aime pas lui-même, peut effectivement dire de sa vie qu'elle pourrait aussi bien être autre. Mais on le voit : cette radicalité est solidaire d'une situation tout à fait particulière, celle d'un individu prenant non pas un congé « dans » sa vie, mais un congé « de » sa vie. Quand on n'est plus rien, il n'y a effectivement plus de raison de choisir telle vie plutôt que telle autre, tout est indifférent. Autrement dit, faire des choix, y compris des choix importants concernant le type de vie qu'on veut mener et le type d'homme qu'on veut être, n'a de sens qu'engagé un minimum dans une vie, c'est-à-dire dans une activité, une société dont cette activité est solidaire, une culture dans laquelle cette société s'inscrit. En ce sens, Ulrich se place dans une situation insoluble : prendre congé de sa vie pour déterminer le bon usage de ses capacités, c'est prendre congé de ce qui seul permet de faire des choix, par exemple concernant l'usage des capacités.

Dans cette situation tout à fait particulière, on comprend la valeur relative des conceptions de la conduite de la vie qu'il développe : l'essayisme, l'application des probabilités aux possibilités de vie ou encore le secrétariat de l'âme et de la précision. Ce sont là autant de méthodes pour renouveler la conception de la conduite de la vie, mais, par définition, une méthode ne fournit pas un but, au mieux, elle prépare adéquatement l'action. Il est vrai que ces

méthodes induisent aussi une certaine attitude à l'égard de l'humain en général. Le passage progressif des sciences de la nature à la sociologie (certes quantitative) et à l'anthropologie marque en effet un changement d'attitude, un retour à l'humain. Mais là encore, cela ne dit pas comment il faut vivre, quel type de vie humaine il faut choisir ; au mieux, cela prépare une attitude plus humaine, notamment en ce que l'on comprend que toutes ces possibilités sont nôtres. « Être humain » n'est pas une réponse à la question « comment dois-je vivre ? », bien qu'une fois déterminé comment on doit vivre, on doive être humain, reconnaître une valeur à l'humain.

S'engager dans la voie d'un amour interdit, c'est rompre avec l'ordre humain. Plus précisément, ce n'est plus vouloir asservir l'humain au nom de valeurs supérieures, comme ce pouvait être le cas avec l'héroïsme ou la génialité, c'est-à-dire avec le désir de devenir un grand homme ; c'est fuir hors de l'ordre humain, à l'image des mystiques bien que par-delà le mysticisme. Le sens du possible est là encore l'origine de cette transgression, dans l'indifférence qu'il induit à l'égard de toute limite, y compris des plus universelles. Mais cette rupture ne dirait encore rien de la manière dont il faut vivre si son envers n'était pas l'amour, qui est le titre que nous donnons à ce qu'il y a de plus important. Il y a une réponse à la question « comment dois-je vivre ? », c'est : il faut vivre dans cet état amoureux expérimenté par Ulrich et Agathe. Tout du moins, il n'y a de début de réponse à cette question que si l'on aime, même s'il ne s'agit pas nécessairement de cet amour tout à fait particulier décrit par le roman.

Terminons en indiquant ce qui, apparemment, aurait dû être la fin du roman. Nous sommes en 1914, l'Europe se lance dans la guerre. Son amour avec Agathe étant impossible, ne pouvant prendre la forme d'une vie, Ulrich s'engage, ce qui est synonyme de suicide. Faute de résoudre la tension entre l'exigence de détermination de la manière dont on « devrait » vivre et la pensée que l'on « pourrait tout aussi bien » vivre ainsi ou ainsi, il ne reste que la guerre pour les sociétés ou le suicide pour les individus.





## TROISIEME PARTIE – LE CONCEVABLE ET LA SIGNIFICATION.

Ulrich s'engage dans deux directions. Dans la première partie du roman, du moins, il indique une direction que pourrait prendre l'action collective : créer un Secrétariat de l'Âme et de la Précision dont la fonction serait de faire l'inventaire des vies humaines possibles. Mais ce secrétariat semble si peu réalisable et même si peu vraisemblable que l'Action parallèle n'emprunte pas cette voie. Dans la deuxième partie du roman, Ulrich s'engage par contre véritablement dans la voie d'un amour mystique qui est pourtant impossible. On comprendra ce paradoxe d'une impossibilité réellement expérimentée si l'on voit dans en elle une direction qui exclut de l'ordre humain. Le sens du possible engage donc dans deux voies impossibles, quoiqu'en des sens différents.

Mais est-ce qu'on ne pouvait pas s'y attendre ? Contre ces deux directions mais aussi contre toutes les solutions imaginées par Ulrich au problème de la conduite de la vie, ne pourrait-on pas reprendre l'objection qui est formulée au chapitre 62 du roman, à savoir : « c'est là pure utopie ! »<sup>623</sup> ? Le roman est en effet en bonne partie rythmé par le développement d'utopies, Musil semble même en faire le thème principal. Il écrit ainsi dans des feuilles pour la fin du roman :

« Feuille d'études : Guerre et morale, et feuille d'étude : Guerre et temps » (suite) : – – –  
Symbole de l'ensemble : Ulrich, homme du possible, s'assied sur le banc du réel, sa patrie, en pressentant qu'il se relèvera bientôt... Pseudo-objectivation : À l'homme du possible correspondent les « intentions non encore éveillés de Dieu ». » – – – Dès le début, le rapport à Dieu est donc posé très simplement. Il y a donc en Ulrich une tendance religieuse. Il cherche le contact et commence (curieusement !) par soumettre à sa tendance rationaliste et systématisante le souci d'une représentation de Dieu !

Par conséquent, on a pour l'ensemble un *thème principal* : l'homme du possible affrontant le réel. *Cela donne trois utopies* : l'utopie de la mentalité inductive ou de l'état social donné. L'utopie de l'autre vie (non ratioïde, motivée, etc.) dans l'amour. Ou l'utopie de l'essayisme II. L'utopie de

---

<sup>623</sup> HSQ I, §61, p. 310.

l'« autre état » dans sa pureté, débouchant ou se ramifiant en Dieu. [Deux et trois] = utopie du Règne millénaire, qui se scinde donc une fois encore.<sup>624</sup>

Le roman est organisé autour du développement d'utopies par cet homme du possible qu'est Ulrich. Dans la première partie du roman, on trouve les utopies de l'essayisme (la vie expérimentale, hypothétique, la vie menée à la manière de l'essai) ; dans la deuxième partie du roman, les utopies de l'autre état (la vie dans l'amour mystique, la vie motivée, le Règne millénaire) ; la fin du roman aurait dû être consacrée à une utopie de la mentalité inductive que Musil n'a pas eu le temps de décrire et dont le lecteur n'a que quelques bribes<sup>625</sup>. Or Musil indique lui-même dans ce feuillet que « les utopies n'ont eu aucun résultat praticable »<sup>626</sup>. Mais cette remarque est-elle faite dans le même esprit que l'objection : « c'est là pure utopie » ? Nous soutenons que ce n'est pas le cas. D'une part, que les utopies développées dans le roman n'aient pas été réalisées n'autorise pas à dédaigner l'utopie, d'autre part, Musil ne dit certainement pas que, par définition, une utopie ne peut pas être réalisée.

Nous en tirons la conclusion qu'il faut examiner la manière dont Musil définit l'utopie, ce que signifie « concevoir une utopie ». Il nous semble que c'est la clé pour comprendre en quoi une utopie est concevable. De ce point de vue, le sens du possible sera étudié moins comme la capacité à « penser tout ce qui pourrait être aussi bien » que comme capacité à concevoir, comme aptitude à la concevabilité. Mais, dans la mesure où, d'une part, il s'agit de développer « ce que cela *signifierait* que de vivre de manière exacte », « ce que cela *voudrait dire* que de vivre dans un amour mystique », etc., et où, d'autre part, il en va de ce qui est *significatif*, c'est-à-dire important, pour l'individu, nous rapporterons cette concevabilité à la conception musilienne de la signification. Dans cette partie, Wittgenstein sera essentiel, non seulement pour ses remarques sur la concevabilité mais aussi pour l'analyse de ses propres constructions de concepts, et surtout pour son approche de la signification que Musil semble partager en bonne partie.

---

<sup>624</sup> HSQ II, §128, p. 1076.

<sup>625</sup> Pour une présentation des différences exactes entre toutes ces utopies, on consultera le chapitre III du livre de Jiyoung SHIN, *Der « bewusste Utopismus » im Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil, *op. cit.*, p. 119-167.

<sup>626</sup> HSQ II, §128, p. 1075.

## CHAPITRE 1 : L'UTOPIE COMME DETERMINATION D'UNE SIGNIFICATION.

### 1. L'utopie, la science et la littérature.

Repartons de ce passage central du chapitre 61, dans la première partie du roman, qui définit l'utopie comme une expérimentation, plus précisément comme une expérimentation possible. Il s'agit de ce passage que nous avons utilisé dans notre première partie pour rendre compte de la conception musilienne de l'expérimentation et la rattacher aux conceptions de Mach, tout en laissant de côté son enjeu principal : la définition de l'utopie. Nous pouvons donc maintenant aborder ce qui en fait l'intérêt véritable, ce pour quoi elle est formulée :

Une utopie, c'est à peu près l'équivalent d'une possibilité ; qu'une possibilité ne soit pas réalité signifie simplement que les circonstances dans lesquelles elle se trouve provisoirement impliquée l'en empêchent, car autrement, elle ne serait qu'une impossibilité ; qu'on la détache maintenant de son contexte et qu'on la développe, elle devient une utopie. Le processus est le même lorsqu'un chercheur observe une modification dans l'un des éléments d'un phénomène complexe, et en tire ses conséquences personnelles ; l'utopie est une expérience dans laquelle on observe la modification possible d'un élément et les conséquences que cette modification entraînerait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie.<sup>627</sup>

Comme nous l'avons montré, ce qui est repris de Mach dans ce passage, ce sont principalement les différents éléments qui servent à décrire la démarche expérimentale, à savoir le rôle central de la modification, qui renvoie à la méthode de la variation, et l'insistance sur l'observation des conséquences de cette modification. Ce passage doit en effet être rapproché de ce que Mach affirme au tout début de *La connaissance et l'erreur* :

Pour étudier une multiplicité d'éléments dépendant les uns des autres d'une façon compliquée, nous n'avons à notre disposition qu'une seule méthode : la *méthode des variations*. Elle consiste à étudier pour chaque élément la variation qui se trouve liée à la variation de chacun des autres éléments.<sup>628</sup>

---

<sup>627</sup> *Id.*, p. 310-311.

<sup>628</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, chap. I, p. 28-29.

Dans le passage de Musil, deux autres notions nous semblent elles aussi reprises de Mach : celle de contexte et celle de complexe d'éléments. Leur étude n'était pas prioritaire dans notre première partie qui portait avant tout sur le lien entre sens du possible et expérimentation, mais elle va le devenir dans cette deuxième partie, puisque, pour Musil, les notions de contexte et de complexité sont fondamentales dans la définition de l'utopie. Cependant, il y a plus important encore : dans la mesure où il s'agit de la modification « possible » de l'élément d'un complexe, on peut rapprocher l'utopie telle qu'elle est définie par Musil, de l'expérimentation mentale ou l'expérience de pensée telles qu'elles sont définies par Mach<sup>629</sup>.

On soulignera d'abord le fait que si l'on doit rapporter l'expérimentation à une méthode plus générale, la méthode de variation, celle-ci en réalité peut donner lieu à deux formes d'expérimentations :

Nous trouvons donc la méthode des variations à la base tant de l'expérimentation mentale que de l'expérimentation physique. Par une variation continue si possible, nous élargissons les limites de la [validité] d'une représentation ; en modifiant et en spécialisant les circonstances, nous modifions et nous spécialisons la représentation.<sup>630</sup>

La méthode de la variation est le principe aussi bien des expérimentations physiques, c'est-à-dire des expérimentations réelles, menées effectivement en laboratoire, que des expérimentations mentales, c'est-à-dire des expérimentations menées en imagination. Qu'en est-il maintenant de l'utopie ? En quoi est-elle une mise en œuvre de la méthode de variation et, plus

---

<sup>629</sup> Sur la question de l'expérience de pensée en général, la présentation la plus complète des recherches actuelles est celle que l'on trouve à l'entrée « Thought Experiments » de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/#Bib>), rédigée et actualisée par l'un des spécialistes du sujet, James Robert BROWN, qui est l'auteur notamment de *Laboratory of the Mind : Thought Experiments in the Natural Sciences* (London, Routledge, 1991, rééd. 2011). Il indique à juste titre deux travaux de référence : l'un d'un intérêt plutôt conceptuel, celui de Roy SORENSEN, *Thought Experiments* (Oxford, Oxford UP, 1992), l'autre d'un intérêt davantage historique, celui de Ulrich KHÜNE, *Die Methode des Gedankenexperimentes* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005). On peut rajouter deux autres titres importants. Le premier est assez fondateur, il s'agit de Tamara HOROWITZ et Gerald MASSEY (éds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (Lanham, Rowman and Littlefield, 1990). Le second est beaucoup plus récent et se situe dans la lignée directe des travaux de U. Khüne, tout en portant plus spécifiquement sur l'expérimentation mentale en philosophie. Il s'agit de Daniel COHNITZ, *Gedankenexperimente in der Philosophie* (Paderborn, Mentis, 2006).

Dans les deux premières références, on trouvera un traitement assez détaillé de la perspective de Mach (Sorensen, *Thoughts Experiments*, *op. cit.*, p. 51 *sq* ; Khüne, *Die Methode des Gedankenexperimentes*, *op. cit.*, p. 165 *sq*), que nous laisserons pourtant de côté. Ce qui nous intéresse en effet, c'est la manière dont Musil utilise la description, par Mach, de l'expérimentation en général et de l'expérimentation mentale en particulier, pour définir l'utopie. Comme on le verra par la suite, cela modifie totalement l'approche habituelle de l'expérience de pensée : il ne s'agit plus de se demander si elle peut fournir des preuves ou des arguments en faveur d'une hypothèse, voire si elle fournit une connaissance *a priori* de la réalité (cf. l'opposition, sur ce dernier point, entre la réponse positive de J. R. BROWN dans *The Laboratory of Mind*, *op. cit.*, et celle négative de J. NORTON dans « Thought Experiments in Einstein's Work », dans T. HOROWITZ et G. MASSEY, *Thought Experiments in Science and Philosophy*, *op. cit.*, p. 129-144).

<sup>630</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, chap. XI, p. 202-203. Nous remplaçons le terme « valabilité » qui est utilisé par le traducteur mais qui est incorrect en français.

précisément, de celle-ci sous la forme d'une expérimentation mentale ? Mach donne des éléments de réponse à ces questions dans l'un des premiers paragraphes du chapitre sur l'expérimentation mentale :

En dehors de l'expérimentation physique, l'homme arrivé à un développement intellectuel avancé, recourt souvent à l'*expérimentation mentale*. Ceux qui font des projets, ceux qui bâtissent des châteaux en Espagne, romanciers et poètes, qui se laissent aller à des utopies sociales ou techniques, font de l'expérimentation mentale ; d'ailleurs le marchand sérieux, l'inventeur réfléchi et le savant en font aussi. Tous se représentent des circonstances diverses, et rattachent à ces représentations certaines conjectures. Mais les premiers combinent dans leur imagination des circonstances qui ne se rencontreront pas dans la réalité, ou bien, ils se représentent des circonstances comme suivies de conséquences qui n'ont pas de liens avec elles, tandis que le marchand, l'inventeur et le savant ont comme représentations de bonnes images des faits, et restent dans leurs pensées, très près de la réalité.<sup>631</sup>

Pour Mach, l'expérimentation mentale est une démarche assez commune : il la trouve chez ceux qui font des projets, les rêveurs, les utopistes mais aussi chez les marchands, les inventeurs et les savants. De manière encore plus générale, elle est ce à quoi « recourt souvent » tout homme arrivé à un développement intellectuel avancé. En même temps, Mach introduit tout de même une différence entre deux types d'expérimentations mentales, ce qui permet de caractériser l'utopie. Certes, dans les deux cas, sont représentées des « circonstances diverses » auxquelles sont reliées « certaines conjectures » – ce qui est une caractérisation extrêmement générale de l'expérimentation mentale. Mais on peut distinguer, d'un côté, l'imagination de circonstances éloignées de la réalité ou de conséquences sans lien réel avec des circonstances réelles, et, de l'autre côté, l'imagination de circonstances et de conséquences qui restent malgré tout proches de la réalité. Or, selon Mach, l'utopie est à ranger dans la première catégorie, à côté des rêveries, des châteaux en Espagne et des productions des romanciers et poètes.

Dans la mesure où Musil reprend la définition par Mach de l'expérimentation tout en précisant qu'elle consiste en une modification possible et non réelle, il est alors tentant<sup>632</sup>

---

<sup>631</sup> *Id.*, chap. XI, p. 197-198.

<sup>632</sup> En même temps, il est significatif que peu aient ressenti une telle tentation et lui aient accordé une réelle importance. Ainsi, aux pages 131-148 de son *Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchung zum Werk Robert Musils* (Frankfurt a. M., Peter Lang, 1987), Matthias LUSERKE étudie minutieusement la définition musilienne de l'utopie, mais seulement de manière logique/modale, sans considérer la référence presque explicite à Mach, ni même parler d'expérience de pensée ou d'expérimentation mentale. De leur côté, Sebastian HÜSCH (*Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine vergleichende Studie zu Sören Kierkegaards Entweder – Oder und Robert Musils Mann ohne Eigenschaften*, Stuttgart, *Ibidem*-Verlag, 2004, p. 177-182) et Albrecht SCHÖNE (« Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musils », in *Euphorion*, n°55, 1961, p. 196-220, reproduit et traduit dans le volume de la revue *L'Arc* consacré à Robert Musil, « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », n°74, 1978, p. 41-62) utilisent l'expression

d'assimiler l'utopie à une expérimentation mentale ou une expérience de pensée : Musil utiliserait la conception machienne de l'expérimentation mentale pour redéfinir l'utopie<sup>633</sup>. Or la perspective de Musil n'est pas du tout celle de Mach. Pour ce dernier, en effet, il va de soi que l'utopie se trouve (reléguée) du côté des bâtisseurs de châteaux en Espagne, des rêveurs, des romanciers et des poètes. Surtout, il ne s'intéresse pas tant à cette sous-catégorie d'expérimentation mentale, qu'à l'idée selon laquelle, dans les sciences aussi (qu'il s'agisse des sciences expérimentales au sens strict ou des mathématiques<sup>634</sup>), l'expérimentation mentale a sa place, son intérêt. Or, c'est à un tel partage de la littérature, de l'utopie et des sciences que Musil s'oppose.

Tout d'abord, jamais ce dernier ne placerait les romanciers et les poètes dans la même catégorie que les rêveurs et les bâtisseurs de châteaux en Espagne. Il fait parti de ces écrivains qui font de la science et des vertus qu'elle requière un modèle pour le romancier, même si, bien évidemment, il ne s'agit pas de le transformer en homme de science ou de lui faire adopter une méthode scientifique. En outre, dans le chapitre 61 qui nous sert de point de départ, l'utopie n'est justement pas tirée du côté des rêveries ou des châteaux en Espagne, mais est décrite et définie en prenant comme modèle l'expérimentation scientifique en général et l'expérimentation mentale scientifique en particulier, même si, là encore, il ne s'agit pas de transformer l'utopie en expérimentation réelle et l'utopiste en savant. Enfin, on notera que, chez Musil, le lien entre utopie et littérature ne va pas de soi. D'un côté, il est vrai que Musil choisit la forme romanesque pour développer différentes utopies. Mais, d'un autre côté, il est significatif qu'elles soient certes

---

d'expérimentation mentale, mais ne font pas référence à Mach, contrairement à Jiyoung SHIN (*Der « bewusste Utopismus » im Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil, *op. cit.*, p.33-38), qui fait bien référence à Mach, mais sans la développer.

Pour des références (plus) développées à Mach et à « ses » expérimentations mentales, on peut consulter Renate VON HEYDEBRAND (*Die Reflexion Ulrichs in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften"*, *op. cit.*, p. 50-55) et surtout Jean-Pierre COMETTI (*Robert Musil ou l'alternative romanesque*, *op. cit.*, p. 128-131 ; *Robert Musil. De « Törless » à « L'Homme sans qualités »*, Bruxelles, Mardaga, 1986, p. 178-186). Même si ce dernier a tendance à en tirer des conclusions sur le roman et la fiction plutôt que sur l'utopie, il ajoute à cette référence à Mach une référence à Wittgenstein (par le biais de Jacques Bouveresse). Nous y reviendrons par la suite. On notera au passage que ce dernier ne thématise ce rapprochement entre Musil et Mach ni quand il aborde la question de l'expérimentation mentale dans *La connaissance de l'écrivain* (Marseille, Agone, 2008, p. 115-122), ni quand il traite du lien entre Musil et Mach (cf. notamment « La science sourit dans sa barbe... », *L'Arc*, n°74, 1978, p. 8-31 ; reproduit dans *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, *op. cit.*, p. 85-122, mais p. 93-97 pour ce qui nous intéresse).

<sup>633</sup> On pourrait objecter qu'après tout, les termes d'« expérience de pensée » ou d'« expérimentation mentale » n'apparaissent pas, qu'apparaît seulement le terme d'« expérience ». On répondra en indiquant tout d'abord qu'il y a bien une occurrence du terme, masqué par la traduction : « 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. Il se sent alors écrasé par la profonde aversion pour l'étrangeté des expériences intellectuelles de l'homme seul [seine *Gedankenexperimente*] que peut éveiller l'aspect mouvant d'une foule agitée d'émotions naturelles et communautaires. » (HSQ I, §120, p. 792, nous soulignons). Or, il s'agit là assez exactement du type d'homme qu'incarne Ulrich dans le roman. Ensuite et surtout, on peut dire qu'à défaut d'être nommée ainsi, l'expérience en question dans l'utopie est bien décrite par Musil comme une expérience de pensée.

<sup>634</sup> Sur l'expérimentation mentale dans les mathématiques, voir la fin du chapitre XI de *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 209-11.

développées par le narrateur mais aussi attribuées à un personnage particulier : Ulrich, un mathématicien présenté comme un expérimentateur (et non pas un mathématicien qui découvrirait la littérature et son supposé lien essentiel avec l'utopie). Ce n'est pas parce que ces utopies sont développées dans le roman qu'elles sont celles du roman et qu'elles doivent prendre le roman pour modèle : ici, ce sont celles d'un mathématicien qui prend l'expérimentation pour modèle. Et comme on l'a vu, Ulrich l'utopiste n'est pas écrivain et ne veut pas le devenir.

Par conséquent, certes, il est intéressant de constater que Mach mentionne l'utopie et la considère comme une expérimentation mentale, ce qui en fait sans doute la source des développements de Musil sur l'utopie. En même temps, Mach maintient, premièrement, la distinction très classique entre les rêveurs, les hommes de lettres et les utopistes, d'un côté, et les marchands, les inventeurs et les scientifiques, de l'autre, et, deuxièmement, l'assimilation de l'utopie à une production littéraire. Or tout l'effort de Musil est de rompre avec ces deux idées, ce qui nous fait dire qu'il est tout autant critique que redevable à l'égard de Mach sur cette question de l'utopie.

## 2. Une définition problématique de l'utopie.

Nous aimerions revenir sur cette redéfinition de l'utopie en pointant une difficulté qui requiert qu'on fasse intervenir Wittgenstein. Contrairement aux apparences, ce dernier a beaucoup à nous dire sur l'utopie, et ce indirectement, dans la mesure où on la définit parfois comme une expérimentation mentale. Notre but est donc le suivant : non pas comparer les conceptions respectives de Musil et de Wittgenstein concernant l'utopie puisque Wittgenstein n'en développe pas, mais utiliser ce qu'il dit de l'expérimentation mentale pour comprendre la manière dont Musil définit l'utopie en termes d'expérimentation mentale et surtout pour résoudre le problème que pose cette définition<sup>635</sup>.

---

<sup>635</sup> On trouve bien des références à la position Wittgenstein dans la littérature consacrée aux expériences de pensée, mais il nous semble qu'elle n'est pas toujours traitée à sa juste valeur. Un premier type de référence à Wittgenstein en fait un auteur particulièrement imaginaire (ce qui est loin d'être contestable), mais ne s'intéresse pas précisément à son examen du concept même d'« expérience de pensée » – par exemple : Martin COHEN, *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Oxford, Blackwell, 2005. Un deuxième type de référence s'attarde davantage sur cet examen du concept d'« expérience de pensée », mais s'en tient plus ou moins à la seule critique de Mach, que ce soit dans une perspective historique (Ulrich KHÜNE, *Die Methode des Gedankenexperiments*, *op. cit.*, p. 218-220) ou plus conceptuelle (Roy SORENSEN, *Thought Experiments*, *op. cit.*, p. 45-46 et p. 216-218). On notera que, dans cette dernière perspective, le propos est bien souvent critique, comme s'il fallait défendre l'expérience de pensée contre les attaques de Wittgenstein et qu'il n'y avait rien de positif à tirer de ses remarques. Enfin, on trouve un troisième type de référence, qui analyse plus en détail le traitement wittgensteinien de l'« expérience de pensée » et lui rendent davantage justice, par exemple : Wolfgang KIENZLER, « Wittgenstein über "Gedankenexperimente" », *Wittgenstein-Studien*, n°1, 2010, p. 39-69 ; Birgit GRIESECKE et Werner KOGGE, « Was ist eigentlich ein Gedankenexperiment ?

La difficulté est la suivante : la description de l'utopie par Musil est ambiguë. Dans un premier temps, il dit qu'une possibilité devient une utopie quand on la détache de son contexte et qu'on la développe. Mais, dans un deuxième temps, il modifie sa description : il n'est plus question de développer la possibilité envisagée mais d'observer la modification possible d'un élément et les conséquences de cette modification, c'est-à-dire d'observer le développement de cette possibilité, une fois qu'elle est isolée du contexte qui l'empêchait de se développer. L'ambiguïté dans la description de l'utopie réside donc dans le fait que, dans un premier temps, « on » développe la possibilité en question, alors que, dans un second temps, on la laisse « se » développer, ce qui implique qu'« elle » se développe d'elle-même. Et l'origine de ce changement, c'est l'introduction en cours de route de la comparaison avec le chercheur procédant à des expérimentations. En un sens, ce modèle permet d'introduire l'action dans la définition de l'utopie : cette dernière n'est plus le simple prolongement ou un développement du souhait ou du rêve, mais une véritable expérimentation, dans tout ce que l'expérimentation a de volontaire. Mais en un autre sens, ce modèle de l'expérimentation conduit à réintroduire l'observation : expérimenter, c'est modifier puis observer. Par conséquent, définir l'utopie en terme d'expérimentation implique de parler non pas du développement mais de l'observation des conséquences d'une modification possible.

Toute la question est alors de savoir si cette ambiguïté est seulement anecdotique ou bien s'il faut accorder de l'importance à ce changement introduit par la comparaison avec l'expérimentation. Tout d'abord, on insistera à nouveau sur le fait que la comparaison ici a pour fonction d'indiquer le modèle d'après lequel Musil pense l'utopie, qu'elle a une portée conceptuelle au sens où il s'agit de voir l'utopie comme une expérimentation, de la redéfinir comme expérimentation. Par conséquent, avec cette modification, il en va bien de ce qu'on entend par utopie. Ensuite, plus radicalement, il en va de ce que l'on peut vouloir dire par « expérimentation » dans le cas précis de l'utopie et plus largement de la possibilité. Cela a-t-il du

---

Mach, Wittgenstein und der neue Experimentalismus », dans Marcus KRAUSE et Nicolas PETHES (Hrsg.), *Literarische Experimentalkulturen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005, p. 41-72.

Deux remarques sur cette dernière référence. Premièrement, cet article discute deux références intéressantes sur la question, qui sont en lien avec Wittgenstein : Ian HACKING, « Do Thought Experiments Have a Life of Their Own ? », in dans *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, n°2, 1992, p. 302-308 ; Thomas S. KUHN, « A Function for Thought Experiment », in *The Essential Tension*, Chicago, Chicago UP, 1977, p. 240-265. Deuxièmement, Birgit GRIESECKE est aussi la directrice d'un volume collectif intitulé *Werkstätten des Möglichen 1930-1936, L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008).

Enfin, précisons que nous emprunterons une voie un peu différente par rapport au troisième genre d'études. D'une part, comme nous l'avons dit, c'est le problème posé par la définition musilienne de l'utopie qui guidera nos développements et ce que nous irons chercher dans Wittgenstein. D'autre part, comme on le verra, il nous semble important de sortir des seuls passages où Wittgenstein fait référence aux expériences de pensée, et de faire intervenir des concepts « extérieurs » comme ceux de représentation, de supposition, calcul, etc. Nous retrouverons alors un certain nombre d'analyses de Stéphane CHAUVIER dans *Le sens du possible (op. cit.)*, que nous indiquerons au fur et à mesure de notre propre analyse.



sens de définir l'utopie comme une expérimentation ? Cela a-t-il du sens de parler d'une expérimentation où l'on observerait le développement d'une possibilité ? Le problème est le suivant : peut-on dire qu'une possibilité se développe d'elle-même et qu'on peut en observer le développement ? Qu'une possibilité devienne une utopie ne pose pas de problème tant qu'on la développe de sorte qu'elle devienne une utopie, mais une possibilité peut-elle se développer d'elle-même et donner une utopie sans qu'on la développe en ce sens ? Le fond du problème tient donc à la nature de la différence entre développer une possibilité en utopie et observer le développement d'une possibilité en une utopie, si tant est que « observer le développement d'une possibilité » veuille dire quelque chose.

Tel est le problème que nous aimerions résoudre en faisant intervenir ce que dit Wittgenstein de l'expérience de pensée chez Mach. En effet, dès les premières pages des *Remarques philosophiques*, Wittgenstein affirme : « Ce que Mach appelle une expérimentation de pensée n'est naturellement pas une expérimentation du tout. C'est au fond une considération grammaticale »<sup>636</sup>. Ce qui est intéressant dans cette remarque, c'est qu'elle montre que, pour Wittgenstein, le problème posé par les « expériences de pensée » n'est pas de nature épistémologique, mais de nature conceptuelle. Autrement dit, le problème ne porte pas sur la capacité de l'esprit à effectuer ce genre d'expérimentation, la méthode ou les procédures à mettre en œuvre, ou encore les difficultés posées par l'objet de ces expérimentations (une idée, une représentation, une possibilité), mais sur l'utilisation du concept d'expérimentation pour décrire ce que nous faisons et que nous appelons habituellement « expérience de pensée » ou « expérimentation mentale ». Selon Wittgenstein, une expérimentation de pensée n'est pas une expérimentation du tout, au sens où « expérimentation » n'est pas le bon concept pour décrire ce que nous appelons ainsi.

Or il nous semble que cette remarque s'appuie sur la distinction mentionnée entre développer une possibilité et observer une possibilité se développer. L'idée que nous défendons, c'est que, si Wittgenstein dit des expérimentations mentales de Mach qu'elles ne sont pas des expérimentations, cela tient au fait qu'une possibilité y est développée mais n'y est pas observée en train de se développer d'elle-même.

Ce que l'on pourrait tirer de Wittgenstein dans un premier temps, c'est la distinction entre effectuer une expérimentation et se représenter une expérimentation. Ce qu'il y a de problématique dans le concept d'expérience de pensée, c'est qu'il semble rendre légitime le raisonnement suivant : imaginer ou se représenter une expérience, c'est la faire en pensée, donc, en un certain sens et d'une certaine manière, c'est bien faire une expérimentation. C'est sans

---

<sup>636</sup> RqP, §1, p. 52.

doute pour cette raison que Mach a pu affirmer : « Il peut arriver que l'issue d'une expérience mentale soit assez décisive pour que l'auteur, à tort ou à raison, juge inutile tout contrôle extérieur par *l'expérimentation physique* »<sup>637</sup>. Il semble bien que, dans l'expérimentation mentale, on effectue tout autant une expérimentation que dans une expérimentation réelle. En outre, même s'il y a peut-être la plupart du temps une différence entre les deux relativement à leur caractère décisif, cette différence n'est que de degré, au point qu'une expérimentation mentale peut être assez décisive pour rendre inutile l'expérimentation réelle correspondante. On retrouverait alors ici l'idée plus générale de Mach selon laquelle, grâce aux expérimentations mentales, « nous avons nos représentations sous la main plus facilement que les faits physiques, et nous expérimentons avec les pensées, pour ainsi dire, *à moins de frais* »<sup>638</sup>. Autrement dit, les expérimentations pourraient, au moins dans certains cas, rendre le laboratoire inutile.

Or, ce que souligne Wittgenstein, c'est justement la différence de nature entre l'expérience réelle et l'expérience fictive. C'est ainsi que l'on peut comprendre certains passages de la *Grammaire philosophique* et des *Recherches philosophiques* :

Une expérience que l'on pense, revient au même qu'une expérience que l'on dessine, peint ou décrit au lieu de l'effectuer. Et le résultat de l'expérience pensée est le résultat fictif de l'expérience fictive.<sup>639</sup>

Consulter un tableau en imagination n'est pas plus consulter un tableau que la représentation du résultat d'une expérimentation imaginée n'est le résultat d'une expérimentation.<sup>640</sup>

Penser une expérimentation, ce n'est pas l'effectuer d'une autre manière (en la pensant), de même que dessiner, peindre ou décrire une expérience, ce n'est pas l'effectuer d'une autre manière (en la dessinant, la peignant ou en la décrivant). À chaque fois, on pense, dessine, peint ou décrit l'expérimentation, *au lieu de* l'effectuer. Or, pour Wittgenstein, l'expression « expérimentation mentale » a ce défaut de suggérer qu'une expérience est faite d'une autre manière que réellement, à savoir : mentalement, et « expérience de pensée » a ce défaut de suggérer que la pensée effectue une expérimentation. De la même manière, concernant les résultats, il faut faire une distinction entre obtenir et imaginer des résultats. Les soi-disant résultats d'une expérience de pensée ne sont pas des résultats obtenus d'une manière particulière, par la pensée ; ce sont des résultats imaginés au lieu d'être obtenus. Ce ne sont donc pas des résultats (vrais ou faux), mais de faux résultats, des résultats fictifs. Dans une « expérimentation

---

<sup>637</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, chap. XI, p. 200.

<sup>638</sup> *Id.*, p. 198.

<sup>639</sup> GP, 1<sup>ère</sup> partie, VII, §106, p. 205.

<sup>640</sup> RP, I, §265, p. 142.

mentale », aucun résultat n'est obtenu, de même qu'aucune expérimentation n'est effectuée, mais un résultat et une expérimentation sont imaginés<sup>641</sup>.

La conclusion que l'on peut tirer de cette première analyse, c'est que, dans ce qu'on appelle habituellement « expérimentation mentale », on ne fait pas une expérimentation mais on s'en représente une, on n'obtient pas de résultats mais on s'en représente. À partir de là, on peut tirer deux conséquences. Premièrement, comme le dit Wittgenstein dans le manuscrit 115, « on ne peut pas rendre un laboratoire superflu par le simple fait de se représenter les appareils et les essais »<sup>642</sup>. Deuxièmement, à supposer qu'on assimile l'utopie à une expérimentation mentale, développer une utopie, ce n'est pas effectuer une expérimentation d'une certaine manière, en pensée, mais s'en représenter une<sup>643</sup>.

### 3. Observer une image intérieure ?

En même temps, une telle analyse n'atteint pas le cœur du problème. En effet, dans la définition de l'utopie proposée par Musil et dans la définition de l'expérimentation mentale en général, la représentation est pensée sur le modèle de l'observation : se représenter une expérimentation à défaut d'en faire une, ce serait observer en pensée une modification possible et ses effets. Or, tel est justement le genre de confusion dont Wittgenstein cherche à nous prévenir dans son analyse du concept psychologique de représentation, notamment dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* : « 632. Quand nous nous représentons quelque chose,

---

<sup>641</sup> De ce point de vue, certaines formules de Stéphane Chauvier nous semblent tout à fait ambiguës, notamment quand il décrit la première variété d'expériences de pensée à laquelle il va s'intéresser : « Un autre enjeu, plus limité, de notre étude concerne la nature et le rôle de ce qu'on appelle une "expérience de pensée". Quelques travaux récents, à la suite d'un article pionnier de Mach, se sont penchés sur le rôle des expériences de pensée dans les sciences. Toutefois, nous verrons que si l'exploration du possible pur dans un contexte épistémique peut bien être qualifiée d'expérience de pensée, il existe au moins deux grandes variétés d'expériences de ce genre. En un premier sens, une expérience de pensée, ce peut être une expérience que l'on imagine ou que l'on se représente seulement, à défaut de la réaliser effectivement ou techniquement. Une expérience de pensée est alors une expérience *en pensée*, une expérience que l'on fait *dans la pensée* plutôt que dans la réalité ou "en vrai". Mais précisément, comme nous allons essayer de le montrer, la connaissance par les possibles peut être bien plus qu'une expérience "en pensée". Elle peut prendre la forme d'une expérience de penser » (*Le sens du possible*, *op. cit.*, p. 12-13). Autant l'on peut dire sans problème que l'on imagine ou se représente une expérience à défaut de la faire, autant il devient problématique de dire qu'en imaginant ou en se représentant une expérience, on la fait « dans la pensée » plutôt que « dans la réalité » : on risque, entre autres, de croire que la pensée est un « milieu particulier », d'où cette thématique, chez Stéphane Chauvier, de « l'immersion dans le possible pur » et de la simulation de leur observation, au chapitre VI du livre en question (p. 177-183).

<sup>642</sup> MS 115 : 227.

<sup>643</sup> Pour une analyse analogue de ces passages de Wittgenstein, voir Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain* (*op. cit.*, p. 109-122), même si, en un sens, la perspective est toute différente. En effet, il s'agit pour l'auteur de se demander si on peut parler du travail du romancier comme d'une expérimentation, qu'elle soit censée être réelle (Zola) ou mentale (Mach), là où nous nous intéressons spécifiquement à l'utopie.

nous n’observons pas »<sup>644</sup>. Autrement dit, il ne suffit pas de souligner que, dans une soi-disant expérimentation mentale, nous ne faisons pas d’expérimentation mais que nous nous en représentons une. Il faut encore rajouter que se représenter une expérimentation, ce n’est pas observer en pensée une modification possible et ses effets.

On peut comprendre cela, tout d’abord, comme l’idée qu’en se représentant quelque chose et en le décrivant, on n’observe pas et on ne décrit pas une image intérieure<sup>645</sup> :

« Soit, mais la représentation elle-même, tout comme l’impression visuelle, est malgré tout une image intérieure [var. : « une image devant l’œil intérieur »], et *toi* tu ne parles que des différences dans la production, la naissance et le traitement de l’image. » La représentation n’est pas une image, et l’impression visuelle non plus. Ni ‘représentation’ ni ‘impression’ ne sont des concepts de l’ordre de l’image, bien que dans les deux cas une corrélation avec une image ait lieu, différente dans l’un et dans l’autre.<sup>646</sup>

Il y a deux points importants ici. Tout d’abord, Wittgenstein rejette non seulement l’accusation selon laquelle il ne parlerait que de la différence entre image de la représentation et image visuelle, mais aussi l’idée selon laquelle une impression et une représentation seraient toutes deux des images, qui plus est des images dites intérieures. Ensuite, cela ne signifie pas pour autant qu’aucune image ne pourrait être liée aux impressions et aux représentations, et ce, de manière différente<sup>647</sup>. Sur le premier point, on pourrait très bien imaginer la situation suivante :

Il pourrait y avoir des gens qui n’emploierait jamais l’expression « voir quelque chose avec l’œil intérieur » (ou une expression du même type) ; et ces gens pourraient néanmoins se montrer capables de faire un dessin ou un modèle de quelque chose ‘par la représentation’ ou ‘de mémoire’, capables aussi de mimer le comportement caractéristique d’autres personnes, etc. Et même, avant de dessiner quelque chose de mémoire, ils pourraient fermer les yeux, ou regarder dans le vide

---

<sup>644</sup> RPP II, §88, p. 19 (voir aussi : F, §632, p. 143).

<sup>645</sup> Nous partageons (en bonne partie) la manière dont Stéphane Chauvier énonce la difficulté : « S’il arrive qu’une possibilité pure soit introduite par un “supposez que” ou “représentez-vous que”, le verbe psychologique le plus couramment employé pour opérer cette introduction est le verbe “imaginer”. Un possible pur, ça s’imagine. Que signifie dans ce cas “imaginer” ? Ce verbe, comme beaucoup de verbes psychologiques, a des emplois courants et des emplois philosophiques. Or comme on le sait, dans ses emplois philosophiques, le lien de ce verbe au champ protéiforme de *l’imagerie* mentale est mis au premier plan. [...] Une difficulté bien connue de l’emploi philosophique élargi du verbe “imaginer”, c’est que cet usage tend à mettre dans la même rubrique les cas où imaginer consiste à “voir” des images mentales surgissant d’elles-mêmes ou involontairement et les cas où imaginer consiste à se mettre volontairement à se représenter quelque chose. Or le point fondamental est qu’il paraît difficile de se mettre à imaginer quelque chose sans disposer d’un moyen *langagier* de nous mettre dans la bonne direction. » (*Le sens du possible, op. cit.*, p. 180-181) Le problème, comme on le verra par la suite, réside dans le fait que l’auteur ne pousse pas cette logique jusqu’au bout, s’arrête en chemin dans la critique de l’imagerie mentale.

<sup>646</sup> RPP II, §§111-112, pp. 24 (voir aussi : F, §§637-638, p. 144).

<sup>647</sup> Sur cette absence de nécessité de l’image, voir Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible, op. cit.*, p. 182-183, avec des réserves sur certaines formules.

comme les aveugles. Ce qui ne les empêcheraient pourtant pas de nier *voir* à ce moment-là devant eux ce qu'ils dessinent par la suite.<sup>648</sup>

« Voir quelque chose, une image, avec l'œil intérieur » peut n'avoir aucun sens, cela n'empêche pas de parler de « représentation », d'« agir selon une représentation » (par exemple de dessiner, de mimer, etc.). Autrement dit, pour comprendre le concept de représentation, il n'est pas nécessaire de faire référence à un « œil intérieur » – image qui est problématique quand on prétend l'utiliser autrement que comme une image. En même temps, et c'est le second point, il y a des situations dans lesquelles la présence d'une image a son importance pour la représentation :

« Il y a certainement un sens à supposer que cet homme – qui se comporte tout à fait normalement – est néanmoins aveugle. » Ce qui veut dire : « Après tout, c'est une supposition », « Après tout, je peux vraiment supposer une telle chose ». Et cela signifie : Je me fais une image de ce que je suppose. Certes, mais cela mène-t-il plus loin ? Quand je suppose dans d'autres circonstances que quelqu'un est aveugle, je ne m'assure jamais que cette supposition ait vraiment un sens. En ce cas, le fait que je me représente effectivement quelque chose par là et que j'aie une image ne joue aucun rôle. Cette image n'a d'importance que là où elle est pour ainsi dire le seul indice me permettant de dire que j'ai vraiment fait une supposition. Ici, c'est tout ce qu'il reste encore de la supposition.<sup>649</sup>

C'est dans une situation précise que l'image a son importance pour la représentation, celle dans laquelle on s'assure du sens de ce qu'on se représente, quand on cherche à savoir si l'on s'est « vraiment » représenté quelque chose. En même temps, il est significatif que Wittgenstein ne dise pas que, dans cette situation, la représentation consiste en une image : l'image n'est que « le seul *indice* me permettant de dire que j'ai vraiment fait une supposition. » Ainsi, quand bien même l'image peut avoir son importance, se représenter quelque chose, ce n'est pas observer une image.

#### 4. Représentation, description et action.

On peut alors se poser deux questions qui, contrairement aux apparences, sont liées : tout d'abord, pour quelle raison peut-on être tenté de faire de la représentation l'observation d'une image ? Ensuite, que fait-on, si, dans ce qu'on appelle une expérimentation

---

<sup>648</sup> RPP II, §66, p. 14-15 (voir aussi F, §624, p. 142). L'auteur souligne.

<sup>649</sup> F, §251, p. 68.

mentale, on ne fait pas une expérimentation mais on s'en représente une, et si s'en représenter une, ce n'est pas observer une image mentale ?

Il nous semble que la réponse à ces deux questions réside dans la compréhension de la nature de la description qui est utilisée pour exprimer et développer ce que l'on se représente. Au §111 du deuxième volume des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein fait la distinction suivante entre observer et se représenter, en la rapportant notamment au concept de description :

J'apprends le concept 'voir' en décrivant ce que je vois. J'apprends à observer et à décrire ce que l'observation me montre. J'apprends le concept 'se représenter' dans un contexte tout différent. Sans doute la description de *ce que* l'on voit et celle de *ce que* l'on se représente sont-elles du même type, et une description pourrait aussi bien être l'une que l'autre ; il n'en reste pas moins que les concepts sont entièrement différents. Le concept 'se représenter' est plus proche du concept 'agir' que du concept 'recevoir'. 'Se représenter' pourrait être appelé un acte créateur. (Et de fait, il est aussi appelé de cette façon.)<sup>650</sup>

Tout d'abord, cette analyse du concept de description permet de comprendre la confusion de la représentation avec l'observation, même s'il ne s'agit sans doute pas de la seule raison de cette confusion. Comme la description de ce que l'on voit procède d'une observation et que la description de ce que l'on se représente est du même type que celle de ce que l'on voit, alors on peut être tenté d'affirmer que la représentation consiste elle aussi d'abord en une observation. Or, comme on vient de le montrer avec d'autres passages de Wittgenstein, se représenter quelque chose et le décrire, ce n'est pas décrire une image que l'esprit aurait sous ses yeux. De ce point de vue, il nous semble même qu'on peut aller un peu plus loin que Wittgenstein quand il affirme :

Sans doute la description de *ce que* l'on voit et celle de *ce que* l'on se représente sont-elles du même type, et une description pourrait aussi bien être l'une que l'autre ; il n'en reste pas moins que les concepts sont entièrement différents.<sup>651</sup>

Il est vrai qu'une même description peut valoir pour ce que l'on observe et cette même chose, mais représentée : « la même description peut servir à exposer ce que je vois et ce que je me représente »<sup>652</sup>. En même temps, on pourrait tout aussi bien dire que les descriptions sont de

---

<sup>650</sup> RPP II, §111, p. 24 (voir aussi F, §637, p. 144).

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> RPP II, §69, p. 15.

nature différente dans les deux cas, dans la mesure où on ne *fait* pas la même chose quand on décrit ce que l'on a sous les yeux et quand on décrit cette même chose alors qu'on se la représente.

La question est donc : que fait-on quand on décrit ce qu'on se représente et, plus généralement, que fait-on quand on se représente quelque chose ? En un sens, Wittgenstein ne répond pas à cette question, mais opère un rapprochement du concept de représentation avec un autre concept, pour clarifier le premier : « Le concept 'se représenter' est plus proche du concept 'agir' que du concept 'recevoir' »<sup>653</sup>, auquel est apparenté, par contre, le concept 'observer'. Cela rejoint une de ses premières caractérisations de la représentation dans sa tentative de classer les concepts psychologiques : « Représentation soumise à la volonté »<sup>654</sup>.

Ce point est fondamental : elle montre ce qui caractérise vraiment la représentation par rapport à l'observation. Une des objections que l'on pourrait faire, c'est qu'en un sens, observer aussi c'est agir, de sorte qu'avec « se représenter » et « observer », nous aurions à faire, en réalité, à deux activités différentes. De même, on pourrait objecter que la volonté a aussi son rôle dans l'observation, dans la mesure où l'on peut donner l'ordre à quelqu'un d'observer quelque chose, comme on peut ordonner à quelqu'un de se représenter telle ou telle chose. Wittgenstein d'ailleurs, dans certaines de ses affirmations, peut donner l'impression de faire des concessions à ces objections :

Il est vrai qu'il y a une certaine parenté entre la représentation et une action, qui s'exprime justement dans la possibilité de donner un ordre ; mais il faut d'abord chercher le *degré* de cette parenté.<sup>655</sup>

La formule : « Se représenter est volontaire, voir ne l'est pas », ou une autre semblable, pourrait nous induire en erreur.

Lorsque dans notre enfance nous apprenons les mots « voir », « regarder », « se représenter », entrent alors en jeu des actions volontaires, des ordres. Mais de manière différente pour chacun de ces trois mots.<sup>656</sup>

Le but de Wittgenstein, pourtant, est de montrer qu'« il n'y a rien de plus faux que de dire que voir et se représenter sont deux activités différentes »<sup>657</sup>. Il nous semble qu'il faut comprendre cela comme l'idée que « voir » et « se représenter » ne sont pas des activités dans le même sens. Pour reprendre la comparaison utilisée par Wittgenstein, « voir » et « se représenter » sont aussi

---

<sup>653</sup> *Id.*, §111, p. 24.

<sup>654</sup> *Id.*, §63, p. 14 (voir aussi F, §621, p. 141).

<sup>655</sup> *Id.*, §125, p. 27.

<sup>656</sup> *Id.*, §139, p. 29 (voir aussi F, §646, p. 145).

<sup>657</sup> *Id.*, §138, p. 29 (voir aussi F, §645, p. 145).

peu des activités différentes que « perdre » et « jouer un coup » sont des activités différentes aux échecs. Autrement dit, s'il faut bien avoir joué, c'est-à-dire fait quelque chose, pour avoir perdu, perdre n'est pas pour autant une activité. De la même manière, s'il faut bien faire quelque chose (par exemple, tourner la tête, écarquiller les yeux) pour obéir à l'ordre de regarder telle ou telle chose, voir n'est pas une activité, mais un état<sup>658</sup>. Au contraire, « se représenter » est une activité, dont il semble d'ailleurs assez difficile de penser l'échec :

« Mouvoir par la volonté seule », qu'est-ce que cela veut dire ? À peu près ceci : que les images suivent toujours exactement mon vouloir, tandis que ni la main avec laquelle je dessine, ni mon crayon, n'en font autant ? Mais cela n'empêcherait nullement de dire « D'habitude je me représente exactement ce que je veux ; aujourd'hui, il en a été différemment. » La représentation connaît-elle donc l'échec ?

Si ce n'est pas le cas, on expliquera pourquoi à peu près ainsi : que l'image dans la représentation n'a pas de masse et n'oppose à la volonté aucune inertie – ni aucune sorte de résistance.<sup>659</sup>

Le problème de la situation envisagée dans le premier paragraphe, c'est l'usage d'une image égarante, celle de la volonté comme d'un « moteur auquel les représentations seraient reliées et qui pourrait les susciter, les mouvoir, les supprimer »<sup>660</sup> mais qui pourrait aussi échouer à le faire. Mais on peut se demander si le deuxième paragraphe n'est pas tout autant égarant puisqu'il conserve l'image du premier, en la modifiant légèrement. En réalité, nous semble-t-il, la véritable nature de la représentation nous était déjà donnée dans le §111 que nous avons déjà cité : « 'Se représenter' pourrait être appelé un acte créateur »<sup>661</sup>. Se représenter quelque chose, ce

---

<sup>658</sup> *Id.*, §43, p. 10 : « L'essentiel dans le voir, c'est qu'il est un état ».

<sup>659</sup> *Id.*, §§119-120, p. 26.

<sup>660</sup> *Id.*, §78, p. 17.

<sup>661</sup> *Id.*, §111, p. 24. Certaines affirmations de Stéphane Chauvier vont dans ce sens, même s'il s'agit d'une perspective un peu différente, de la rectification de l'idée selon laquelle la description de ce que nous nous représentons comme possible se référerait à un monde de possibilités : « La possibilité pure que nous imaginons n'est donc située ni dans quelque monde lointain, ni dans l'entendement divin, mais elle est simplement l'objet intentionnel de la description que nous avons forgée et dont nous faisons usage. [...] Pour l'avoir sous les yeux, il nous faut donc la faire surgir du néant et, pour cela, quelle autre méthode que de *demander* qu'on la considère en décrivant cela même qu'on demande que l'on considère ? Un possible pur, compris comme l'objet intentionnel d'une description possible de chose ou d'état de choses, n'est pas la même chose qu'une image surgissant toute seule dans l'esprit, une image éventuellement fantastique, mêlant des bouts disparates du monde. Parce qu'une possibilité pure est conceptuellement articulée, elle ne peut surgir précisément toute seule, comme surgit une image. Il faut que nous articulions activement cette description, ce qui suppose qu'on ait dessein de le faire et qu'on fasse ce qu'il faut pour cela » (*Le sens du possible, op. cit.*, p. 178-179). On trouve dans cette analyse bien des éléments qui nous importent et qui orientent vers l'idée qu'on a à faire, avec la représentation, à une description sans référence, mais constituant son objet intentionnel : « Nous pouvons donc poser en principe que si une possibilité pure doit être introduite dans la pensée, le simple fait de parvenir à y penser, le simple de pouvoir l'introduire constitue sa possibilité. Les possibles purs ne préexistent pas à l'entendement humain. Ce dernier les fait naître en parvenant à y penser » (*id.*, p. 180). Sur ce point, on peut lire son



n'est pas exercer une action sur des images, même sur des images d'un type particulier : c'est un acte créateur, tout à fait comparable à « la *création* d'un tableau »<sup>662</sup>. Certes, cela ne nous dit pas ce qui est créé. Ce ne peut être une image puisqu'on a vu que la représentation n'est pas une image et n'est pas nécessairement reliée à une image. Pourrait-on dire : se représenter, c'est créer une représentation ? Le problème, c'est qu'une telle formule ne dit rien de ce qui est créé ni de la manière dont cela est créé. En même temps, on peut se demander si l'enseignement principal de ces remarques de Wittgenstein, ce n'est pas l'idée qu'il faut substituer à la question de la nature de la représentation celle des caractéristiques de l'activité de « se représenter ». La représentation n'est pas « quelque chose » que produirait une activité : « se représenter », et dont on pourrait se demander ce qu'elle est en elle-même puisqu'elle n'est pas une image. En même temps, elle n'est pas « rien », si l'on voit en elle une activité qui a ses caractéristiques la distinguant notamment de l'observation.

Pour conclure sur ce point, on peut donc dire, premièrement, que ce que l'on appelle expérimentation mentale ou expérience de pensée n'est pas l'effectuation d'une expérimentation en pensée, mais la représentation d'une expérimentation, et, deuxièmement, que cette représentation n'est pas de l'ordre de l'observation mais de l'action : se représenter est une action comparable à la création d'un tableau. Par conséquent, à supposer que les concepts d'utopie et d'expérimentation soient liés, il faut définir le développement d'une utopie comme la représentation d'une expérimentation, c'est-à-dire comme une activité comparable à la création d'un tableau.

## 5. Le développement d'une supposition.

Ne pourrait-on pas avancer que, dans une expérimentation mentale en général et dans une utopie en particulier, on se représente une modification de tel ou tel élément, mais que, malgré tout, on en observe les effets, les conséquences ? Nous soutenons que, dans une « expérimentation mentale », nous n'observons pas non plus les effets de ce que nous nous représentons. Cela signifie : de même que « expérimentation » n'est pas le bon concept pour décrire ce que nous faisons, de même, « observer les effets ou les conséquences » n'est pas la bonne expression pour décrire ce que nous faisons, une fois que nous nous sommes représentés une modification au lieu de l'effectuer.

---

article intitulé « Les possibles sans les mondes », dans un recueil très utile, *Les mondes possibles*, BARDOUT Jean-Christophe et JULLIEN Vincent (éds.), Cahiers de philosophie de l'université de Caen, 2006, 42, p. 147-165.

<sup>662</sup> *Id.*, §115, p. 25.

Une des différences essentielles entre, d'un côté, faire une expérimentation et, de l'autre, s'en représenter une, tient à ce que, dans le premier cas, les conséquences se produisent d'elles-mêmes suite à la modification réellement effectuée, alors que, dans le second cas, celui qui imagine ou se représente une modification doit encore en tirer lui-même les conséquences<sup>663</sup>. De ce point de vue, ce qu'on appelle improprement « expérimentation mentale » est le développement d'une représentation, plus précisément, celui d'une supposition<sup>664</sup>. En effet, dans une soi-disant expérimentation mentale, il ne s'agit justement pas de modifier réellement la chose, la situation, ou encore l'être que l'on étudie, mais de se représenter une telle modification ainsi que ses conséquences. Le point de départ d'une « expérimentation » mentale est donc de l'ordre d'un « si nous faisons... » ou d'un « supposons que... » que nous développons par la suite.

Les analyses de la dictée intitulée « Supposition »<sup>665</sup> permettent de préciser cet aspect de la question. De manière générale, tout l'effort de Wittgenstein est de montrer qu'on ne peut rendre compte de la supposition, mais aussi d'un certain nombre d'autres opérations, en termes psychologiques. Dans une autre dictée en lien avec celle qui nous intéresse, il affirme en effet :

Penser, croire, réfléchir, juger, comprendre, conclure, admettre, semblent être autant d'opérations de l'âme. Du coup, on en conclut que c'est à la psychologie de nous donner la clé ultime de la compréhension de ces processus. C'était une erreur. Il apparaît que l'essentiel en tout cela, ce sont les usages, les opérations et non les vécus. C'est l'affaire propre de la logique que de décrire ces opérations.<sup>666</sup>

On peut en tirer une première conséquence générale concernant « l'expérimentation mentale » : ce n'est pas une psychologie, y compris une « esquisse de psychologie de la recherche »<sup>667</sup>, qui peut en rendre compte, mais la logique. Ainsi, Wittgenstein refuse aussi bien

---

<sup>663</sup> Stéphane Chauvier distingue deux fonctions des expériences de pensée : « Certaines expériences de pensée jouent un rôle cognitif ou nous délivrent un savoir parce qu'elles sont des *simulateurs de décision*, tandis que d'autres sont ce que, faute de mieux, nous appellerons des *explorateurs d'instances exotiques*. » (*Le sens du possible*, op. cit., p. 185) Au vu de notre analyse, il nous semble que, dans toute expérience de pensée, dans la mesure où cela n'a pas de sens de parler de l'observation des conséquences d'une supposition, une décision est impliquée quant à la manière de continuer la supposition initiale, que cette décision concerne ce que nous ferions ou ce que nous dirions (respectivement des décisions pratiques et des décisions conceptuelles, selon les expressions de S. Chauvier aux pages 189 et 192). Ensuite, se pose sans doute la question de l'« exploration d'instances exotiques », c'est-à-dire du « gain cognitif » des expériences de pensée, mais il s'agit d'un autre plan, qui nous intéresse moins, dans la mesure où notre horizon n'est pas celui de la connaissance, mais celui de l'utopie.

<sup>664</sup> Sur ce point, on lira les pages essentielles d'Antonia SOULEZ dans son édition des *Leçons sur la liberté de la volonté*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2002, notamment les chapitres 6 et 7. Le premier met Wittgenstein en rapport avec un certain nombre d'auteurs effectivement important sur la question (notamment Kant), le second commence avec une analyse de la supposition que nous partageons en bonne partie. De la même manière, la question de « l'écart avec la science » nous semble essentielle.

<sup>665</sup> D, p. 194-198.

<sup>666</sup> *Id.*, p. 193.

<sup>667</sup> Le sous-titre de *La connaissance et l'erreur* de Mach est en effet « Skizze zur Psychologie der Forschung ».

l'approche épistémologique (c'est le sens de son jugement sur Mach) que l'approche psychologique de l'expérimentation mentale (ce serait une autre critique possible de sa part contre Mach), et ce, au profit d'une analyse logique de l'opération en laquelle consiste l'expérimentation mentale.

Si l'approche logique se caractérise par son attention aux usages, aux opérations elles-mêmes, et non aux vécus, quels sont ces usages, ces opérations dans le cas de la supposition ? La réponse de Wittgenstein est qu'on utilise « supposons que... » comme un point de départ :

Si étrange que cela paraisse, cette invitation : « Suppose qu'il pleuvra demain » a ainsi une grande similitude avec l'invitation à écrire cette proposition comme le début d'un calcul. « Suppose la proposition » signifie : « Prends-là en considération ! », c'est-à-dire : « Réfléchis à ce qui s'ensuit ; par exemple à ce que tu ferais si elle était vraie. Bref, fais-en le point de départ d'une série de raisonnements et de déductions. » C'est *cela* qui fait de la proposition une supposition et non pas un quelconque processus se déroulant parallèlement « dans l'âme ». C'est la vieille erreur : on voit cet emploi vague en lui-même et on voudrait en faire un objet, un acte de supposer accompagnant la proposition.<sup>668</sup>

Une supposition n'est pas une proposition accompagnée d'un acte psychologique qui en fait une supposition, mais un point de départ pour le développement de raisonnements et de déductions, développement qui est analogue à un calcul. Le modèle pour ce qu'on appelle habituellement « expérimentation mentale » est bien davantage le calcul que l'effectuation d'une expérimentation.

Avant de revenir plus tard sur ce point, il faut mettre en relief le fait que c'est donc le développement de la supposition qui la distingue d'une affirmation ou d'une simple représentation. Tout d'abord, son développement la distingue d'une affirmation pour la raison suivante :

Si on dit en effet : « Supposé que les Boers aient gagné la guerre contre l'Angleterre », la prochaine question serait : « Et maintenant, quoi encore ? » Car cette proposition n'est pas encore terminée. On doit maintenant vouloir dire : alors ceci ou cela se produirait. La proposition *en son entier* s'énonce ainsi : « Si les Boers avaient gagné la guerre, alors... » La supposition est quelque chose d'incomplet, elle est incluse dans un ensemble plus important et c'est cette incomplétude, cette attente de la suite, qui la distingue de l'affirmation.<sup>669</sup>

---

<sup>668</sup> D, p. 194-195.

<sup>669</sup> *Id.*, p. 195.

Autant une affirmation est une proposition complète, autant une supposition est une proposition incomplète : elle doit être complétée par l'énoncé de ses conséquences. Sans cela, elle est totalement dénuée de signification. Ensuite, son développement la distingue tout autant de la simple représentation. En effet, le problème est le suivant :

Si la supposition ne doit pas être un jugement, en quoi se distingue-t-elle d'une représentation ? Ce n'est pas bien vu. Si je dis « il pleut » et que je m'abstiens de toute prise de position, si je ne me prononce pas sur le fait de savoir s'il pleut ou pas, comment alors mon état de conscience se distingue-t-il d'une simple représentation de la pluie ?<sup>670</sup>

La réponse réside dans la mention non pas d'un certain état de conscience ou encore d'un acte psychologique qui s'ajouterait à cette représentation, mais du fait qu'il faut encore faire quelque chose de cette représentation :

On pourrait dire alors à quelqu'un : « supposons qu'il pleuve demain. As-tu supposé cela maintenant ? » L'autre pourrait nous répliquer : « J'ai entendu la proposition et me suis représenté la pluie. Que dois-je *faire* encore ? » Cette réponse lui montrerait qu'il ne peut trouver un acte particulier consistant à supposer, que l'introspection ne lui montre aucun vécu de cette sorte ; et cela doit faire naître en nous un soupçon à l'égard de l'ensemble de cette explication.<sup>671</sup>

Une supposition n'est pas une invitation seulement à se représenter quelque chose, mais à faire quelque chose de cette représentation et à partir de cette représentation, c'est-à-dire à la considérer comme le point de départ d'un développement qui en énonce les conséquences<sup>672</sup>.

---

<sup>670</sup> *Id.*, p. 194.

<sup>671</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>672</sup> De manière générale, on ne peut donc suivre Stéphane Chauvier quand il affirme : « Si le verbe “imaginer” est ici plus pertinent, c'est en réalité parce que la description n'est qu'une entrée en matière, une sorte de sas par lequel on nous demande de passer. Mais une fois que nous sommes passés par ce sas, une fois que nous avons accepté de nous imaginer aux commandes d'un vaisseau intergalactique ou bien que nous avons accepté de considérer une Terre jumelle, c'est à nous d'agir. Parfois nous chercherons à activer une image composite et plus ou moins nette qui nous mettra la chose sous l'œil de l'âme. Mais ce n'est pas nécessaire. Nous n'avons pas besoin de *voir* une Terre jumelle pour nous l'imaginer. En revanche, nous devons faire quelque chose de plus que de simplement comprendre la description : nous devons en quelque façon *nous situer nous-mêmes* dans la scène ou, à tout le moins, *nous en faire le spectateur*, l'observateur. Nous devons être disposés à explorer les entours non décrits de la chose ou de la scène, à mobiliser, dans le contexte créé par cette chose ou cette scène, nos capacités inférentielles. Nous devons, en quelque façon, faire *comme si* nous y étions ou comme si nous l'observions et cela suppose par conséquent que nous participions en quelque façon à la description » (*Le sens du possible, op. cit.*, p. 182).

Il est vrai qu'on peut comparer le point de départ (« supposons que... », « représente toi telle ou telle chose... ») à un sas par lequel on nous demande d'entrer, au sens où ces formules sont prescriptives et qu'il en va de leur acceptation ou de leur refus (*id.*, note 1, p. 178). Il est tout aussi vrai que nous devons faire quelque chose de plus que de simplement comprendre ce qui est décrit. Seulement, ce quelque chose de plus à faire n'a rien à voir avec une manière de « se situer » par rapport à ce à qui est décrit, surtout en position d'observateur ou avec une manière de nous impliquer « nous-mêmes dans la pensée de la chose », grâce à l'imagination « qui *nous propulse nous-mêmes* dans

On pourrait conclure de la même manière pour l'expérimentation mentale. Son point de départ n'est pas une affirmation, mais une représentation. En même temps, elle ne se réduit pas à cette représentation initiale puisqu'elle en est le développement. Ce qu'on appelle « expérimentation mentale » est le développement d'une supposition initiale qui est une représentation. Le paradoxe, c'est qu'on retrouve alors certains aspects de la description par Mach des expérimentations mentales : « nous élargissons les limites et la [validité] d'une représentation ; en modifiant et en spécialisant les circonstances, nous modifions et spécialisons les circonstances »<sup>673</sup>. En un sens, l'analyse de Wittgenstein confirme cette idée que, dans ce que nous appelons improprement « expérimentation mentale » ou « expérience de pensée », nous modifions une représentation : par exemple, nous l'élargissons (nous la développons) ou nous la spécialisons (nous différencions ses conséquences). Mais, en un autre sens, cette analyse permet de comprendre en quoi il ne s'agit pas d'observer les conséquences de cette modification mais de les tirer nous-mêmes.

## 6. Le retour de l'expérimentation.

La question est alors la suivante : quelle est la spécificité de l'utopie, puisque toute « expérimentation mentale » n'est pas une utopie ? Plus précisément, quelle est la spécificité de l'utopie en tant que développement des conséquences d'une supposition initiale ?

Pour répondre à cette question, on peut revenir sur le modèle de l'utopie selon Musil : l'expérimentation. Jusque là nous avons fortement insisté, à la suite de Wittgenstein, sur le fait que l'expérimentation mentale porte mal son nom, qu'on ne peut l'appeler à proprement parler « expérimentation », puisqu'il ne s'agit pas du bon concept pour décrire ce que nous faisons. Sans revenir sur cette idée, on peut pourtant la nuancer en soulignant tout d'abord le fait que le développement de suppositions est familier dans les sciences expérimentales. C'est ainsi qu'après avoir fondé son analyse sur un exemple de la vie ordinaire (« supposons qu'il pleuve... ») puis un exemple de contrefactuel historique (« si les Boers avaient gagné la guerre contre l'Angleterre... »), Wittgenstein prend l'exemple du physicien :

---

la proximité de la chose », « qui transforme ce qui pourrait n'être qu'une simple conception en une perception *feinte* » (*id.*, p. 183). Dans notre perspective, ce sont autant d'expressions qui rabattent à tort le développement de la supposition sur l'observation, le psychologisme ou une forme de mentalisme (« “Se placer mentalement dedans” et “observer mentalement ce qui en sort” représentent les deux opérations élémentaires de l'imagination qui sont à la base d'une expérience de pensée », *id.*, p. 201). Il faut voir dans le développement d'une supposition une action *continue* de l'imagination, de notre part.

<sup>673</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 203.

Le mot [supposition] est aussi utilisé comme cela dans la science. Par exemple, quand un physicien fait une supposition, cela signifie qu'il examine quelles conséquences il en résulte. Il envisage les conséquences de cette proposition, fait peut-être certaines expériences, etc. Ce n'est que cela qui nous fait prendre conscience plus exactement à quel point une telle proposition est semblable au commencement d'un calcul ou, aussi, au commencement d'une partie d'échecs.<sup>674</sup>

Dans notre perspective, on peut en tirer l'idée que, si on ne peut utiliser le concept d'expérimentation, même tiré des sciences expérimentales, pour décrire ce qui relève en fait du développement d'une supposition, la supposition et son développement ont leur place chez ceux qui effectuent des expérimentations, notamment les physiciens. Par conséquent, pour quelqu'un comme Musil qui cherche à penser l'utopie en prenant comme modèle les sciences expérimentales, ce qui en elles peut précisément tenir le rôle de modèle, ce n'est pas leur part expérimentale à proprement parler mais les suppositions développées par les physiciens (dont sortent parfois des expérimentations réelles). Or soulignons-le encore une fois : si l'on doit trouver un point de comparaison pour cerner correctement la nature de ces suppositions et de leur développement, on le trouvera non pas dans les expérimentations mais dans le calcul. Ainsi, ce qui peut servir de modèle dans les sciences expérimentales, c'est paradoxalement non pas leur part d'expérimentation, mais leur part de calcul<sup>675</sup>.

---

<sup>674</sup> D, p. 195.

<sup>675</sup> De ce point de vue, ce qu'Albrecht Schöne dit de Musil s'applique tout autant à Ulrich : « La passion que ce romancier éprouve pour le subjonctif naît à la fois du goût pour l'expérimentation, propre aux scientifiques, et de l'imagination constructive propre aux logiciens et aux mathématiciens » (Albrecht SCHÖNE, « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », *L'Arc*, n°74, 1978, p. 54). Sauf que dans l'original allemand de cet article, la mention des mathématiciens et des logiciens n'apparaît pas ! La formule est : « Aus der Experimentiergesinnung des Naturwissenschaftlers entspringt die Konjunktivische Leidenschaft dieses Romanschreibers » (« Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musils », *Euphorion*, n°55, 1961, p. 210). Est-ce un ajout du traducteur ? Une correction d'A. Schöne lui-même ? Paradoxalement, c'est la formulation française qui nous semble la plus juste.

Par ailleurs, nous partageons totalement le point de vue de Stéphane Chauvier quand il remet en cause l'intérêt de ceux qui réfléchissent aux expérimentations mentales pour les seules expérimentations (scientifiques) remarquables, ou même pour les seules expérimentations scientifiques : « La plupart des auteurs contemporains qui réfléchissent sur les expériences de pensée le font, comme nous l'avons nous-mêmes fait jusqu'ici, en partant d'un corpus plus ou moins large d'expériences de pensée remarquables auxquelles sont associés des noms propres prestigieux, et ils cherchent à produire une description d'ensemble de ce corpus, à y opérer distinctions et classifications. [Mais] si *mentionner* le possible pur est une pratique qui semble émerger d'un certain cadre doctrinal, *faire usage* du possible pur pour s'y transporter mentalement dans un but cognitif constitue une pratique sinon naturelle, du moins plus ordinaire » (*Le sens du possible*, *op. cit.*, p. 201-202). Indépendamment du fait que certaines expressions nous semblent problématiques, nous prenons le problème dans un autre sens. C'est bien à l'aune de concepts et de pratiques tout à fait ordinaires (cf. les exemples de Wittgenstein) que nous venons de remettre en cause la conception classique de l'expérience de pensée. Mais cela ne nous empêche pas de penser qu'en un autre sens (musilien), cette pratique ordinaire peut être renouvelée par le modèle de l'expérimentation scientifique. Reste alors à savoir par quel aspect de ce type d'expérimentation elle peut l'être. Enfin, on remarquera que, dans notre perspective (qui est celle de Musil), prendre l'expérimentation scientifique pour modèle, cela ne signifie pas prendre pour modèles des expérimentations scientifiques remarquables, mais la pratique tout à fait ordinaire de l'expérimentation scientifique.

Mais il nous semble que, par un deuxième aspect, ce texte des *Dictées* éclaire la volonté de Musil de faire des suppositions des physiciens un modèle pour l'utopie telle qu'il la conçoit. Pour le montrer, on partira de cette remarque de Wittgenstein :

Il était caractéristique des cas de supposition envisagés plus haut, que l'on pût les transformer en « propositions précédées de si... ». De là, on pourrait vouloir dire que chaque supposition peut être énoncée comme une partie d'une proposition conditionnelle. Mais cela serait une erreur. Rien n'est plus éloigné de nous que de vouloir réduire toute supposition à *un* schéma, à un schéma du genre « partie d'une proposition conditionnelle ». Ce que nous avons considéré jusqu'à présent n'était plutôt qu'*un* type de supposition.<sup>676</sup>

On peut bien souligner, comme le fait Wittgenstein, la restriction des différents cas de supposition à une seule forme logique, à cette manière d'en faire, quel que soit leur type, la partie d'une proposition conditionnelle. Mais on peut aussi se demander, inversement, si l'originalité de Musil ne réside pas dans le fait qu'il utilise précisément cette forme conditionnelle, dont le modèle est selon lui fourni par les sciences expérimentales, là où on ne l'attendrait pas : pour penser le développement de l'utopie. En effet, quand on cherche à démarquer l'utopie des rêveries et des châteaux en Espagne, l'intérêt des suppositions des physiciens réside justement dans leur forme conditionnelle : des conditions sont posées dont dépend ce qui en est tiré.

Pour rendre compte de l'intérêt de cette forme conditionnelle concernant l'utopie, il faut en effet souligner ces deux aspects. D'une part, dans l'utopie telle que Musil la définit, on *pose* des conditions que l'on développe. Cela implique que l'on n'ignore pas ou qu'on ne refuse pas de voir les circonstances réelles : c'est volontairement que l'on pose des conditions indépendamment de leur existence ou non, et même de leur possibilité ou non, dans la réalité. D'autre part, avec le concept musilien d'utopie, ce qui est développé dépend de ce qui est posé, de sorte que l'utopie n'est pas un développement arbitraire. Ainsi, quant au premier aspect, on peut dire qu'il permet à Musil d'éviter une ambiguïté que l'on trouve dans une première formule de Mach, quand ce dernier décrit la première catégorie d'« expérimentateurs mentaux » : « [les rêveurs, les romanciers, ceux qui font des châteaux en Espagne] se représentent des circonstances qui ne se rencontreront pas dans la réalité »<sup>677</sup>. Quant au deuxième aspect, on peut dire qu'il permet à Musil de s'opposer à une deuxième formule de Mach concernant cette même catégorie d'expérimentateurs mentaux :

---

<sup>676</sup> D, p. 196-197.

<sup>677</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 198.

« ils se représentent ces circonstances comme suivies de conséquences qui n'ont pas de lien avec elles »<sup>678</sup>. Dans ce qui suit, nous allons développer ces deux points.

## 7. Proposition conditionnelle et circonstances réelles.

Eu égard au premier aspect, on peut dire que cette forme conditionnelle permet de comprendre le rapport entre les conditions du développement conceptuel d'une utopie et les conditions réelles qui en permettent la réalisation. C'est sur ce dédoublement des conditions que repose l'idée du développement d'une utopie au chapitre 61 de la première partie du roman :

Qu'une possibilité ne soit pas réalité signifie simplement que les circonstances dans lesquelles elle se trouve provisoirement impliquée l'en empêchent, car autrement, elle se serait qu'une impossibilité ; qu'on la détache maintenant de son contexte et qu'on la développe, elle devient une utopie.<sup>679</sup>

Musil semble envisager la possibilité sous deux angles, celui de sa réalisation et celui de son développement en utopie, ce qui pose à chaque fois la question des conditions et des circonstances. Cette manière de présenter les choses n'est pas sans poser problème, il nous faut donc clarifier ce point.

Revenons sur le premier angle : selon Musil, ce sont les circonstances qui font qu'une possibilité n'est pas réalité. En elle-même cette affirmation ne pose pas problème, mais peut-on en conclure que, si des circonstances sont favorables à la réalisation d'une possibilité et qu'elle ne se réalise pour autant, c'est qu'elle est impossible ? La seule chose qu'on peut en conclure, c'est que cette possibilité deviendrait réellement possible, c'est-à-dire possible en vertu de la réalité, mais qu'elle n'est pas devenue réalité. Pour comprendre l'expression étrange de « possibilité réellement possible » (et pour comprendre le passage de Musil en général), il faut donc distinguer deux types de possibilités : le concevable et le possible réellement (le possible en vertu de la réalité). Les circonstances rendent réellement possible ou impossible ce que l'on peut concevoir, elles font que ce que l'on peut concevoir est possible ou impossible en vertu de la réalité. Cela signifie que le monde, la réalité, permettent ou ne permettent pas ce que l'on conçoit. Mais permettre le concevable, ce n'est pas rendre nécessaire sa réalisation, et ne pas le permettre, ce n'est pas le rejeter dans l'impossible au sens de l'inconcevable.

---

<sup>678</sup> *Ibid.*

<sup>679</sup> HSQ I, §61, p. 311.



Quelle conclusion en tirer pour l'utopie ? Il nous semble qu'il faut rapprocher cette distinction entre « rendre possible » et « rendre nécessaire » de la distinction proposée par Stéphane Chauvier entre « possibilité contrefactuelle » et « nécessité possibilisée » :

Nous proposons donc de distinguer, parmi les possibilités ontiques, des *possibilités factuelles*, des *possibilités contrefactuelles* et des *nécessités possibilisées*. Les possibilités factuelles sont celles auxquelles nous pensons à l'indicatif. Les possibilités contrefactuelles sont celles que nous rendons explicites au moyen d'un énoncé contrefactuel de la forme « p serait possible, si q était le cas ». Quant aux nécessités possibilisées, elles sont certes également exprimables au moyen d'énoncés contrefactuels, mais ces énoncés ne comportent pas en eux-mêmes la mention d'une possibilité : « p serait le cas, si q était le cas ». <sup>680</sup>

Dans sa formule de départ, Musil donne l'impression que l'utopie est une nécessité empêchée : si elle n'est pas réalité, cela tient à ce que les circonstances l'en empêchent, mais si les circonstances étaient là, cette utopie se réaliserait. Or il nous semble que, si les circonstances étaient là, alors cette utopie deviendrait seulement possible, au sens de réellement possible.

Maintenant, comment comprendre la deuxième partie du propos de Musil : « qu'on la détache maintenant de son contexte [la possibilité] et qu'on la développe, elle devient une utopie » ? Là encore, la formulation de Musil est trompeuse : mieux vaut parler de supposition développée en utopie. Ce qui est intéressant dans le genre de suppositions qu'on a analysé jusque-là, c'est justement que rien n'est dit de leur possibilité, c'est-à-dire de ce que permettent ou pas les circonstances à leur sujet. « Supposons que les Boers aient gagné la guerre... » ne dit rien de la possibilité, à l'époque, de cette victoire. Autrement dit, une telle supposition est détachée du contexte ou des circonstances qui permettraient de juger de sa possibilité. Là encore, pour comprendre le passage de Musil, il faut donc distinguer les deux sens de possibilité : le concevable et le possible réellement, en vertu de la réalité. Détacher la possibilité de son contexte, c'est détacher ce que l'on conçoit de ce qui lui donne une possibilité réelle ou pas d'exister ; développer une possibilité indépendamment de son contexte, c'est développer ce que l'on conçoit indépendamment de sa possibilité réelle d'exister.

On comprend alors en quoi la forme conditionnelle de la supposition est importante : le développement d'une utopie n'a pas son point de départ dans des circonstances réelles la rendant plus ou moins possible, mais dans des suppositions qui sont les conditions de son développement et qui sont pourtant détachées des conditions réelles. La forme conditionnelle de

---

<sup>680</sup> Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible*, *op. cit.*, p. 39.

la supposition permet donc de faire apparaître les véritables conditions de l'utopie, à savoir des conditions de concevabilité et non pas des conditions de possibilité réelle.

De ce point de vue, la conception musilienne de l'utopie se démarque de celle de Mach, quand ce dernier fait une présentation générale de l'expérimentation mentale. S'agit-il, comme le dit Mach, de combiner « dans [l'] imagination des circonstances qui ne se rencontreront pas dans la réalité »<sup>681</sup> ? On dira qu'avec les suppositions de départ, il s'agit plutôt de poser un certain nombre de conditions indépendamment de la question de savoir si elles se rencontreront dans la réalité ou si les circonstances pourraient en favoriser la réalisation. La manière dont Musil entame le développement de l'utopie de l'exactitude le montre bien :

Que l'élément observé soit l'exactitude même, qu'on l'isole et le laisse se développer, qu'on le considère comme une habitude de pensée et une attitude de vie et qu'on laisse agir sa puissance exemplaire sur tout ce qui entre en contact avec lui, on aboutira alors à un homme en qui [...]<sup>682</sup>

Le contexte réel est neutralisé au sens où l'élément de l'exactitude est isolé de tout ce dont il est solidaire habituellement, donc de tout ce qui constitue le contexte au sens large. Et à partir de cette série de suppositions désolidarisées du contexte réel, l'élément de l'exactitude est développé en une utopie<sup>683</sup>.

## 8. Le lien entre la supposition et ses conséquences.

Le deuxième aspect mis en évidence plus haut est lié à l'affirmation de Mach selon laquelle les bâtisseurs de châteaux en Espagne, les romanciers et les poètes, avec leurs utopies sociales ou techniques, se représentent des circonstances comme suivies de conséquences qui n'ont pas de lien avec elles. Est-ce vraiment le cas avec l'utopie, telle que Musil la définit et telle qu'on peut l'analyser d'un point de vue conceptuel ?

---

<sup>681</sup> Ernst MACH, *La connaissance et l'erreur*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>682</sup> HSQ I, §61, p. 311.

<sup>683</sup> On pourrait reprendre à partir de là l'analyse grammaticale plus générale menée par Albrecht Schöne dans son article « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil » (*op. cit.*, p. 42 *sq.*). L'auteur distingue deux usages du subjonctif chez Musil : l'un souligne « le caractère tout à fait irréel des suppositions » (p. 43 ; par exemple : « La situation est telle que ceci pourrait se produire si... »), l'autre nous place dans le domaine non plus de l'irréel mais du potentiel (p. 44 ; par exemple : « supposons que..., alors... »). Il nous semble que cela correspond aux deux aspects de la définition de l'utopie : l'insistance sur les circonstances autres relève de l'irréel ; l'insistance sur le développement de suppositions détachées du contexte relève du potentiel – irréel et potentiel étant entendus ici en un sens grammatical ordinaire.

On soulignera tout d'abord la chose suivante : ne serait-ce que d'un point de vue rhétorique, l'utilisation de la forme conditionnelle a justement pour fonction de montrer que ce qui est développé dépend des conditions qui sont posées initialement. L'intérêt de la forme conditionnelle, pour Musil, réside dans le fait qu'elle montre une relation de dépendance entre la ou les suppositions initiales et ce qui en est tiré. Plus précisément, comme on l'a montré grâce à Wittgenstein, ce qui distingue la supposition de l'affirmation et de la simple représentation, c'est qu'en elle-même, elle n'est pas une proposition complète et qu'il faut encore que nous en tirions les conséquences pour qu'elle le soit. Or, pour Wittgenstein, cela signifie non seulement qu'elles ne se tireront pas d'elles-mêmes, mais aussi qu'elles ne sont pas déjà présentes dans la supposition initiale, qu'elles ne sont pas comme cachées en elle. Ainsi, on peut souligner deux éléments qui peuvent sembler contradictoires : d'un côté, la forme conditionnelle implique que les conséquences sont bien celles de la supposition initiale, mais d'un autre côté, c'est bien nous qui tirons telle ou telle conséquence de la supposition initiale, sans qu'elle y soit contenue d'avance<sup>684</sup>.

Ne devrait-on pas alors comprendre la remarque de Mach de la manière suivante : de telles conséquences, qui ne sont ni contenues dans la supposition initiale ni attestées d'un point de vue empirique puisqu'il s'agit du développement d'une utopie, ne sont-elles pas sans lien avec leur supposition ? Ou bien, n'est-ce pas plutôt le sous-entendu de Mach qui apparaît ici, le fait que, dans sa perspective, « sans lien avec elles » signifie « sans lien réel avec elles », « sans lien avec elles dans la réalité » ? Il faut en effet comprendre sa remarque sur l'utopie par rapport à la tâche qu'il assigne (à juste titre) à la science : étudier, par la méthode de variation, les dépendances réelles des éléments d'un complexe. Le problème est donc le suivant : si les conséquences ne sont pas contenues dans la supposition et si leur lien avec elle n'est pas non plus attesté empiriquement, en quoi peut-on encore parler de lien entre la supposition et son développement ? Le risque dans le développement d'une utopie n'est-il pas qu'on peut alors tirer n'importe quelle conséquence des suppositions initiales ?

Tout d'abord, à supposer qu'aucun lien n'ait été empiriquement constaté, cela ne signifie pas qu'il n'y a aucun lien entre les conséquences et la supposition dont on les tire. Penser le contraire, ce serait faire du constat empirique du lien le critère pour parler de l'existence d'un lien entre une supposition et ses conséquences. Or, en réalité, quand bien même un tel lien n'aurait

---

<sup>684</sup> Dans les *Dictées*, Wittgenstein traite de cette question à propos de l'inférence (cf. p. 64 *sq* et p. 98 *sq*), mais il nous semble qu'un certain nombre de ses affirmations valent pour la supposition, par exemple : « Nous en arrivons au point où nous pouvons éclairer une mécompréhension qui a assez souvent brouillé la pleine clarté concernant la nature de la relation inférentielle. C'est l'opinion qu'avec une proposition sont pensées (*mitgedacht*) toutes ses conséquences. [...] Assez souvent on entend affirmer que la conclusion ne dit rien de plus que ce qui était déjà dans la prémisse, même si elle était pensée obscurément et confusément » (D, p. 103).

pas été constaté auparavant, on continuerait de parler des conséquences *de* telle ou telle supposition, d'une supposition et de *ses* conséquences. Autrement dit, il y a bien un lien entre la supposition et ses conséquences, que ce lien soit empiriquement constaté ou pas. Il nous semble que c'est notamment le cas avec le développement d'une utopie : il ne s'agit pas de mentionner un lien constaté entre une modification et ses conséquences, mais de tirer les conséquences d'une supposition, quand bien même rien n'a pu être constaté jusque là.

Ensuite, cela ne signifie pas que ces conséquences sont nécessairement les conséquences nécessaires de cette supposition, elles peuvent être les conséquences possibles de cette supposition. Il nous semble qu'on peut approfondir cette idée au moyen de ces quelques lignes des *Remarques sur les fondements des mathématiques* que l'on a déjà citées dans notre première partie :

Il doit en être ainsi ne signifie pas qu'il en sera ainsi. Au contraire : « Il en sera ainsi » sélectionne une possibilité parmi d'autres. « Il doit en être ainsi » ne voit qu'une seule possibilité.

Pour ainsi dire, la preuve canalise nos expériences de certaine façon. Celui qui a constamment tenté telle et telle chose renonce à ses tentatives après la preuve.<sup>685</sup>

Nous avons utilisé ce texte pour analyser les concepts d'hypothèse et de prédiction. Les prédictions tirées d'une hypothèse relèvent du « Il en sera ainsi », elles sont la sélection d'une possibilité parmi d'autres. En même temps, elles peuvent aussi relever parfois du « Il doit en être ainsi », quand on tient à cette hypothèse au point d'en faire une règle. Si l'on revient maintenant au terrain premier de cette citation, Wittgenstein cherche à cerner la différence, dans le domaine des mathématiques, entre preuve et prédiction : la preuve dit ce qui doit être, alors que la prédiction dit ce qui sera. Or, selon Wittgenstein, avec une preuve on ne voit qu'une seule possibilité, alors qu'avec une prédiction on sélectionne une possibilité parmi plusieurs. À partir de là, dans quelle catégorie ranger le développement d'une supposition ? On ne peut le dire *a priori* : les conséquences indiquées dans le développement de la supposition initiale peuvent être nécessaires ou possibles. Autrement dit, on peut indiquer une conséquence parce qu'on ne voit qu'elle, de sorte qu'il est impossible qu'il en aille autrement, mais on peut aussi indiquer une conséquence choisie parmi plusieurs en vertu d'une raison voire d'une preuve (en effet, posséder une preuve ne nous pousse pas nécessairement à ne plus voir aucune autre possibilité).

Terminons enfin en accordant à Mach que certaines conséquences peuvent s'avérer être sans lien avec les suppositions initiales : il se peut que la raison invoquée pour tirer telle ou telle conséquence d'une supposition ne soit pas une bonne raison ou n'en soit pas une du tout, il se peut même que la conséquence mentionnée soit impossible. Mais pourquoi serait-ce

---

<sup>685</sup> RFM, 4<sup>e</sup> partie, §31, p. 207.

particulièrement le cas de l'utopie ? Reprenons une fois de plus l'exemple de Musil : en quoi n'y aurait-il pas de lien entre, d'un côté, ces circonstances : le développement de l'exactitude, le fait qu'elle devienne une habitude de pensée, une attitude de vie, et, de l'autre côté, cette conséquence : un homme en qui on trouve à la fois de la précision et de l'indétermination ? Il y a des raisons à cela, des raisons qui justifient cette conséquence, bien qu'elle ne soit sans doute pas nécessaire au sens de la seule conséquence possible, de la seule conséquence concevable.

## 9. La détermination de « homme exact ».

Pour terminer ce chapitre, nous aimerions montrer que pourtant l'utopie ne se réduit pas à la représentation d'une expérimentation, au développement d'une supposition détachée du contexte en ses conséquences possibles ou nécessaires. En effet, il est intéressant de noter, dans la description de l'utopie de l'exactitude, le passage à un présent intemporel : « Il possède ce sang-froid délibéré, incorruptible, qui est le tempérament même de l'exactitude »<sup>686</sup>. Cet usage d'un présent intemporel montre, selon nous, qu'en réalité, Musil est en train de décrire une figure, comme si l'on avait à faire à du dessin, à la sélection et à la fixation d'un trait, l'exactitude, à partir duquel Musil imaginerait non seulement l'homme mais aussi la vie qui vont avec ce trait, sans se soucier de leur possibilité de réaliser une telle vie en l'état actuel des choses. Cette caractérisation du développement de l'utopie ne rompt pas franchement avec tout ce qui vient d'être dit, mais permet d'en montrer un autre aspect, bien plus essentiel.

Dans son analyse du concept de « supposition » et du cas particulier de la plaisanterie (« Deux messieurs vont dans la rue... »), Wittgenstein fait cette remarque :

On pourrait aussi présenter la chose de la manière suivante : comme on le sait, beaucoup de langues présentent un présent historique (il pleut) et un présent logique (la neige est blanche). Dans le cas de la supposition (Deux messieurs vont dans la rue) ce serait comme si nous avions affaire à une troisième forme de présent telle que la question « quand » ne peut nullement être posée.<sup>687</sup>

---

<sup>686</sup> HSQ I, §61, p. 311. À nouveau, on pourrait voir dans l'apparition de l'intemporel ou de l'atemporel un point commun avec les mathématiques. Pour une analyse de cette atemporalité des mathématiques selon Wittgenstein, lire Christiane CHAUVIRE, *Le moment anthropologique, op. cit.*, p. 76 sq. L'idée est la suivante : Wittgenstein « déséternise les mathématiques en renvoyant leur nécessité et leur atemporalité à celles, bien réelles, de la grammaire et des connexions que nous y instaurons entre concepts » (p. 76), ce qui a pour conséquence que les connexions de concepts instaurées par les mathématiques peuvent être révisées (p. 77).

<sup>687</sup> D, p. 197.

Qu'est-ce que cette remarque nous permet de comprendre du présent utilisé par Musil ? Dire de l'homme exact qu'« il possède ce sang-froid délibéré, incorruptible », etc., ce n'est pas utiliser un présent historique, dans la mesure où il ne s'agit pas de décrire un homme réel d'une époque donnée. Ce présent est-il alors un présent logique ? On pourrait acquiescer puisque cette description semble bien avoir pour fonction de définir l'homme exact, sans que la référence au temps soit pertinente. En même temps, il semble bien qu'on doive distinguer cette définition de celle qu'on trouve dans « La neige est blanche », et donc qu'on doive distinguer le présent qui sert à définir l'homme exact du présent logique qu'on trouve dans « La neige est blanche ». Autant, dans ce dernier cas, on ne fait que mentionner un critère dont nous disposons déjà et qui permet de préciser la signification du terme « neige », autant, dans le cas de l'homme exact, il ne s'agit pas de préciser ce qu'on entend d'ordinaire par « homme exact », mais d'imaginer ce que pourrait être un tel homme, c'est-à-dire de déterminer la signification de « homme exact ». Il nous semble que c'est ce que l'on pouvait déjà constater dans le paragraphe qui précède la redéfinition de l'utopie en terme d'expérimentation :

On pensait alors, donc, qu'il était peut-être possible de vivre exactement. On nous demandera aujourd'hui *ce que cela veut dire*. La réponse serait sans doute que l'on peut se représenter l'œuvre d'une vie réduite à trois traités, mais aussi bien à trois poèmes ou à trois actions dans lesquelles le pouvoir personnel de création serait poussé à son comble. *Ce qui voudrait dire* à peu près : se taire quand on n'a rien à dire, ne faire que le strict nécessaire quand on n'a pas de projets particuliers, et, chose essentielle, rester indifférent quand on n'a pas le sentiment indescriptible d'être emporté, bras grands ouverts, et soulevé par une vague de la création !<sup>688</sup>

Il est vrai que Musil rapporte cette utopie non seulement à une époque donnée, celle qui précède la période décrite dans le roman (« on pensait alors... »), mais aussi au présent du roman (« on nous demandera aujourd'hui... »). Il n'empêche que la description de cette utopie ne relève pas d'un présent historique : elle est le développement de « ce que [vivre exactement] veut dire ». En même temps, il ne s'agit pas d'explicitier ce que cela signifie ordinairement (à supposer que cela signifie quelque chose d'ordinaire) mais d'imaginer ce que cela pourrait signifier que de vivre exactement, c'est-à-dire de déterminer la signification de « vivre exactement ». Par conséquent, dire que la description de l'homme exact relève du présent historique serait une erreur, mais dire, sans plus de précision, qu'elle relève du présent logique ne lui rendrait pas justice non plus. Il faut distinguer, à côté du présent historique, deux formes de présent logique correspondant aux

---

<sup>688</sup> HSQ I, §61, p. 310. Nous soulignons.

exemples de la neige et de l'homme exact. Il en va de la distinction essentielle entre explicitation et détermination d'une signification<sup>689</sup>.

On conclura ce chapitre en affirmant que la comparaison du développement d'une utopie avec une expérimentation est égarante : il ne s'agit pas d'expérimenter en pensée mais de construire un tableau qui détermine une signification. On peut donc bien souligner, comme le fait Albrecht Schöne, que :

La passion que ce romancier éprouve pour le subjonctif naît à la fois du goût pour l'expérimentation, propre aux scientifiques, et de l'imagination constructive propre aux logiciens et aux mathématiciens.<sup>690</sup>

Mais ce que l'on vient de montrer, c'est qu'on ne peut expérimenter et construire à la fois, et que développer une utopie, c'est construire un tableau qui détermine une signification, par exemple celle de « vie exacte ». En même temps, on peut se demander si, à partir de là, il n'est pas possible de rendre davantage justice à la définition musilienne de l'utopie, c'est-à-dire de lui accorder une certaine pertinence. Si le développement d'une utopie est la détermination de sa signification, sa définition en terme d'expérimentation peut être comprise comme la représentation (esquissée) de ce qu'il faudrait faire pour que ce tableau devienne réalité.

---

<sup>689</sup> Par conséquent, nous interprétons le passage au présent différemment d'Albrecht Schöne, pour qui « le fait d'appréhender à l'indicatif une substance subjonctive ne fait qu'accentuer le degré de certitude et de réalité fictive qu'elle contient [de sorte que le résultat] approche du réel » (« L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », *op. cit.*, p. 45). On peut présenter les choses ainsi, mais cette présentation en bonne partie psychologique ne nous semble pas rendre compte de ce qui est fait dans le cas précis de l'utopie : faire le portrait d'un homme exact, le définir, c'est-à-dire en fixer les traits.

<sup>690</sup> *Id.*, p. 54.





## CHAPITRE 2 : L'INVENTION DE CONCEPTS FICTIFS.

Nous avons examiné la définition musilienne de l'utopie au moyen de remarques de Wittgenstein concernant les concepts de représentation et de supposition. Une utopie est le développement d'une supposition et ce développement est d'une nature particulière puisqu'il détermine un concept. Dans ce nouveau chapitre, nous aimerions montrer qu'on peut analyser d'une manière similaire un certain type de raisonnements effectués par Wittgenstein, ceux dans lesquels il invente des concepts fictifs : ces raisonnements sont des constructions de concepts. L'intérêt de ce rapprochement est qu'il permet un éclairage réciproque de la nature de ces deux types de raisonnements ainsi que de leur fonction.

### 1. Des raisonnements particuliers.

Soulignons tout d'abord le fait que c'est seulement un type de raisonnements qui va nous intéresser ici : il serait en effet abusif d'affirmer que tous les raisonnements effectués par Wittgenstein sont des constructions de concepts. De manière plus générale, il ne faut pas, de toute façon, sous-estimer la diversité des types de raisonnements qu'il met en œuvre.

Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein fournit non seulement des exemples des raisonnements qui nous intéressent, mais en plus un certain nombre d'indications sur leur nature. Citons le long passage dans lequel nous trouvons ces exemples et ces indications :

Ce qui nous intéresse est par exemple d'établir que dans notre environnement des formes déterminées ne sont pas liées à des couleurs déterminées (que nous ne voyons pas toujours le vert en liaison avec la forme circulaire ni le rouge en liaison avec la forme carrée). Si l'on se représente un monde dans lequel formes et couleurs seraient attachées entre elles de cette manière, on trouverait alors compréhensible un système conceptuel dans lequel la distinction fondamentale – forme et couleur – n'existerait pas.

Encore quelques exemples.

Il est important, par exemple, que nous soyons habitués à dessiner avec des crayons, des plumes, etc., et que par conséquent les éléments de notre façon de représenter soient des traits et des points (au sens de « petits points »). Si les hommes n'avaient pas dessiné, mais s'ils avaient toujours peint (et que par conséquent le concept de *contour* des formes n'eût pas joué un grand rôle), il y aurait un mot usuel, disons le mot « ligne », par lequel personne ne penserait à un *trait*, je veux dire à quelque chose de très mince, mais toujours simplement à la frontière de deux couleurs,

et par « point » on ne penserait pas à quelque chose de minuscule, mais à l'intersection de deux frontières de couleurs, et dans ce cas-là peut-être tout un développement de la géométrie n'aurait-il pas eu lieu.

Si nous ne voyions l'une de nos couleurs primaires, disons le rouge, que de façon extrêmement rare et dans des dimensions extrêmement réduites, et si nous ne pouvions fabriquer des couleurs pour peindre, le rouge n'apparaîtrait que dans certaines relations avec d'autres couleurs, par exemple la pointe des feuilles de certains arbres, qui peu à peu en automne passent du vert au rouge, et dans ce cas rien ne serait plus naturel que d'appeler le rouge « un vert dégénéré ».

Pense aux circonstances dans lesquelles le blanc et le noir nous apparaissent comme des *couleurs*, et à celles dans lesquelles ils nous apparaissent comme une absence de couleurs. Imagine qu'on puisse ôter toutes les couleurs et que le fond nous apparaisse alors toujours blanc, et qu'il n'y ait pas de peinture blanche.

Il est plus facile pour nous de reproduire de mémoire un pur rouge, un pur vert, etc., et de le reconnaître, que par exemple, un ton rouge-brun.<sup>691</sup>

Ces raisonnements sont tout à fait comparables à ceux qui caractérisent l'utopie selon Musil, au point que l'on pourrait se demander si la définition musilienne de l'utopie ne leur convient pas : à chaque fois, semble-t-il, il s'agit bien d'une « une expérience dans laquelle on observe la modification possible d'un élément et les conséquences que cette modification entraînerait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie ». De manière plus générale, c'est là exactement le genre de raisonnements auxquels on fait référence pour justifier l'idée qu'il y a des expérimentations mentales chez Wittgenstein. Tout d'abord, à aucun moment n'est suggéré que l'on pourrait effectivement faire des modifications de ce genre, mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit de modifications suivies de conséquences, comme c'est le cas dans une expérimentation. Ensuite, dans la mesure où il s'agit d'imaginer, de se représenter de telles modifications et leurs conséquences, il est alors tentant de parler d'expérimentation mentale. Enfin, dans la mesure où ces modifications portent sur des faits ou des pratiques qui sont liés à notre usage des concepts, on pourrait très bien dire de manière générale qu'elles ont des conséquences sur « ce phénomène complexe que nous appelons la vie ».

Pourtant, on ne peut évidemment pas assimiler ces raisonnements au développement d'utopies et on ne peut pas non plus les assimiler à des expérimentations mentales, étant donnée la critique qu'on vient d'en faire justement au moyen de remarques de Wittgenstein. La question est alors : dans quelle mesure peut-on réutiliser la critique de l'expérimentation mentale et l'analyse de l'utopie pour comprendre ce genre de raisonnements ? Et, à supposer qu'on puisse le

---

<sup>691</sup> RPP I, §47, p. 21-22.

faire, en quoi précisément ces raisonnements et ceux qui caractérisent l'utopie sont-ils comparables ? Pour y répondre, il faut se pencher sur les quelques indications données par Wittgenstein dans les deux remarques qui entourent le §47 du premier tome des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*.

## 2. Ceci n'est pas de l'histoire naturelle.

Pour établir la nature de ces raisonnements, il est nécessaire tout d'abord d'en préciser l'opération principale : nos concepts et même nos systèmes de concepts y sont rapportés à des faits généraux et notamment (mais pas toujours) à des faits naturels. C'est pour cette raison, selon Wittgenstein, que l'on peut être porté à croire que ces raisonnements relèvent d'une science naturelle, au sens large du terme :

Si la formation des concepts se laisse fonder sur les faits naturels (psychologiques et physiques), la description de nos formations de concepts n'est-elle pas alors à proprement parler une science naturelle déguisée ? Ne devrions-nous pas dans ce cas, au lieu de nous intéresser à la grammaire, nous intéresser à son fondement dans la nature ?<sup>692</sup>

Dans cette remarque comme dans celle qui suit les exemples cités plus haut, le but de Wittgenstein, est de montrer que ce n'est pas le cas, que la description philosophique de nos formations conceptuelles n'est pas une science naturelle, ni même une histoire naturelle des concepts : « Nous ne faisons pas davantage de l'histoire naturelle »<sup>693</sup>.

Pour les besoins du propos, nous commencerons par le refus de voir dans ces raisonnements une forme d'histoire naturelle de nos concepts. Que signifie « histoire naturelle » ? On pourrait répondre en donnant les exemples utilisés par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* :

On dit parfois : Les animaux ne parlent pas, parce que les capacités intellectuelles leur font défaut. Et cela signifie : « Ils ne pensent pas, et par conséquent, ils ne parlent pas. » Mais : Ils ne parlent pas en effet. Ou mieux : Ils n'emploient pas le langage – si nous faisons abstraction des formes de langage les plus primitives. – Donner des ordres, poser des questions, raconter,

---

<sup>692</sup> *Id.*, §46, p. 21. Voir aussi RP, II, xii, p. 321.

<sup>693</sup> *Ibid.*

bavarder, tout cela fait partie de notre histoire naturelle, tout comme marcher, manger, boire, jouer.<sup>694</sup>

Ce qui relève de l'histoire naturelle, c'est l'ensemble des actions et des comportements généraux que l'on doit démarquer aussi bien du fonctionnement biologique (par exemple la digestion) que de l'histoire au sens étroit du terme (les actions, les événements ou encore les processus inscrits dans une temporalité). Ce qui distingue notamment l'histoire naturelle de l'histoire au sens étroit, c'est le fait non seulement que la première se dit grâce à un présent intemporel (les hommes donnent des ordres, posent des questions, etc.), mais aussi qu'elle peut tout aussi bien être celle des animaux, comme le montre l'exemple du langage. En effet, dans cet exemple, là où on cherche habituellement à expliquer l'absence de langage des animaux par leur défaut de capacités intellectuelles, Wittgenstein s'en tient à un constat qui est de l'ordre de l'histoire naturelle des animaux : « ils n'emploient pas le langage ». Terminons en soulignant que le domaine qui est celui de l'histoire naturelle ne se limite pas à ces comportements et ces actions, mais s'étend aux faits naturels généraux dont ces comportements et ces actions sont solidaires. Le chapitre 47 nous en donne quelques exemples : l'absence de lien, dans notre environnement, entre formes et couleurs, l'apparition des couleurs.

Nous pouvons maintenant revenir à l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle, en raisonnant ainsi, nous ne faisons pas d'histoire naturelle « car nous inventons des faits d'histoire naturelle pour nos propres besoins »<sup>695</sup>. On peut s'en étonner puisque Wittgenstein semble bien parfois admettre qu'il fait de l'histoire naturelle :

Tout ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des hommes. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux.<sup>696</sup>

Est-ce à dire que Wittgenstein se contredit, ou bien que tantôt il fait de l'histoire naturelle, tantôt il en invente des faits relevant de l'histoire naturelle ? C'est la deuxième possibilité qui est la plus proche de la réponse, même s'il ne faudrait pas comprendre par là que, selon Wittgenstein, faire de la philosophie, c'est simplement faire de l'histoire naturelle ou parfois en inventer une. En effet, comme l'exprime clairement un passage des *Cours de Cambridge*, daté de 1934, il s'agit là d'une question d'usage :

---

<sup>694</sup> RP, §25, p. 40.

<sup>695</sup> RPP I, §46, p. 21. Voir aussi RP, II, xii, p. 321.

<sup>696</sup> RP, §415, p. 182. Voir aussi RFM, 1<sup>ère</sup> partie, §142, p. 88.

Ainsi, nous pouvons faire usage des faits de l'histoire naturelle et décrire l'emploi effectif d'un mot ; ou bien je puis fabriquer un nouveau jeu qui s'écarte de l'emploi effectif du mot afin de vous rappeler l'emploi qui est le sien dans notre langage. Le point décisif ici, c'est que je ne puis rien vous dire de l'histoire naturelle du langage, et le pourrais-je, cela ne ferait aucune différence.<sup>697</sup>

On ne peut dire que la description de nos formations conceptuelles est de l'histoire naturelle sous prétexte qu'elle utilise des remarques sur l'histoire naturelle des hommes. En effet, premièrement, elle utilise tout autant une histoire naturelle fictive, et, deuxièmement, de manière plus générale, elle ne se confond pas avec ce qu'elle utilise, qu'il s'agisse d'une véritable histoire naturelle ou d'une histoire naturelle fictive.

On en tirera deux conséquences. Tout d'abord, la position de Wittgenstein ne signifie donc pas que l'histoire naturelle de nos formations conceptuelles ne soit pas possible : on pourrait très bien développer une telle histoire. On pourrait même y trouver un intérêt non seulement scientifique mais aussi philosophique, quand bien même la philosophie ne se confond pas avec l'histoire naturelle<sup>698</sup>. Ensuite, on comprend que les raisonnements auxquels nous nous intéressons relèvent au contraire d'une histoire naturelle fictive que Wittgenstein utilise pour décrire et clarifier nos concepts. Plus précisément, ils mettent en rapport cette histoire naturelle fictive avec des concepts fictifs, et ce, pour clarifier nos propres concepts, par comparaison.

### 3. Ceci n'est pas une hypothèse.

Il ne suffit pas de dire que ces raisonnements ne relèvent pas de l'histoire naturelle mais d'une histoire naturelle fictive, il faut encore préciser en quoi consiste cette invention de faits naturels et surtout comment elle est mise en rapport avec des concepts fictifs.

---

<sup>697</sup> CC II, Cours de 1934-1935 n°10, p. 121.

<sup>698</sup> On trouve d'ailleurs dans le tome I des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* un exemple d'intérêt scientifique de ce genre de remarques relevant de l'histoire naturelle : « 950. Mais quel est l'office d'une recherche conceptuelle ? Est-ce une recherche sur l'histoire naturelle des concepts humains ? – L'histoire naturelle, dirons-nous, décrit les plantes et les animaux. Mais ne pourrait-il se faire que ce soit seulement une fois les plantes décrites dans toutes leurs particularités que l'on en vienne à apercevoir des analogies de structure entre elles, restées jusqu'ici inaperçues ? Et que, partant, un ordre nouveau soit introduit dans les descriptions elles-mêmes ? On dit, par exemple : “Ne compare pas cette partie-ci avec celle-ci ; plutôt avec celle-là !” (Goethe voulait faire quelque chose de ce genre.) En quoi on ne parle pas nécessairement de *descendance* ; mais cependant la nouvelle mise en ordre *pourrait* aussi donner une nouvelle orientation à la recherche scientifique. On dit : “Regarde-le *ainsi* !” – et cela peut avoir les avantages et les conséquences les plus divers » (RPP I, §950, p. 198).

Il y a en effet deux mésinterprétations possibles de ce genre de raisonnements. La première consiste à croire que cette description de nos formations conceptuelles, parce qu'elle les met en rapport avec des faits naturels, relève par conséquent de la science de la nature à proprement parler :

De fait, la correspondance entre notre grammaire et les faits naturels universels (rarement exprimés) nous intéresse aussi, mais notre intérêt ne remonte pas jusqu'à ces causes *possibles*. Nous ne développons pas une science de la nature : notre but n'est pas de prédire quelque chose.<sup>699</sup>

Contrairement aux apparences, il ne s'agit ni de revenir aux causes possibles de nos formations conceptuelles ni de prédire à proprement parler ce que seraient nos concepts si les faits naturels étaient autres. Non pas que la philosophie n'en soit pas capable, comme s'il fallait la juger à l'aune de la science, seule capable de remonter aux causes et de faire des prédictions, mais ce n'est pas ce que l'on recherche d'un point de vue philosophique. C'est ainsi qu'il faut comprendre, nous semble-t-il, l'affirmation du §48 : « Mais je ne dis pas que si les faits naturels étaient autres, nous aurions d'autres concepts. C'est là une hypothèse dont je n'ai que faire et qui ne m'intéresse pas »<sup>700</sup>. Cette remarque peut sembler étrange puisqu'au moins en apparence, c'est bien ce genre de formule qu'il utilise. Il faut comprendre qu'en réalité, il n'utilise pas ce genre de formule comme une affirmation, en l'occurrence l'affirmation d'une hypothèse. Ce dont Wittgenstein démarque ses raisonnements, c'est d'un certain type d'utilisation de ces affirmations et donc d'un certain but : l'affirmation d'hypothèses comme le font les sciences de la nature. Par conséquent, ses raisonnements ne sont pas des hypothèses permettant de se prononcer les causes de nos concepts ou de prédire ce qu'ils seraient si les faits naturels étaient autres.

En même temps, cela n'empêche pas que l'intérêt de ses raisonnements réside dans le rapport qu'ils expriment entre des faits naturels fictifs et leurs conséquences :

Si les couleurs jouaient dans le monde humain un autre rôle que dans le nôtre, quelles en seraient les conséquences sur les concepts de couleur ? À vrai dire, c'est là une question qui relève des sciences de la nature, et ce n'est pas ce genre de question que je veux poser. Mais plutôt celle-ci : quelles conséquences nous paraîtraient-elles plausibles ? Quelles conséquences ne nous étonneraient-elles pas ?<sup>701</sup>

---

<sup>699</sup> *Id.*, §46, p. 21. Voir aussi RP, II, xii, p. 321.

<sup>700</sup> *Id.*, §48, p. 22.

<sup>701</sup> DEPP I, §207, p. 88.

On peut s'intéresser aux conséquences des faits naturels sur les concepts de deux manières : en adoptant l'attitude du scientifique qui cherche à savoir quelles seraient ces conséquences réelles de la modification des faits généraux, ou bien en adoptant l'attitude du philosophe qui cherche à savoir quelles seraient les conséquences plausibles ou peu étonnantes de cette modification. Le véritable objet de ces raisonnements, c'est la plausibilité des conséquences des faits imaginés, et cette plausibilité est à comprendre par rapport à la finalité de ces raisonnements, à savoir rendre naturelles d'autres formations conceptuelles que les nôtres :

Je dis simplement ceci : Si tu crois que nos concepts sont les bons, sont ceux qui conviennent à des hommes intelligents, et que quelqu'un qui en aurait d'autres ne comprendrait par conséquent pas ce que nous comprenons, imagine alors certains faits généraux de la nature autres qu'ils ne sont, et d'autres formations conceptuelles que les nôtres te paraîtront naturelles.<sup>702</sup>

Et Wittgenstein de préciser : « 49. 'Naturelles', non pas 'nécessaire'.<sup>703</sup> » La fonction immédiate de ces raisonnements n'est donc pas d'expliquer la formation des concepts, d'en indiquer l'origine, les causes, mais de montrer à la fois la contingence, l'absence de nécessité de nos concepts, qui auraient pu être différents étant donnés d'autres faits généraux, et le caractère naturel des concepts imaginés, justement en raison de la possibilité d'imaginer d'autres faits naturels dont ils dépendraient.

Pour conclure sur ce point, les raisonnements qu'utilise Wittgenstein ne sont donc pas des hypothèses permettant d'expliquer nos formations conceptuelles ou de prédire ce qu'elles seraient si les faits naturels étaient autres. Ce sont des raisonnements qui visent à mettre en évidence les conséquences conceptuelles plausibles de faits fictifs, c'est-à-dire les formations conceptuelles plausibles qui correspondraient à ces faits fictifs.

#### **4. Ceci n'est pas une expérimentation mentale.**

La deuxième mésinterprétation possible consiste à en faire des « expériences de pensée ». En un sens, cette assimilation est déjà remise en cause, au moins en partie, par l'analyse précédente, puisque l'expérience de pensée est souvent pensée comme une manière particulière de faire des hypothèses. Néanmoins, il nous faut mentionner cette assimilation puisque sa critique

---

<sup>702</sup> RPP I, §48, p. 22. Voir aussi RP, II, xii, p. 321.

<sup>703</sup> *Id.*, §49, p. 22.

est l'occasion pour Wittgenstein de donner quelques indications sur la nature de ses propres raisonnements.

De manière générale, ce serait une erreur d'assimiler ses raisonnements à des expériences de pensée, au vu de sa critique de ce concept, que nous avons déjà largement exploitée à propos de l'utopie : « Ce que Mach appelle une expérimentation de pensée n'est naturellement pas une expérimentation du tout »<sup>704</sup>. Comme nous l'avons déjà souligné, cette remarque est de nature conceptuelle : « expérience » et « expérimentation » ne sont pas les bons concepts pour décrire ce que nous faisons quand nous disons faire des « expérimentations mentales » ou des « expériences de pensée ». Par conséquent, le problème n'est pas tant de savoir si, oui ou non, ces raisonnements sont des expérimentations mentales, que de savoir de quoi on doit les rapprocher puisque ce ne sont justement pas des expérimentations. Autrement dit, le problème posé par cette affirmation n'est donc pas celui de sa vérité, mais de sa signification. C'est là où, nous semble-t-il, nous pouvons réutiliser les acquis de l'analyse consacrée à l'utopie : les raisonnements auxquels nous nous intéressons sont le développement des conséquences de suppositions concernant les faits naturels, plus précisément, le développement des conséquences conceptuelles plausibles de la représentation de faits naturels fictifs.

Si on en restait là, le gain de cette analyse serait mince. Pour en montrer l'intérêt, rapprochons-la de deux remarques de Wittgenstein. La première remarque appartient au tome I des *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie* : « Apparemment je fais des “expériences de pensée”. À ceci près que ce ne sont justement pas des expériences. Bien plutôt des calculs »<sup>705</sup>. Il nous semble que cela va dans le sens de notre compréhension des raisonnements de Wittgenstein comme le développement de suppositions. En effet, comme nous l'avons montré, une supposition peut être comparée au point de départ d'un calcul et son développement à un calcul. Ainsi, les raisonnements particuliers de Wittgenstein sont analogues à des calculs, comme l'est tout développement d'une supposition.

L'intérêt de cette analogie avec le calcul peut alors être mis en relief avec une deuxième remarque, plus précisément avec l'affirmation qui prolonge la critique de Mach selon laquelle ce que ce dernier appelle une expérimentation de pensée n'en est pas une : « C'est au fond une considération grammaticale »<sup>706</sup>. Il est fondamental, en effet, de rapprocher calcul et considération grammaticale, à propos de ce que fait Wittgenstein. Comment ces deux aspects s'articulent-ils ? Une première manière de comprendre cette articulation consisterait à dire que les raisonnements philosophiques de Wittgenstein sont un calcul des conséquences conceptuelles de certaines

---

<sup>704</sup> RqP, §1, p. 52.

<sup>705</sup> DEPP I, §519, p. 182.

<sup>706</sup> RqP, §1, p. 52.



suppositions concernant les faits naturels, calculs dont la finalité serait de clarifier la grammaire de notre langage. Ces calculs permettraient de mettre en évidence non seulement la contingence de nos concepts (nous pourrions en avoir d'autres) mais aussi leurs caractéristiques (par exemple, les faits dont ils sont solidaires). Ils pourraient être assimilés, comme le dit Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, à « des *objets de comparaison*, qui doivent éclairer, au moyen de ressemblances et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage »<sup>707</sup>. Dans cette perspective, si ces calculs sont des considérations grammaticales, c'est par leur finalité, leur fonction : clarifier la grammaire de notre langage. C'est ce qu'exprimerait notamment la formule connue des *Remarques mêlées* : « Rien n'est pourtant plus important que l'élaboration de concepts fictifs, qui seuls nous apprennent à comprendre les nôtres »<sup>708</sup>. Nous ne contestons pas cette interprétation, mais il nous semble qu'on pourrait comprendre l'articulation entre calcul et considération grammaticale d'une autre manière. Ces raisonnements sont des considérations grammaticales dans la mesure où ils sont la construction de concepts fictifs, c'est-à-dire la modification fictive de la grammaire de nos concepts. Autrement dit, ce n'est pas simplement par leur fonction qu'ils sont grammaticaux, mais en eux-mêmes, au sens où, en tant que constructions de concepts, ils sont des modifications fictives de la grammaire de nos concepts.

Insistons néanmoins sur ce caractère fictif. Les concepts construits sont bien fictifs et non réels, au sens où ils ne sont pas (encore) utilisés, incorporés au langage ; de même, la modification de la grammaire est fictive et non réelle, au sens où il s'agit d'imaginer une modification de la grammaire et non d'en produire une réellement. C'est sur ce point que le parallèle avec les mathématiques s'arrête. Comme l'a bien vu Jacques Bouveresse, il pourrait être tentant de forcer la comparaison entre philosophie et mathématiques :

On pourrait songer à utiliser en faveur de la philosophie elle-même, considérée comme une activité qui crée librement des concepts (avec l'avantage apparent d'échapper aux contraintes fâcheuses qui semblent limiter ailleurs les possibilités d'innovations conceptuelles), la thèse wittgensteinienne de l'autonomie de la grammaire et à revendiquer pour toute invention philosophique supposée une immunité du même genre que celle que Wittgenstein reconnaît à l'invention mathématique.<sup>709</sup>

La raison, à nos yeux, qui fait que c'est là quelque chose de contestable est la suivante. Dans la perspective de Wittgenstein, les mathématiques créent effectivement de nouveaux concepts dans la mesure où elles procèdent par démonstration. Plus précisément, la

---

<sup>707</sup> RP, I, §130, p. 88.

<sup>708</sup> RM, p. 146.

<sup>709</sup> Jacques BOUVERESSE, *La force de la règle*, Paris, Minit, 1987, p. 170.

démonstration est la fixation de connexions conceptuelles<sup>710</sup> qui serviront désormais de preuves auxquelles la pratique mathématique devra se plier. Ce n'est évidemment pas ce que Wittgenstein fait dans sa pratique philosophique : tout d'abord, ses raisonnements sont analogues à des calculs et non à des démonstrations ; ensuite, ce qui en sort, ce ne sont pas des preuves auxquelles l'usage du langage devrait se plier, mais des points de comparaison permettant d'y voir plus clair dans cet usage. À la fin de cette clarification, d'ailleurs, la construction disparaît :

Dans de telles considérations, nous tirons souvent ce qu'on peut appeler des 'lignes auxiliaires'. Nous faisons des constructions, comme celle de la 'tribu sans âme' – qui à la fin disparaissent du raisonnement. Cette disparition devrait être indiquée.<sup>711</sup>

C'est en ce sens que les constructions de Wittgenstein sont des concepts fictifs : ils n'acquiescent pas la réalité des concepts effectivement utilisés<sup>712</sup>. La conséquence, c'est que les démonstrations mathématiques, en instaurant des connexions conceptuelles, créent des règles grammaticales en relation avec les règles existantes, ce qui implique qu'elles modifient cette dernière en lui donnant tel ou tel prolongement, alors que les raisonnements de Wittgenstein imaginent une autre grammaire de nos concepts à partir de la modification fictive de certains faits généraux.

## 5. Concepts fictifs et utopies.

Il pourrait être tentant de rapprocher voire d'assimiler les concepts fictifs de Wittgenstein et les utopies telles que Musil les comprend. Mais cette tentation est due la plupart du temps à l'importance accordée à une catégorie plus générale censée les subsumer, celle, bien évidemment, d'expérience de pensée : Wittgenstein et Musil seraient les exemples parfaits d'auteurs mettant en œuvre des expériences de pensées, l'un dans sa production littéraire, l'autre

---

<sup>710</sup> Sur ce point, *id.*, notamment la fin du chapitre II : « Mais, alors qu'une hypothèse empirique (par exemple, une hypothèse médicale) conserve le même sens, lorsqu'elle est vérifiée, la démonstration mathématique modifie la position de la proposition dans le langage lui-même, et donc son sens. Car ce à quoi la recherche que la proposition non démontrée nous incite à entreprendre est supposée devoir aboutir est justement une détermination de sens (p. 60-61). Or qu'est-ce qu'une détermination mathématique du sens ? Il s'agit de l'instauration d'une connexion conceptuelle par la démonstration : « Une connexion conceptuelle est instaurée ou elle ne l'est pas » (p. 62).

<sup>711</sup> RPP II, §47, p. 11.

<sup>712</sup> De manière générale, on pourrait esquisser une comparaison entre la position wittgensteinienne et la position kantienne sur cette question. Selon ce dernier, « toute connaissance de la raison est une connaissance par concepts ou par la construction de concepts ; la première s'appelle philosophique, et la seconde mathématique » (Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 560-561). Pour Wittgenstein, la philosophie n'est ni une connaissance par concepts ni même une connaissance par construction de concepts, mais une construction, analogue à un calcul, de concepts fictifs qui ont pour fonction de clarifier nos concepts réels.

dans sa philosophie. On trouve une telle interprétation notamment chez Jean-Pierre Cometti, par exemple dans cette note de son *Robert Musil ou l'alternative romanesque* à laquelle nous avons déjà fait référence. L'auteur cite Gilles-Gaston Granger et Jacques Bouveresse sur l'importance de l'expérimentation fictive chez Wittgenstein, et en tire la conclusion suivante :

Pour l'essentiel, en transposant cela au plan de l'écriture, on obtient exactement ce que Musil réalise dans *L'Homme sans qualités*. Mais, précisément, en tant qu'attitude sous-jacente de la part de l'écrivain, aussi bien que comme *fait de style*.<sup>713</sup>

Le sens du possible est sans doute une capacité mais aussi une attitude que Musil et Wittgenstein partagent. Mais il nous semble que, si l'on veut faire une comparaison précise, alors il faut se focaliser sur les pratiques particulières dans lesquelles ce sens du possible s'exprime : la construction de concepts fictifs et le développement d'utopies semblent alors tout indiqués<sup>714</sup>.

Tout d'abord, au vu de la critique que nous avons faite de l'idée-même d'expérience de pensée ou d'expérimentation mentale, il est clair que ce ne sont pas ces catégories qui rendent comparables les raisonnements de Musil et de Wittgenstein. Il faut donc chercher leur parenté dans la manière dont nous avons requalifié ce que l'on appelle habituellement « expérience de pensée » : les raisonnements de Musil et de Wittgenstein sont la représentation d'une modification initiale et de ses conséquences. Mais ce sont le type de d'homme et le type de vie qui résulteraient de cette modification qui intéressent Musil, alors que ce sont les concepts qui résulteraient de cette modification qui intéressent Wittgenstein. La racine de leurs raisonnements est la même : il s'agit d'imaginer la modification de tel ou tel aspect de la vie ; mais ce ne sont pas les mêmes conséquences qui sont examinées. En même temps, on notera que, chez Wittgenstein, la construction d'un concept fictif repose sur la description esquissée d'autres types d'homme et d'autres types de vie, description que l'on pourrait très bien développer pour former des tableaux d'autres mode de vie. Et chez Musil, la description du type d'homme exact et du type de vie exacte que la modification imaginée entraînerait sert à donner un sens à l'expression « vie exacte », à en déterminer la signification, de sorte que la grammaire d'« exact » s'en trouve modifiée. Autrement dit, il y a une solidarité entre la modification de la vie et la modification des concepts.

On objectera que la visée n'est pas la même : avec le développement d'utopies, il en va de la conduite de la vie, alors qu'avec les raisonnements de Wittgenstein, il en va de la clarification

---

<sup>713</sup> Jean-Pierre COMETTI, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>714</sup> Ainsi, nous dirions plus précisément de l'utopie ce que Jean-Pierre COMETTI dit du roman en général, dans son article intitulé « Robert Musil et le roman », dans « Les philosophes lecteurs », *Fabula*, LHT (Littérature, histoire, théorie), n°1, février 2006, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/Cometti.html>

des concepts. Pourtant, on soulignera la présence de certaines caractéristiques communes. Tout d'abord, on soulignera le fait que la détermination de la signification d'une expression, comme c'est le cas pour l'utopie de « vie exacte » et surtout pour celle de la « vie motivée », implique un travail d'analyse. Pour en comprendre la nature, rappelons la parenté que Vincent Descombes voit entre l'analyse philosophique et l'analyse romanesque :

Pour le romancier comme pour le philosophe, il s'agit en effet de remplacer une expression ayant un degré déterminé de complexité par d'autres expressions prises à un degré inférieur de complexité, expressions qui, prises ensemble de la manière convenable, en sont un équivalent plus explicite ou plus intelligible.<sup>715</sup>

Il nous semble qu'avec l'utopie, nous sommes dans une situation intermédiaire. En effet, le développement d'une utopie ne se confond pas avec une analyse romanesque, puisque celle-ci passe par des moyens proprement romanesques : construction du roman, choix des épisodes et des personnages, adoption d'un style, etc. Or, bien que Musil développe ses utopies dans son roman, ce n'est pas par ces moyens qu'il les développe, mais bien plutôt par une description des aspects, qui relève de l'essai, ou bien par des distinctions conceptuelles. Au premier moyen correspond par exemple l'utopie de la vie exacte : à une expression indéterminée est substituée une description des différents aspects de ce qui est désigné par cette expression. Au deuxième moyen correspond l'utopie de la vie motivée, où à cette expression est substituée une véritable analyse fondée sur des distinctions conceptuelles. En effet, quand il cherche à décrire précisément cet état mystique, Ulrich s'exprime ainsi :

J'ai failli dire : *retour à un accroissement de ma tension*. Mais j'ai retrouvé là une des contradictions de notre état, à savoir que, ne faisant pas de progrès, il ne peut comporter d'accroissement. Ensuite, j'ai cru devoir dire : *Retour à moi-même* (tant tout cela est imprécis !), mais cet état est tourné amoureusement vers le monde, nullement égocentrique. C'est pourquoi j'ai fini par écrire *signification* : ce terme est à l'aise dans son contexte, sans que j'aie réussi encore à en dévoiler le contenu.<sup>716</sup>

La détermination de la signification de « vie motivée » implique une clarification qui envisage les différentes descriptions possibles de cette vie et les différents concepts qui permettent de la décrire.

---

<sup>715</sup> Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman, op. cit.*, p. 81.

<sup>716</sup> HSQ II, §66, p. 644.

Ensuite, de son côté, Wittgenstein ne cherche bien évidemment pas à développer des utopies. Mais cela n'empêche pas qu'il cherche à nous amener à envisager d'autres vies qui ne sont pas moins possibles et pas moins dotées de valeur que la nôtre. De manière générale, ses raisonnements ont pour fonction de changer notre manière de voir le réel et nos concepts :

J'aimerais bien t'entendre dire : « Oui, c'est vrai, c'est pensable, cela aurait aussi pu arriver. » Étais-je toutefois en train d'attirer ton attention sur le fait que tu es capable de te le représenter ? – Je voulais te mettre cette image sous les yeux, et le fait que tu la *reconnais* consiste en ce que tu es désormais enclin à considérer autrement un cas donné, c'est-à-dire à le comparer avec *cette* série d'images. J'ai changé ta *manière de voir*.<sup>717</sup>

Se représenter une modification ainsi que ses conséquences conceptuelles a pour fonction de changer notre manière de voir les choses, nos concepts et leurs rapports. Mais il faut alors prendre au sérieux le problème de la présomption mentionné au §48 du premier tome des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* : par ces raisonnements, il s'agit de combattre la croyance selon laquelle nos concepts seraient les bons concepts, ceux qui conviennent à des hommes intelligents. Pour ce faire, il faut reconnaître la possibilité de vies autres qui ne sont pas moins naturelles, évidentes, et qui pourraient être les nôtres si nous étions placés dans les circonstances imaginées.

Ainsi, il est vrai que construire un concept fictif est une chose, développer une utopie en est une autre. Mais leur distinction n'exclut pas une parenté, que ce soit dans la fonction de ces raisonnements ou dans leur origine : la modification fictive de tel ou tel aspect de la vie ou de la réalité.

## 6. Modifications imaginaires de la vie et de ses conditions.

C'est sur ce point que nous terminerons ce chapitre : Musil et Wittgenstein ont en commun cette pratique de la modification. Nous soutenons plus précisément que les raisonnements de Musil et ceux de Wittgenstein sont tout à fait comparables en ce qu'ils sont fondés sur la modification de la vie dans tous les sens du terme, ainsi que sur la modification de ses conditions.

Revenons à la définition musilienne de l'utopie. Il faut accorder toute son importance au fait qu'il s'agit d'imaginer la modification d'un élément et les conséquences qu'elle entraînerait

---

<sup>717</sup> F, §461, p. 110.

dans le phénomène complexe auquel il appartient : la vie. Mais en quel sens de « vie » doit-on comprendre cela ? De manière évidente, il est question de la « vie » au sens de l'existence et non de la « vie » en son sens biologique. Quelle que soit l'utopie développée par Musil, qu'il s'agisse de l'utopie de l'exactitude, de l'utopie de l'essayisme ou encore de l'utopie de la vie motivée, il s'agit de modifier la place et l'importance d'un trait de l'existence humaine : l'exactitude, la saisie des aspects en contexte ou l'amour. Contrairement aux apparences, cette remarque n'est pas triviale. Il faut rappeler en effet qu'à côté des utopies de *L'Homme sans qualités*, Musil a développé des esquisses, des débuts d'utopies, notamment dans ses *Journaux*, en rapport avec différents projets de romans utopiques<sup>718</sup>. Or, dans ces germes d'utopies, ce qui est l'objet de modifications imaginaires est tout aussi bien la vie au sens de l'existence que la vie au sens biologique, ainsi que ses conditions<sup>719</sup>. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'analyse qu'en fait Albrecht Schöne, à la suite de sa remarque sur le goût de Musil pour l'expérimentation des scientifiques et l'imagination constructive propre aux logiciens et aux mathématiciens :

« Que se passerait-il si... ? » Et l'on modifie alors l'une ou l'autre des conditions qui déterminent l'existence de l'homme. Musil a souvent esquissé de telles expériences dans son journal. Beaucoup apparaissent comme *αδυνατα*, des renversements grotesques et curieux des lois de la nature qui déterminent les limites du possible. Bien qu'elles atteignent à l'absurde sur le mode de la plaisanterie, elles n'en sont pas moins un exemple de cette heuristique sur laquelle s'appuie Musil lorsque, dans son roman, il expérimente et recherche d'autres possibilités d'être un homme.<sup>720</sup>

Il nous semble que la désignation de « conditions qui déterminent l'existence de l'homme » doit être prise au sens large puisque, comme le dit Albrecht Schöne, ces conditions relèvent aussi des lois de la nature voire, pourrait-on rajouter, de la biologie. La conséquence, c'est que les autres possibilités d'être un homme envisagées par Musil ne sont pas seulement d'autres possibilités d'existence, mais aussi d'autres possibilités biologiques et physiques.

Ces germes d'utopies sont liés initialement à ce projet, cette ébauche de roman dont nous avons déjà parlé dans notre première partie : « Les pays au-dessus du pôle sud », qui apparaît pour

---

<sup>718</sup> Pour une étude littéraire approfondie de ces projets, on lira Christoph HÖNIG, « Musils Pläne für einen satirisch-utopischen Experimentalroman : 'Land über dem Südpol' oder 'Der Stern Ed' », dans les actes du colloque *Vom "Törless" zum "Mann ohne Eigenschaften"* (Grazer Musil-Symposium, 1972), Uwe BAUR et Dietmar GOLTSCHNIGG (éds.), *Musil-Studien*, 4/1973, München, Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 293-324.

<sup>719</sup> La remarque de Sebastian HÜSCH selon laquelle la vie dont il est question dans la définition de l'utopie n'est pas la vie biologique ne vaut donc justement que pour cette définition et pour ce roman (*Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine vergleichende Studie zu Sören Kierkegaards Entweder – Oder und Robert Musils Mann ohne Eigenschaften*, *op. cit.*, p. 178). Il est important de rappeler que l'on trouve des utopies ailleurs et dont le sens est différent, puisqu'il n'en va pas seulement de l'existence, mais aussi de ses conditions physiques et biologiques.

<sup>720</sup> Albrecht SCHÖNE, « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », *op. cit.*, p. 54.

la première fois très tôt dans les *Journaux*, le 14 octobre 1911, par conséquent bien avant le projet qui donnera *L'Homme sans qualités*. Le projet est le suivant : « Son programme, très vague : une sorte de satire de nos rapports psychiques à travers la description de quelques autres possibilités »<sup>721</sup>. Le raisonnement est complexe : supposons qu'à l'occasion du non-passage de la comète de Halley, nous découvrons au pôle sud un massif montagneux qui explique ce non-passage, un massif sur lequel des hommes vivraient dans des conditions différentes et donc de manière différente, alors nous serions amenés à voir autrement notre propre vie. On se rendrait compte non seulement qu'elle n'est pas la seule vie possible, mais en plus qu'elle n'est pas nécessairement la meilleure. Ce qui est intéressant, c'est que la modification joue en réalité à deux niveaux différents. À un premier niveau, la modification imaginaire de notre connaissance des faits nous amène à voir notre vie autrement. À un deuxième niveau, la représentation de ces autres possibilités de vie est fondée sur la représentation de formes de vie différentes des nôtres :

J'ai noté déjà qu'il s'agit de raconter des histoires ; à présent, je sens aussi qu'il faut, d'une certaine manière, raconter les événements les plus banals... Jusqu'ici j'ai toujours vu les choses de beaucoup trop près, il faut se placer plus loin, d'où toute une scène se réduit parfois à quelques phrases.

Comment ils aiment, mangent, se haïssent, commettent de mauvaises actions tout en ayant tout de même, quelquefois, des sentiments ; comment deux d'entre eux peuvent avoir un sentiment différent de la même chose, ou un même sentiment de choses tout à fait différentes, etc., etc.<sup>722</sup>

Dans ce projet de roman, Musil rapporte ce qu'il appelle les « variantes à peine perceptibles des modes de vie terrestres »<sup>723</sup> à des faits généraux : leur manière de s'aimer, de manger, de se haïr, etc. Mais le plus intéressant est qu'il en vient progressivement à imaginer des modifications qui ne touchent pas seulement le mode de vie des hommes, mais aussi leurs conditions biologiques et physiques. Il imagine par exemple la modification de la vitesse de l'histoire : « *Pôle Sud* Centupler la vitesse de l'histoire humaine et décrire ce qui en résulte »<sup>724</sup>, ou bien celle de la durée des hommes et des animaux :

*Pôle Sud* [...] Dans la relation homme-chien, la différence de longévité compte beaucoup. Un homme survit à plusieurs de ses chiens. Qu'arriverait-il s'ils vivaient en moyenne aussi

---

<sup>721</sup> J I, cahier 5, p. 303.

<sup>722</sup> *Id.*, p. 308.

<sup>723</sup> *Ibid.*

<sup>724</sup> J II, cahier 28, p. 187.

longtemps ? Ou si les femmes ne vivaient pas plus longtemps que les chiens, mais les hommes aussi longtemps qu'à présent ?<sup>725</sup>

Musil semble même avoir rassemblé un certain nombre de connaissances zoologiques, dans le cadre de ses projets *Pôle Sud* et *La planète Ed*, sur la base desquelles imaginer d'autres comportements humains et notamment d'autres comportements sexuels<sup>726</sup>.

On le voit : les modifications imaginées par Musil ne portent pas seulement sur les modes de vie humains, sur la manière de conduire sa vie, mais aussi sur les conditions de cette vie, qu'il s'agisse des formes de vie partagées ou de leurs conditions biologiques et physiques. La comparaison avec les raisonnements de Wittgenstein est alors évidente. Tout d'abord, certaines suppositions de Musil sont très proches, au moins dans l'esprit si ce n'est dans la lettre, de celles qu'on peut trouver chez Wittgenstein. Celle que l'on vient de citer en est un exemple. Ensuite et surtout, d'une manière analogue, Wittgenstein en est venu à imaginer la modification non seulement de telle ou telle pratique mais aussi des faits généraux dont elles sont solidaires. Or ces faits généraux peuvent être culturels (l'habitude d'utiliser des crayons et des plumes pour dessiner, écrire) ou naturels (la fréquence d'apparition des couleurs). De ce point de vue, on rappellera la manière dont Christiane Chauviré caractérise la distinction entre l'approche ethnologique et l'approche anthropologique de Wittgenstein :

Je distingue l'approche anthropologique des années 1940-1951 de la « manière ethnologique » de Wittgenstein, pratiquée dès le début des années 1930 et qui n'est pas sans lien avec elle. Cette fameuse méthode de variation par expérience de pensée consiste à inventer des saynètes où des tribus exotiques sont dotées d'autres concepts que les nôtres : il s'agit de nous guérir de notre ethnocentrisme spontané, en montrant que nos concepts ne sont pas les seuls possibles et qu'il n'y a pas de sens à les prendre pour les bons concepts dans l'absolu ; plus généralement c'est une méthode permettant de faire voir un problème ayant trait à nos concepts « sous un aspect entièrement nouveau » (*Remarques mêlées*, 1940, p. 53). Et Wittgenstein de nous y inviter aussi à nous figurer « certains faits très généraux de la nature autrement que nous n'y sommes habitués » (*Recherches philosophiques*, II, XII) pour rendre intelligible la formation de concepts différents des

---

<sup>725</sup> J I, cahier 8, p. 513.

<sup>726</sup> *Id.*, p. 491 : « *Pôle Sud* Données utiles : Hesse et Doflein, titre inconnu (biologie). A la période des amours, la seiche Argonauta Argo voit un de ses bras transformé en sexe. Qui ne cesse de s'allonger, puis se détache et nage comme un organe autonome. Avant la découverte de ce phénomène, pris pour un véritable animal, l'Hectoco tylus. / La mante religieuse commence à dévorer le mâle avant même que l'acte sexuel ne soit achevé, sans que cela le dérange. / Le crapaud mâle se fait transporter des jours durant par la femelle. Quelquefois, bondit sur un poisson qui passe devant lui, s'accroche à ses yeux sans quitter sa monture et ne lâche pas avant de l'avoir tué. (Meurtre sexuel.) / Chez le petit mâle de l'araignée porte-croix, pendant le rut, une des pinces (ou des pattes antérieures) se transforme en une sorte de palette allongée. Avec laquelle il saisit la glande sexuelle et qu'il couvre de sperme. Après quoi il rejoint la femelle (plus grande) et cherche à le lui introduire par-dérrière. Quand la femelle l'attrape, elle le dévore ».



nôtres. L'écart entre l'approche anthropologique et la manière ethnologique est celui du réel au possible.

Le style anthropologique consiste à présenter comme des phénomènes humains relevant de « l'histoire naturelle » de l'homme un certain nombre d'activités qu'on n'aurait jamais eu l'idée de classer ainsi, comme les mathématiques, qui s'avèrent alors, comme aurait dit Nietzsche, « humaines, trop humaines », propres à notre « forme de vie ». <sup>727</sup>

Ce qui est intéressant dans cette distinction, c'est le fait qu'elle met en évidence l'ampleur des variations lors du moment ethnologique : Wittgenstein en est venu à imaginer non seulement d'autres pratiques et d'autres tribus, mais aussi d'autres faits généraux, culturels ou naturels, dont ces pratiques et modes de vie dépendent – avant d'en revenir en effet, par exemple dans *De la certitude*, à une description de l'histoire naturelle des hommes moins fondée sur le contraste avec une histoire naturelle fictive.

Il y a donc bien une parenté entre les raisonnements de Musil quand il développe ses utopies, ou du moins ses débuts d'utopies, et ceux de Wittgenstein quand il construit des concepts fictifs. Tout deux imaginent la modification d'un élément de ce phénomène complexe qu'est la vie, l'un pour en examiner les conséquences conceptuelles, l'autre pour développer une conduite de la vie. Reste que, chez Musil, ce sont les modifications d'un trait de la conduite (l'exactitude, la saisie d'aspects en contexte, l'amour) qui l'emportent sur celles des conditions physiques et biologiques de la vie <sup>728</sup>. Et avec cette focalisation sur la conduite de la vie, apparaît ce qui nous semble être la question la plus importante, celle de la réalisabilité des utopies.

---

<sup>727</sup> Christiane CHAUVIRE, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, p. 7-8.

<sup>728</sup> Cf. les remarques d'Albrecht SCHÖNE sur ce point dans « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », *op. cit.*, p. 59.



### CHAPITRE 3 : LA POSSIBILITE DE L'UTOPIE.

Sur la base de cette analyse, il nous semble possible de répondre à l'objection, « c'est là pure utopie ! », qui est la raison d'être de la définition de l'utopie par Musil. On s'en souvient, au chapitre 61 de la première partie du roman, Musil commence par décrire ce qui été pensé pendant un temps comme « une vie exacte » et c'est la mention de l'objection « c'est là pure utopie ! » qui est le point de départ de la définition problématique de l'utopie. Comment comprendre cette objection et en quoi la redéfinition de l'utopie comme détermination d'une signification nous permet-elle de répondre ?

#### 1. Le sens du concevable et du possible.

On notera tout d'abord que Musil reprend à son compte le terme d'utopie qui est censé disqualifier la vie exacte décrite auparavant. Pour celui qui fait l'objection « c'est là pure utopie ! », le terme utopie est en lui-même une objection à ce qui est décrit, qualifier la vie exacte d'« utopie » c'est la disqualifier. Or ce qui est intéressant dans la réponse de Musil, c'est qu'il ne reprend pas ce terme à son compte pour le réhabiliter directement, comme si le problème était d'abord celui de la valeur de l'utopie. Au lieu de spéculer à la hausse sur l'utopie face à ceux qui spéculent à la baisse, il montre que cette objection est solidaire d'une certaine conception de l'utopie qui en souligne l'impossibilité et qui tire de son impossibilité supposée une dépréciation.

Que signifie précisément cette objection ? Que doit-on comprendre dans « c'est là pure utopie » ? Cela signifie que ce n'est là rien de réalisable, qu'il est impossible de mener réellement une telle vie exacte. Autrement dit, la réduction exprimée dans le « pure » de « pure utopie » a un sens pratique. C'est sur ce point précisément que la définition musilienne de l'utopie est intéressante. Elle met en évidence que l'irréalisabilité n'est pas une caractéristique intrinsèque de l'utopie puisque ce sont seulement les circonstances qui font qu'une utopie n'est pas réalisable. Ainsi, celui qui fait l'objection « c'est là pure utopie ! » manque le fait que l'irréalisabilité de l'utopie n'est pas nécessaire mais seulement contingente, de même que sa réalisabilité n'est pas nécessaire mais contingente. Ainsi, on ne peut dire dans l'absolu que l'utopie est réalisable ou irréalisable : cela dépend des circonstances. La conséquence, dans la perspective de Musil, c'est qu'il faut alors distinguer deux sens à « possibilité » ou « possible ». L'utopie de la vie exacte est bien une possibilité au sens où l'on peut concevoir une telle vie, c'est-à-dire donner un sens à l'expression « vie exacte » en en faisant simplement la description. Mais que l'on puisse concevoir

une vie exacte ne signifie pas qu'elle soit possible au sens où elle serait réalisable : elle peut très bien ne pas l'être. Celui qui fait l'objection « c'est là pure utopie ! » manque donc non seulement le fait qu'une utopie peut être réalisable, mais en plus le fait que, même si elle ne l'était pas, elle resterait une possibilité au sens de ce que l'on peut concevoir. Quelles que soient les possibilités de réalisation offertes par la réalité, on peut toujours développer une utopie, c'est-à-dire développer une ou des suppositions en une vie concevable<sup>729</sup>.

Cela rejoint la description du sens du possible au chapitre 4 de l'introduction du roman. Tout l'effort de Musil est de montrer que celui qui en fait preuve n'est pas quelqu'un qui manque de sens des réalités :

Ces hommes du possible vivent, comme on dit ici, dans une trame plus fine, trame de fumée, d'imaginations, de rêveries et de subjonctifs ; quand on découvre des tendances de ce genre chez un enfant, on s'empresse de les lui faire passer, on lui dit que ces gens sont des rêveurs, des extravagants, des faibles, d'éternels mécontents qui savent tout mieux que les autres.

Quand on veut les louer au contraire [les hommes du possible], on dit de ces fous qu'il sont des idéalistes, mais il est clair que l'on ne définit jamais ainsi que leur variété inférieure, ceux qui ne peuvent saisir le réel ou l'évitent piteusement, ceux chez qui, par conséquent, le manque de sens du réel est une véritable déficience.<sup>730</sup>

Un homme doué du sens du possible et qui conçoit notamment des utopies n'est pas quelqu'un qui ne saisit pas la réalité ou qui n'arrive pas à faire la différence entre ce qui est réalisable et ce qui ne l'est pas<sup>731</sup>. Pour lui, peu importe la réalité : quand bien même la réalité ne permet de réaliser telle ou telle possibilité, on peut développer ces possibilités sous la forme d'utopies, c'est-à-dire les penser et les développer indépendamment du contexte qui en permet ou

---

<sup>729</sup> De ce point de vue, nous nous opposons donc clairement à la manière dont Peter STOCKINGER présente le rapport de l'utopie à la réalité dans son article « Le statut du savoir et la constitution d'une nouvelle forme de connaissance dans *L'Homme sans qualités* » (actes du colloque *Robert Musil* (Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 199-213, notamment p. 210 *sq.*). L'auteur affirme par exemple : « les expériences d'Ulrich, résumées dans le concept d'utopie, ont un caractère *empirique*, dans la mesure où *sans* les faits du réel, *sans* les faits constitués, elles sont inconcevables » (p. 210). Il est vrai que Musil prend un trait de la réalité pour concevoir à partir de lui une certaine conduite de la vie, mais cela ne signifie ni que l'utopie développée est alors empirique, ni qu'elle serait inconcevable sans l'existence réelle de ce trait de la réalité. Il y a bien une différence entre l'empirique et le concevable.

<sup>730</sup> HSQ I, §4, p. 20.

<sup>731</sup> Sur la question du rapport entre sens du possible et rêves, la question est moins simple qu'il n'y paraît, Musil ne se contente pas de distinguer les deux : il y a des rêves qui ne sont pas de simples rêveries, ce ne sont pas les rêves des neurasthéniques mais ceux de Dieu. Concernant les rêves au sens le plus ordinaire du terme, voir l'article très intéressant de Pierre PACHET intitulé « Le rêve d'un sommeil sans rêves », dans les actes du colloque de Royaumont, *Robert Musil, op. cit.*, p. 166-171. Que Musil rêve d'un sommeil sans rêves permet de comprendre en creux ce dont il s'agit avec ces rêves particuliers que sont les utopies.

pas la réalisation. De ce point de vue, la conception musilienne de l'utopie rencontre celle de Neurath :

La plupart des gens se sentent autorisés à parler de l'utopie et des utopistes avec un certain sourire dédaigneux, si ce n'est pas en s'en moquant avec condescendance. Pour la majorité, ce sont des rêves et des rêveurs. Et pourtant nous trouvons dans les utopies des suites de pensées prophétiques qui restent étrangères à ceux qui, fiers de leur sens des réalités, demeurent fidèles au passé et ne seraient même pas capables de diriger le présent. Il est tout à fait injustifié de considérer l'utopie comme la description d'événements impossibles, car il est difficilement possible de dire d'un ordre de vie produit par la réflexion qu'il ne peut pas à un moment et à un endroit devenir vrai. Il est beaucoup plus raisonnable de décrire comme utopies tous les ordres de vie qui existent seulement dans la pensée et l'imagination mais pas en réalité, et de ne pas utiliser le mot « utopies » pour exprimer quelque chose de leur possibilité.<sup>732</sup>

Nous avons déjà indiqué que Musil et Neurath se connaissaient de longue date et qu'il y a une parenté importante entre leurs pensées, par exemple dans leur jugement sur Spengler ou à propos de la forme que doit prendre la présentation du savoir. Or il nous semble que cela est à nouveau visible dans les passages que nous venons de citer, au point qu'on peut se demander si Musil ne s'est pas inspiré de Neurath, puisque l'article de ce dernier date de 1919 et que les premières pages du roman sont seulement un peu ultérieures<sup>733</sup>. Quoi qu'il en soit des relations réelles de Musil et de Neurath, c'est bien dans les mêmes termes et dans le même esprit qu'ils défendent les hommes du possible et les utopistes face à ceux qui font preuve de condescendance

---

<sup>732</sup> Otto NEURATH, « Utopia as a social engineer's construction », dans *Empiricism and sociology*, *op. cit.*, p. 150-151. Sur cet article d'Otto Neurath, on lira Antonia SOULEZ, « La construction des utopies comme tâche de l'ingénieur social selon O. Neurath », *Les philosophes et la guerre de 14*, Ph. SOULEZ (éd.), Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p. 237-250 ; « Comprendre, est-ce tout pardonner ? Otto Neurath et la République de Platon en 1944-45 », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, *op. cit.*, p. 147-165, notamment la conclusion sur le « possibilisme neurathien » (p. 164).

De manière générale, on peut se demander si Musil n'a pas été marqué comme bien des intellectuels, dont Otto Neurath, par la Révolution bavaroise. On trouve une bibliographie intéressante sur cette révolution au début de l'article de Camilla NIELSEN et Thomas UEBEL, « Otto Neurath et Gustav Landauer : Deux utopistes au sein d'une révolution manquée », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, *op. cit.*, p. 85. Cet article a son point de départ dans le passage de Neurath que nous venons de citer, mais que l'on doit, à notre avis, rapprocher surtout de Musil. Il souligne aussi (p. 111 *sq.*) l'importance accordée par Neurath aux statistiques, dans la lignée de Popper-Lynkeus (*Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage*, Dresde, Carl Reissner, 1912), ce qui est une des lignes de force de la pensée musilienne. Enfin, les auteurs de l'article présentent Neurath comme un « théoricien social dans un laboratoire » (p. 95 *sq.*), ce qui est exactement la manière dont Ulrich se pense, au moins pendant un temps. On terminera sur ce rapport à la révolution bavaroise en indiquant la comparaison intéressante entre Robert Musil et Ernst Bloch sur ce thème de l'utopie, dans l'ouvrage de Jiyoung SHIN, *Der « bewusste Utopismus » im Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil, *op. cit.*, p. 26-30.

<sup>733</sup> Plus précisément, Musil rencontre Neurath l'année où celui-ci fait paraître son recueil d'articles *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft* (München, Georg D. W. Callwey, 1919) où figure celui que nous venons de citer. Reste à savoir si Musil a effectivement lu ce livre ou en a discuté les idées avec son auteur. La description de sa première rencontre se trouve dans le premier volume des *Journaux* (II, cahier 9, p. 524).

ou de mépris à leur égard, dans la louange comme dans le blâme. Surtout, ils considèrent de la même manière le rapport de l'utopie au possible : on ne peut conclure dans l'absolu qu'une utopie n'est pas possible, ce qui est décrit dans une utopie ne dit rien de sa possibilité réelle ou de son impossibilité réelle. Et si l'on pense comme Musil que l'utopie est malgré tout une possibilité, il faut alors distinguer entre le possible au sens du concevable et le possible au sens de la possibilité réelle.

## **2. Le possible n'est pas moins que le réel – une perspective pratique.**

La conclusion qu'on peut tirer de Musil et de Neurath, c'est qu'il ne faut pas condamner l'utopie sous prétexte qu'elle serait irréalisable. Il est non pas nécessaire mais contingent que telle ou telle utopie ne soit pas réalisable, ce qui suppose qu'elle puisse l'être. Cela signifie simplement que les circonstances se prêtent ou pas à sa réalisation. Nous voudrions maintenant développer cette question de la réalisation des utopies. Distinguer ce qui est concevable et ce qui est possible réellement permet seulement d'immuniser l'utopie contre les critiques concluant de son irréalisabilité dans telles ou telles circonstances à son impossibilité en général. Mais il faut aussi clarifier en quoi les utopies développées dans le roman pourraient être réalisées.

Pour Ulrich, en effet, défendre l'utopie, ce n'est pas seulement marquer la différence entre ce qui est concevable et ce qui est possible réellement, ainsi que la valeur au moins égale du concevable par rapport au possible réellement, c'est vouloir agir sur la réalité. Après avoir distingué les hommes du possible et les rêveurs, Musil continue en effet ainsi :

Néanmoins, le possible ne comprend pas seulement les rêves des neurasthéniques, mais aussi les desseins encore en sommeil de Dieu. Un événement et une vérité possibles ne sont pas égaux à un événement et à une vérité réels moins la valeur « réalité », mais contiennent, selon leurs partisans du moins, quelque chose de très divin, un feu, une envolée, une volonté de bâtir, une utopie consciente qui, loin de redouter la réalité, la traite simplement comme une tâche et une invention perpétuelles.<sup>734</sup>

Avant d'en venir précisément à la question de la réalisation des utopies, on notera la formule d'apparence bergsonienne : « Un événement et une vérité possibles ne sont pas égaux à un événement et à une vérité réels moins la valeur "réalité" ». Il peut être tentant de la rapprocher,

---

<sup>734</sup> HSQ I, §4, p. 20.

comme le fait Jean-Pierre Cometti<sup>735</sup>, de ce que l'on trouve dans l'essai de Bergson intitulé « Le possible et le réel » :

Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. [...] nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit.<sup>736</sup>

Les formules de Bergson et de Musil sont en effet presque les mêmes, mais il nous semble que l'analogie est trompeuse. Jean-Pierre Cometti en tire l'idée que, pour Musil comme pour Bergson, la possibilité ne précède pas l'existence des choses ou la réalisation des événements. Cela est vrai de Bergson qui conclut que c'est l'existence, la réalité, qui précède la possibilité : les événements se produisent et leur possibilité est leur image, projetée par nous, rétrospectivement, en amont de leur réalisation. Mais cela n'a rien à voir avec le chapitre 4 de *L'Homme sans qualités*. D'une part, Musil ne critique pas l'antériorité du possible sur le réel, notamment dans le cas de l'utopie qui est justement toujours pensée avant d'être réalisée, mais le fait qu'elle soit considérée comme « moins que le réel ». D'autre part, que le possible ne soit pas moins que le réel ne l'amène pas à soutenir que le possible est plus que le réel et postérieur à lui, en vertu de ce qu'un acte de l'esprit ajouterait au réel. Au fond, il nous semble que les questions de Bergson et de Musil sont différentes. La question à laquelle le premier répond est : qu'est-ce qui est premier, la réalité des choses ou leur possibilité ? La question dans *L'Homme sans qualités* est : quel est le rapport entre ce que l'on conçoit de faire et la réalité ? Autrement dit, la question bergsonienne appartient encore au domaine ontologique, alors que la question musilienne est pratique, porte sur ces possibilités particulières d'un point de vue pratique que sont les utopies<sup>737</sup>. Cela se voit à ce que, selon Musil, le possible contient « un feu, une envolée, une volonté de bâtir, une utopie consciente », et non pas un acte de l'esprit comme c'est le cas chez Bergson.

---

<sup>735</sup> Jean-Pierre COMETTI, *Musil philosophe.*, *op. cit.*, p. 23-24.

<sup>736</sup> Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1999, p. 109-110.

<sup>737</sup> Cela montre qu'il faut prendre au sérieux la remarque de Musil à propos de son rapport à Bergson : « Ci-joint un article sur Bergson : Cahier 30, p. 106/107 : ici à la fin de cette note. Deux autres à sa mort. Cf. surtout à la fin ses notions de *morale close* et de *morale ouverte*. On me reprochera d'avoir été influencé par lui. Or, je n'ai jamais pu le lire, parce que certains détails m'arrêtaient, notamment sa conception de la *durée créatrice* et sa façon de la relier à la distinction du temps et de l'espace. Sa façon de rattacher la science à l'espace et la philosophie au temps me déplait aussi. Là où j'ai l'air de dire la même chose que lui, le sens reste tout différent ; et je ne me suis jamais confronté à lui. Il faudrait le faire sous la forme d'un essai » (JII, cahier 33, p. 496).

Il nous semble qu'on pourrait traiter de la même manière la référence évidente à Kant et à ses mille thalers, dont Jean-Pierre Cometti tire à nouveau une lecture ontologique alors qu'elle devrait être pratique<sup>738</sup> :

Cela dit, si l'on veut un moyen commode de distinguer les hommes du réel des hommes du possible, il suffit de penser à une somme d'argent donnée. Toutes les possibilités que contiennent, par exemple, mille marks, y sont évidemment contenues, qu'on les possède ou non ; le fait que toi ou moi les possédions ne leur ajoute rien, pas plus qu'à une rose ou à une femme.<sup>739</sup>

La suite montre qu'il y a alors deux attitudes possibles à l'égard de ces mille marks : l'homme du réel fera travailler les possibilités qu'ils contiennent (au moyen de placements, d'investissements), alors que l'homme du possible imaginera d'autres usages possibles de cette même somme. Au premier abord, l'intérêt de ce passage, c'est qu'il reprend sous un autre angle l'idée qui était faussement analogue à celle de Bergson. De l'idée selon laquelle le possible n'est pas « moins » que le réel, on est passé à l'idée selon laquelle le réel n'est pas « plus » que le possible, ce qui correspond au moins au premier abord à ce que développe Kant dans la *Critique de la raison pure* :

Et ainsi, le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas, non plus, le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité). Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus soient le moins du monde augmentés.<sup>740</sup>

Pourtant, là encore, il faut se garder d'assimiler trop rapidement la perspective du roman à celle de Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, le but est de montrer qu'il n'y a rien de plus dans un objet réel que dans son concept : « tous deux doivent exactement renfermer la même chose »<sup>741</sup>. Dans *L'Homme sans qualités*, la perspective est différente, puisque l'objet de la réflexion, c'est le rapport non pas entre les mille marks possibles et les mille marks réels, mais entre les

---

<sup>738</sup> Jean-Pierre COMETTI, *Musil philosophe.*, op. cit., p. 23-24

<sup>739</sup> HSQ I, §4, p. 21.

<sup>740</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2008, p. 429.

<sup>741</sup> *Ibid.*



possibilités contenues dans cette somme, leur possession et leur usage. La possession ou non de mille marks ne change rien aux possibilités qui sont contenues en eux, c'est-à-dire à ce que l'on peut acheter ou faire grâce à eux. De ce point de vue, on pourrait dire de ce passage de *L'Homme sans qualités* qu'il déplace le problème kantien. Là où Kant en reste à « je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept »<sup>742</sup>, Musil opère justement une distinction entre les hommes du réel qui font travailler cette somme en se conformant à la réalité sociale et économique, et les hommes du possible qui inventent pour ces mille marks d'autres usages possibles, non déterminés par la réalité. Les premiers exploitent les possibilités réelles de cette somme tandis que les seconds imaginent d'autres usages possibles de cette somme.

De manière générale, on se méfiera donc des rapprochements entre le passage de Musil et les positions bergsonienne et kantienne concernant les rapports entre possibilité et réalité. Ce qui intéresse Musil, ce n'est pas la question classique du rapport ontologique entre la réalité de la chose et sa possibilité, mais celle du rapport pratique entre ce que l'on conçoit et la réalité<sup>743</sup>.

### 3. Les occasions d'une utopie.

L'objection « c'est là pure utopie ! » et l'affirmation « le possible n'est pas moins que le réel » sont à comprendre d'un point de vue pratique, dans la perspective d'une réalisation de ces possibilités que sont les utopies. Concernant cette réalisabilité, nous avons déjà souligné l'essentiel : que les utopies soient réalisables (ou pas) signifient que les circonstances les permettent (ou pas). Mais qu'en est-il des utopies du roman ? Les utopies qui y sont développées sont-elles rendues possibles par les circonstances ? Cela dépend, et en deux sens. D'un côté, cela dépend de l'utopie à laquelle on pense : en vertu de la réalité, telle utopie est davantage possible que telle autre. Mais, d'un autre côté, cela dépend aussi de la réalité qui est changeante : une utopie possible à un moment ne l'est plus forcément un temps après.

---

<sup>742</sup> *Ibid.*

<sup>743</sup> C'est surtout la position de Wittgenstein sur la possibilité qui pourrait être mise en rapport avec celles de Bergson et de Kant. Avec celle de Bergson, tout d'abord, puisque Wittgenstein critique lui aussi l'image récurrente de la possibilité comme d'un « fantôme » de la chose ou de l'événement : « L'anticipation fantomatique du fait consiste en ce que nous pouvons penser dès maintenant que ce qui seulement *va* se réaliser est *ce qui* va se réaliser. Ou, comme on le dit d'une manière trompeuse : nous pouvons dès maintenant penser *ce qui* (ou, à *ce qui*) seulement *va* se produire » (F, §62, p. 29, traduction modifiée). Cependant, sa critique porte sur les critères du possible, là où celle de Bergson porte sur les mécanismes qui poussent à penser la possibilité ainsi. Ensuite, la position de Wittgenstein pourrait être mise en rapport avec celle de Kant, puisqu'il affirme : « La réalité n'est pas une propriété qui manque encore à ce qui est attendu et qui s'y ajoute quand l'attente se réalise. – La réalité n'est pas non plus comme la lumière du jour qui donne leurs couleurs aux choses, quand elles se trouvent encore dans l'obscurité, pour ainsi dire sans couleurs » (F, §60, p. 28).

Pour le montrer, on peut se référer aux trois essais d'Ulrich pour devenir un grand homme. Il est vrai qu'ils ne sont pas présentés comme des utopies à proprement parler, mais la représentation qu'Ulrich se fait du grand homme et de la conduite de la vie qui va avec, se rapproche de l'utopie. Il est intéressant de constater que l'époque ne semble pas se prêter à la conception héroïque de la vie (1<sup>er</sup> essai), mais en partie à une conception de la vie dont le modèle serait l'ingénieur (2<sup>e</sup> essai) ou le scientifique (3<sup>e</sup> essai). Concernant la vie menée selon « le souvenir passionné des temps héroïques »<sup>744</sup> et dont le modèle est Napoléon, elle n'a d'écho à l'époque d'Ulrich que sous la forme d'un engagement dans l'armée. En même temps, ce qui a pu être possible à l'époque de Napoléon ne l'est plus, à cause notamment du changement des rapports sociaux : voulant régler une altercation avec un civil de manière grandiose, héroïque, Ulrich est tout simplement rappelé à l'ordre. Est-ce à dire que l'utopie d'une vie héroïque n'est définitivement plus possible ? Ce n'est pas le cas, comme le montre le chapitre 2 de l'introduction du roman, où l'héroïsme semble à la fois être devenu obsolète dans sa forme classique mais possible bientôt, dans une forme renouvelée :

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 ?<sup>745</sup>

La première partie de ce passage va contre l'utopie d'une vie héroïque, qu'on l'entende au sens ordinaire ou au sens d'Ulrich dans son premier essai pour devenir un grand homme (c'est ce à quoi fait allusion « il aimait contrecarrer ses penchants naguère tout autres »). Mais la deuxième partie suggère qu'un héroïsme moderne est non seulement concevable, mais aussi peut-être possible à l'avenir, à supposer qu'un certain mode de vie et une certaine organisation sociale s'installent.

---

<sup>744</sup> HSQ I, §9, p. 44.

<sup>745</sup> HSQ I, §2, p. 15-16.

Si l'on prend maintenant les conceptions de la vie dont le modèle est l'ingénieur et le scientifique, nous nous trouvons dans la situation inverse : à l'époque où Ulrich avait en tête une telle conception de la vie, des aspects de la réalité d'alors s'y prêtaient au moins en partie. Ce que décrit le début du chapitre 10, c'est la différence entre le monde de Goethe et le monde d'Ulrich concernant la place de la technique : « Dans le monde de Goethe, le cliquetis des métiers était encore un dérangement ; au temps d'Ulrich, on commençait à découvrir le chant des salles de machines, des marteaux à rivet et des sirènes d'usine »<sup>746</sup>. Et pourtant, ce n'est qu'en partie que ce monde acceptant et développant la technique se prête à l'utopie d'une vie dont le modèle serait l'ingénieur. Ulrich découvre que, de fait, « 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 »<sup>747</sup>, et que, « 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 »<sup>748</sup>. La conséquence qu'on en tirera, c'est que la réalité peut ne se prêter qu'en partie à la réalisation d'une utopie. C'est-à-dire qu'elle peut se prêter à la conception de cette utopie voire à une vie individuelle qui lui serait conforme, mais trouver une limite dans la réalisation collective.

Venons-en aux utopies à proprement parler et notamment à l'utopie de l'exactitude, puisque c'est son développement qui occasionne la définition de l'utopie en général. D'emblée, sa description est mêlée à celle de l'époque. Tout d'abord, l'utopie de la vie exacte est rapportée à l'époque comme à son origine :

Ce furent là d'ailleurs réellement l'atmosphère et les dispositions d'une époque (quelques dizaines d'années à peine) à laquelle Ulrich avait eu juste le temps de participer un peu. On pensait alors (cet « on » est une indication volontairement imprécise, car on ne pourrait savoir qui, et combien d'hommes pensaient ainsi, mais c'était néanmoins dans l'air), on pensait alors, donc, qu'il était peut-être possible de vivre exactement. On nous demandera aujourd'hui ce que cela veut dire.<sup>749</sup>

Suit alors ce que nous avons analysé comme étant la construction du concept d'une vie exacte. Ce qui est intéressant dans le passage que nous venons de citer, c'est que l'époque définit une manière de vivre exactement et juge de sa possibilité. En même temps, reste à savoir si elle

---

<sup>746</sup> HSQ I, §10, p. 45-46.

<sup>747</sup> *Id.*, p. 46.

<sup>748</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>749</sup> HSQ I, §61, p. 310.

juge correctement, s'il est réellement possible de vivre ce qu'elle conçoit : une vie exacte. Or Musil nous le dit :

Telle est l'utopie de l'exactitude. On se demandera comment cet homme passera ses journées [...] Mais cet homme exact, notre époque le connaît ! Homme à l'intérieur de l'homme, il vit non seulement dans le chercheur, mais dans le marchand, l'organisateur, le sportif, le technicien ; encore que ce ne soit pour le moment que dans ces parties essentielles de la journée qu'ils n'appellent pas leur vie, mais leur métier. Cet homme, qui se montre si radical et si dépourvu de préjugés envers toutes choses, ne déteste rien tant que l'idée de se montrer radical envers soi-même, et on ne peut, hélas ! douter qu'il ne considérerait l'utopie de soi-même comme une tentative immorale commise sur une personne d'affaires fort sérieuses.<sup>750</sup>

La situation est la même que pour une vie selon le modèle de l'ingénieur. Il y a bien des aspects de la réalité qui existent et se prêteraient à la réalisation de l'utopie de l'exactitude : le développement réel de l'exactitude dans certaines parties de la vie, notamment dans certaines professions, une génération d'individus qui pensent pouvoir vivre de manière exacte. Pourtant, comme pour l'ingénieur, ce qui pourrait devenir un trait central de la vie, exercer son influence sur tous les aspects de la vie, reste cantonné à certains d'entre eux, au domaine de la profession. Pire :

Aux premiers rêves d'exactitude ne succéda nullement une tentative de réalisation, mais 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.<sup>751</sup>

À l'organisation de la vie en domaines plus ou moins étanches les uns aux autres s'ajoute une autre difficulté : les rêves ne se maintiennent pas dans la durée, soit ils se réalisent au moins ne partie, soit ils cèdent la place à d'autres rêves, bien souvent à des retours de balanciers, comme le cas avec le retour de l'imprécision contre la vie exacte.

#### **4. Réalisabilité et réalisation de l'utopie.**

Quelles conclusions tirer de ces exemples quant à la réalisabilité de l'utopie en général ? Tout d'abord, la réalisabilité de l'utopie est liée au temps<sup>752</sup> : ce qui n'était pas réalisable

---

<sup>750</sup> *Id.*, p. 311-312.

<sup>751</sup> HSQ I, §62, p. 314.

peut le devenir, ce qui l'était peut ne plus l'être. En un sens, cela souligne la différence entre l'intemporalité de l'utopie, c'est-à-dire l'intemporalité de ce qui est conçu (de la signification ou du concept construit), et la temporalité de sa possibilité réelle, de sa réalisabilité. Mais, en un autre sens, cela souligne le fait qu'il y a bien des occasions qui sont propices à la réalisation d'une utopie. C'est un des sens que nous donnons à ce propos d'Ulrich adressé à Diotime à propos d'Arnheim : « Je lui ai répondu que la réalisation m'intéressait toujours beaucoup moins que l'irréalisé, et je ne pense pas seulement à l'irréalisé de l'avenir, mais au passé, aux occasions perdues »<sup>753</sup>. Les années qui ont suivi la première guerre mondiale ont été une telle occasion manquée pour Musil :

Sont-ce des utopies ?

Oui → Nation ←

Les utopies peuvent-elles devenir tout à coup réalité ?

Oui. Voir la fin de la guerre. On a failli voir naître un autre monde. L'échec n'était pas fatal. Pour que notre peuple, au prochain jour de l'utopie, soit bien armé, nous devons l'y préparer.<sup>754</sup>

De manière générale, il y a des occasions où le concevable est aussi possible, quoique de manière contingente, et Ulrich déplore le fait qu'on rate ces moments.

Ensuite, quand bien même l'occasion serait là, quand bien même au concevable correspondrait une possibilité réelle, il n'est pas dit qu'il soit aisé de réaliser l'utopie dans la vie telle qu'elle est organisée. À supposer que l'exactitude se développe réellement et qu'ainsi, la réalité se prête davantage à la réalisation de l'utopie, l'organisation de la vie limite ce développement de l'exactitude en son sein. Ce qui pose problème, c'est notamment le partage entre, d'un côté, le travail et la vie sociale, et, de l'autre, l'individu. Autant le développement de l'exactitude dans le travail fait que la réalité se prête à la réalisation de l'utopie de l'exactitude, autant la résistance de l'individu à s'appliquer ces changements à lui-même limite cette réalisation. Ainsi, selon Musil, dans certaines circonstances, il y a une réalisabilité générale des utopies ; en même temps, il reconnaît une difficulté importante, celle de la réalisabilité individuelle de l'utopie.

Enfin, il faut poser la question non plus de la réalisabilité mais de la réalisation de l'utopie. Musil la pose-t-il ? Le roman montre-t-il non seulement que certaines utopies sont réalisables à certains moments donnés mais aussi comment elles pourraient être réalisées ? La question de la

---

<sup>752</sup> Stéphane Chauvier insiste à juste titre sur le rôle du temps dans la différence entre le concevable et le possible réellement. Seul le possible réellement est sensible au passage du temps, alors que le concevable tel qu'on l'a compris jusqu'ici ne l'est pas. Cf. par exemple, *Le sens du possible, op. cit.*, 1<sup>er</sup> chapitre, p. 33 sq et p. 40 sq.

<sup>753</sup> HSQ I, §66, p. 346.

<sup>754</sup> J II, cahier 19, p. 29.

réalisation semble rester en suspens, comme en témoigne le cas du Secrétariat de l'Âme et de la précision. Après la demande par Ulrich de sa création, on assiste à cet échange entre lui, le comte Leinsdorf et Arnheim :

« Mais enfin, tout ce que dit Monsieur de... [Ulrich] est parfaitement irréalisable ! affirma énergiquement Arnheim.

– Et pourquoi donc ? » dit le comte Leinsdorf avec une brièveté combative. [...]

« Croyez-vous donc vous-même à tout ce que vous avez dit ? demanda sévèrement [Arnheim à Ulrich] en négligeant toute courtoisie. Croyez-vous que cela soit réalisable ? Êtes-vous vraiment d'avis qu'on puisse vivre seulement selon les *lois de l'analogie* ? Que feriez-vous si Son Altesse vous donnait carte blanche ? Dites-le donc, je vous le demande instamment ! »<sup>755</sup>

Ulrich répond alors qu'il est trop tard pour répondre. Pour Arnheim, il ne suffit pas de dire qu'un tel secrétariat est réalisable, il faut encore indiquer comment il peut être réalisé. C'est-à-dire qu'il faut à la fois distinguer et articuler les circonstances qui font que telle ou telle utopie est possible, et les moyens qui permettent de la réaliser. Il faut les distinguer conceptuellement au sens où l'on se rend compte ici qu'affirmer la possibilité réelle d'une utopie, ce n'est pas encore indiquer les moyens de sa réalisation. Mais il faut les articuler au sens où, conceptuellement, l'affirmation de la possibilité réelle implique qu'on indique des moyens de réalisation. Comment comprendre alors l'absence de réponse d'Ulrich ? Trahit-elle les limites de la conception musilienne de l'utopie ou bien Ulrich possède-t-il une réponse qu'il n'a réellement pas le temps de donner ?

La première chose que l'on peut dire, c'est qu'il ne s'agit pas de trouver une méthode générale permettant de réaliser une utopie, mais de répondre à Arnheim sur ce cas particulier du Secrétariat de l'Âme et de la Précision. Autrement dit, cela n'aurait aucun sens de vouloir répondre en général au problème de la réalisation d'une utopie. Y a-t-il même un problème général de la réalisation de l'utopie ? La question de la réalisation ne se pose que quand on a déterminé quelle est l'utopie que l'on souhaite réaliser et dans quelles circonstances on se trouve. Mais une fois l'utopie et les circonstances déterminées, comment fait-on ? Stéphane Chauvier présente les choses ainsi, quand il envisage le rapport entre notre monde et un monde plus juste :

Construire ou simplement esquisser un scénario conduisant du monde indécemment dans lequel nous vivons à un monde plus décent requiert une somme d'imagination et de science empirique d'une certaine envergure : qu'est-ce qui pourrait faire se modifier les motivations présentes des

---

<sup>755</sup> HSQ I, §116, p. 752-753.

hommes, celles qui les portent à la rivalité et à l'avidité ? Qu'est-ce qui pourrait tenir lieu de mécanisme coordonnateur des milliards de décisions économiques individuelles si la fraternité prenait le pas sur l'égoïsme de marché ?<sup>756</sup>

Ce qui nous semble déterminant, c'est que l'utopie d'un monde fraternel qui est envisagée ici est une réponse à l'injustice de notre monde. Nous dirions même qu'elle est une réaction à certains aspects de notre monde. À supposer que ce soit bien le cas, il faut alors changer notre manière de considérer le problème de la réalisation de l'utopie. Bien souvent, il est compris comme celui du passage de la théorie à la pratique, mais, dans la perspective que nous esquissons, concevoir une utopie, c'est être déjà dans un rapport pratique à la réalité, au sens où c'est réagir à certains aspects du monde. C'est donc sur ces aspects que s'exercera l'action, qu'elle soit directe ou indirecte. Réaliser une utopie, c'est d'abord corriger ces aspects du monde qui ont occasionné la conception d'une utopie. Le point de départ de l'action se situe donc au niveau de ce qui a suscité le développement de l'utopie, le point d'arrivée dans l'utopie telle qu'elle a été développée. Et pour passer de l'un à l'autre sont requises la connaissance et l'imagination empiriques mentionnées par Stéphane Chauvier.

Cela correspond-il à la conception musilienne de l'utopie ? Il nous semble que c'est le cas, tout d'abord pour cette raison que les utopies qu'il développe sont introduites dans le roman par contraste avec certains aspects de la réalité. Ainsi, l'utopie de l'exactitude n'est pas développée dans le roman de manière abstraite, simplement comme une conception de la conduite de la vie qu'Ulrich a eue et défendue pendant un temps. Cette utopie est introduite au moyen d'un épisode concernant Moosbrugger, le fou qui a assassiné des prostituées, dont Ulrich pense que le cas n'est pas traité par les juristes avec exactitude :

Ce qui caractérise ces malheureux [comme Moosbrugger], c'est qu'ils n'ont pas seulement une santé, mais une maladie insuffisante. La nature a une curieuse prédilection pour la production en série de tels cas ; *natura non fecit saltus*, elle ne fait pas de sauts, elle aime les transitions, et sur une grande échelle également elle maintient le monde dans un état de transition entre l'imbécillité et la santé. Mais la jurisprudence n'en tient pas compte. Elle dit : *non datur tertium sive medium inter duo contradictoria*, c'est-à-dire : ou bien l'homme est en mesure d'agir illégalement, ou il ne l'est pas, car entre deux contraires, il n'y a pas de troisième ou de moyen terme.<sup>757</sup>

---

<sup>756</sup> Stéphane CHAUVIER, *Le sens du possible*, op. cit., p. 228.

<sup>757</sup> HSQ I, §60, p. 305.

Selon Musil, la logique juridique ne permet pas de rendre justice, de la manière la plus exacte, à toutes les nuances entre les cas. Or c'est en apprenant le sort réservé à Moosbrugger qu'Ulrich se rappelle qu'il avait défendu pendant un temps une utopie de la vie exacte. Cette utopie est-elle vouée à rester de l'ordre du concevable ? Certainement pas :

[Ulrich] savait très précisément ce qu'il devait penser de Moosbrugger quand il considérait froidement son cas, et quelles mesures on pourrait tenter de prendre en faveur de ces êtres à qui ni la liberté ni la prison ne conviennent, et pour qui les asiles eux-mêmes ne font pas l'affaire.<sup>758</sup>

Une vie conforme à l'utopie de l'exactitude commence par traiter ce genre de cas avec la plus grande exactitude. Il est vrai que Musil ne nous dit pas comment il faut considérer Moosbrugger et quelles mesures il faut prendre à son égard, en conformité avec cette exigence d'exactitude. Mais ce qui importe, c'est qu'ici, il n'y a pas de problème pratique, ou du moins pas de problème pratique rédhibitoire, de sorte que l'on voit bien comment la sommation d'actions ponctuelles de ce genre contribuerait à réaliser une vie exacte. Le seul problème réside dans le fait qu'il faut toucher à l'organisation de la vie et à la hiérarchie des intérêts qui en découle :

[Ulrich] n'ignorait pas non plus que des milliers d'autres hommes le savent aussi [comment régler ce cas], qu'ils passent leur temps à débattre de tels problèmes, chacun les retournant du côté qui l'intéresse ; il savait que l'État finirait quand même par tuer Moosbrugger, simplement parce que c'est la méthode la moins coûteuse si l'on tient compte de l'imperfection du monde.<sup>759</sup>

Ainsi, vouloir réaliser une utopie, c'est vouloir corriger la réalité « morceau par morceau ». De ce point de vue, il n'y a pas de problème particulier concernant le genre d'actions requises. Par contre, ce qui pose problème, c'est l'ampleur de ces corrections, qui requièrent en effet une connaissance et une imagination empiriques d'une grande envergure. Mais n'est-ce pas justement un tel programme d'acquisition de connaissances à buts pratiques qu'esquisse Musil dans son roman ? N'est-ce pas le sens de son insistance sur l'importance des progrès en statistiques et en psychologie, sur l'importance de descriptions sociologiques et anthropologiques couvrant toutes les possibilités humaines ? On comprendrait alors pourquoi ce que Musil projetait au terme du roman, c'était une « utopie de la mentalité inductive ». Pour que l'on puisse enfin réaliser nos utopies, il faudrait que nous développions une connaissance inductive des hommes, de leur

---

<sup>758</sup> *Id.*, §61, p. 308.

<sup>759</sup> *Ibid.*



psychologie, de leurs organisations et modes de vie, qui permettrait d'imaginer comment transformer au mieux la réalité.

## 5. La réalisation des rêves.

Nous terminerons sur la question de l'utopie et de sa réalisation avec une dernière comparaison entre Musil et Wittgenstein. Ce que Wittgenstein dit du rêve et de sa réalisation dans les *Remarques mêlées* permet de mettre en évidence un dernier aspect de la réalisation de l'utopie, que l'on retourne souvent contre elle, mais à tort. Soulignons tout d'abord qu'il peut paraître étonnant de se référer à Wittgenstein sur ce thème. À plusieurs reprises dans les *Remarques mêlées*, il affirme en effet que les rêves ne se réalisent pas :

Ce qu'un homme rêve, cela ne se réalise autant dire jamais.<sup>760</sup>

C'est seulement par un hasard que les rêves qu'un homme forme sur l'avenir de la philosophie, de l'art, de la science, se vérifient. Ce qu'il voit est la prolongation de son monde dans le rêve, c'est donc PEUT-ÊTRE ce qu'il souhaite (peut-être aussi ne l'est-ce pas), mais ce n'est pas la réalité.<sup>761</sup>

Il est *possible* que quiconque accomplit un travail important en imagine le prolongement, la suite – qu'il les rêve ; mais il serait bien étonnant que les choses arrivent réellement telles qu'il les a rêvées. Il est vrai qu'aujourd'hui il est aisé de ne pas croire à ses propres rêves.<sup>762</sup>

Rappelons que ces remarques datent de l'après deuxième guerre mondiale. Cela permet de comprendre l'idée particulièrement pessimiste selon laquelle, surtout à l'époque, il était aisé de ne pas croire à ses propres rêves – outre le fait que, de toute façon, en général, les rêves ne se réalisent pas. Rappelons aussi que ces remarques sont sans doute liées au rapport de Wittgenstein à son propre travail, à la manière dont il voyait la prolongation de son travail à l'avenir. Soulignons enfin qu'il s'agit à chaque fois du rapport d'un homme seul, avec ses rêves, à la réalité. Dans cette situation, on comprend que seul le hasard fasse que ses rêves se réalisent.

Cette dernière remarque est importante : elle laisse ouverte la possibilité de la réalisation des rêves par un travail collectif. Il est étonnant de constater que Wittgenstein envisage cette possibilité, qu'il ne la tient pas du tout pour invraisemblable :

---

<sup>760</sup> RM, p. 122.

<sup>761</sup> RM, p. 123.

<sup>762</sup> RM, p. 126.

Je crois que Bacon n'était pas un penseur *prévis*. Il avait de grandes visions, pour ainsi dire panoramiques. Mais un penseur qui n'a que cela est condamné aux promesses grandioses, et à ne pas vraiment les tenir.

Quelqu'un pourrait *imaginer* une machine volante sans entrer dans les détails. Il pourrait se représenter son aspect extérieur comme très semblable à celui d'un véritable aéroplane et dépeindre ses performances. Il n'est pas évident qu'un tel produit de l'imagination doive être sans valeur. Il se peut qu'il stimule les autres dans une autre sorte de travail. – Tandis que ceux-ci se préparent, pour ainsi dire de loin, à construire un aéroplane capable de voler effectivement, le premier, lui, s'occupe de rêver à l'aspect que cet aéroplane doit avoir et à ce qu'il doit être capable d'accomplir. *Rien* n'est encore dit par là sur la valeur respective de ces deux types d'activité. Celle du rêveur *peut* être sans valeur, – mais celle des autres également.<sup>763</sup>

Ce passage n'est évidemment pas sans lien avec la question de l'utopie et de sa réalisation. Ce que Wittgenstein dit de la réalisation d'un rêve vaut pour la réalisation d'une utopie, à savoir qu'il n'est pas du tout évident que le travail de l'imagination soit sans valeur par rapport au travail de réalisation, bien au contraire. On retrouve ici la défense musilienne de l'homme du possible par rapport à l'homme du réel : faire preuve de sens du possible est loin d'être sans valeur par rapport à ceux qui veulent réaliser des actions, des événements, etc., et faire preuve de sens du réel, de sens de la réalisation, peut être dépourvu de valeur par rapport au seul travail de l'imagination.

Mais le plus important réside dans l'articulation des deux types d'activité qui est suggérée par Wittgenstein : il se peut que l'homme de l'imagination stimule les hommes de la réalisation. Que Wittgenstein présente ainsi cette articulation est intéressant dans la mesure où, dans un autre passage consacré à Bacon, il faut surtout que celui qui a de grandes visions reconnaisse ses propres limites :

Je crois que Bacon est resté en panne dans sa philosophie, et c'est le danger qui me menace aussi. Il avait devant les yeux l'image vivante d'un gigantesque édifice, mais cette image disparaissait pour lui quand il voulait entrer effectivement dans le détail. Comme si les hommes de son temps avaient commencé à élever un grand édifice à partir des fondements, et comme si lui-même dans son imagination avait vu pour ainsi dire apparaître l'édifice entier, et plus orgueilleux encore peut-être que ne le voulaient ceux qui travaillaient à sa construction. Il était nécessaire pour cela d'avoir un *pressentiment* de la méthode, mais nullement de posséder le talent d'un constructeur. Le mal est venu de ce que Bacon s'est jeté dans une polémique contre ceux qui

---

<sup>763</sup> RM, p. 119-120.

construisaient véritablement et qu'il n'a jamais voulu ni connaître ni reconnaître *ses* propres limites.<sup>764</sup>

Dans cette situation, Bacon n'est plus celui qui a stimulé le travail de réalisation d'autres hommes, mais celui qui a prolongé par l'imagination l'édifice qu'ils réalisaient, au point d'entrer en conflit avec eux. Or Wittgenstein voit là quelque chose de négatif que l'on doit combattre en adoptant la maxime : « Contente-toi de peindre ce que tu vois ! »<sup>765</sup>.

À partir de là, comment comprendre la situation d'Ulrich ? Il est celui qui voit dans la réalité se développer tel ou tel trait, par exemple l'exactitude, et qui imagine à quoi ressemblerait une vie entièrement dominée par ce trait, la vie exacte. Ce faisant, il entre en conflit avec ceux-là mêmes qui ont développé cette exactitude, notamment les ingénieurs et les mathématiciens, pour qu'ils la développent dans toutes les parties de leur vie. Est-ce à dire qu'il ne connaît pas et reconnaît pas ses propres limites ? Il nous semble que c'est une attitude volontaire de la part d'Ulrich : pourquoi devrait-on reconnaître ses limites, se contenter de peindre ce que l'on voit, là où on peut non seulement peindre ce qui pourrait être mais aussi en exiger la réalisation ? Plus radicalement, d'où viennent ces limites ? Elles sont liées chez Wittgenstein à une certaine conception de la pratique philosophique qui doit décrire et non prescrire. Mais pourquoi devrait-on étendre cette attitude à l'utopiste ? On peut souhaiter que l'utopiste stimule directement le travail des réalisateurs, mais, si ce n'est pas le cas, il n'y a pas de raison de ne pas exiger la réalisation de l'utopie : le but n'est pas de décrire mais de vivre autrement. Toute la question est alors de savoir au nom de quoi et comment on peut exiger la réalisation d'une utopie, c'est-à-dire de savoir comment l'utopie peut devenir une affaire collective si l'on refuse son imposition par un seul<sup>766</sup>.

Terminons sur une dernière objection de Wittgenstein à l'encontre de la réalisation des rêves. Elle se situe dans le fil des passages que nous venons de citer puisqu'elle reprend le cas de l'invention et de la création de l'avion :

Avant d'avoir l'avion, on a rêvé d'avions, et comment ils changeraient la face du monde. Mais, de même que la réalité n'a ressemblé à rien moins qu'à ce rêve, de même l'on n'a en général, aucune raison de croire que la réalité se développera conformément à ce que l'on rêve. Car nos rêves ne sont que pure pacotille, comme les chapeaux de papier et les déguisements.<sup>767</sup>

---

<sup>764</sup> RM, p. 137.

<sup>765</sup> RM, p. 138.

<sup>766</sup> Là encore, un rapprochement avec Neurath serait bienvenu, puisque la question est notamment celle de l'articulation entre l'ingénierie et la politique.

<sup>767</sup> RM, p. 103.

Du fait que ce qui est réalisé ne ressemble pas à ce dont on rêvait, Wittgenstein conclut qu'on n'a pas de raisons de croire que la réalité se développera conformément à ce dont on rêve. Peut-on tirer une telle conclusion ? Il nous semble qu'il y a dans ce passage à la fois quelque chose de très vrai et quelque chose d'excessif. Musil présente les choses de la même manière mais en tire une conclusion différente. Au chapitre 11 de l'introduction du roman, il part de l'idée que la science et la technique permettent de « réaliser des rêves ancestraux »<sup>768</sup> puis continue avec la remarque suivante :

Certes, on ne peut nier que tous ces rêves ancestraux, de l'avis des non-mathématiciens, ne se soient brusquement réalisés tout autrement qu'on ne se l'était figuré à l'origine. 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 bélinogramme, 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. On a perdu en rêve ce qu'on a gagné en réalité.<sup>769</sup>

Comme Wittgenstein, Musil admet tout à fait que ce qui est réalisé ne ressemble pas à ce dont on rêvait, que les rêves se réalisent tout autrement qu'on ne se le figure<sup>770</sup>. Mais la conclusion est différente. Le ton de Wittgenstein est celui du moraliste sévère qui met en évidence et demande d'accepter la désillusion qu'on rencontre à chaque fois qu'un rêve se réalise.

---

<sup>768</sup> HSQ I, §11, p. 48.

<sup>769</sup> *Id.*, p. 49.

<sup>770</sup> Pour approfondir ce point, il faudrait alors revenir à la question wittgensteinienne (et bergsonienne) de l'anticipation fantomatique des événements : « L'anticipation fantomatique du fait consiste en ce que nous pouvons penser dès maintenant que ce qui seulement *va* se réaliser est *ce qui va* se réaliser. Ou, comme on le dit d'une manière trompeuse : nous pouvons dès maintenant penser *ce qui* (ou, *à ce qui*) seulement *va* se produire » (F, §62, p. 29, traduction modifiée). Plus précisément, il faudrait chercher à savoir si l'on peut tirer directement de ce genre d'analyse des conséquences concernant la réalisation d'une utopie, ou bien si l'on a affaire à un cas différent avec la réalisation d'une utopie. Tout d'abord, il nous semble que, dans le cas de la réalisation d'une attente ordinaire comme dans celui de la réalisation d'un rêve, parler d'une anticipation fantomatique des faits n'a pas de sens, que ce soit de manière conceptuelle, comme le montre Wittgenstein, ou pratique, comme le montre Musil. Ensuite, il nous semble qu'il y a une spécificité de l'attente en ce qui concerne l'utopie, dans la mesure où justement l'utopie réalisée ne ressemble pas (jamais) à l'utopie rêvée et attendue.

On trouvera une analyse instructive du problème dans l'article de Jean-Philippe NARBOUX intitulé « L'intentionnalité : un parcours fléché » (*Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Christiane CHAUVIRE et Sandra LAUGIER (éds.), Paris, Vrin, 2006, p. 189-206). Contrairement à l'impression donnée par le passage que nous venons de citer, les analyses de Wittgenstein récuseraient « le réquisit de la détermination complète du sens » (p. 191) et rétabliraient dans ses droits l'idée « qu'un souhait apprend son sens de ce qui le satisfait » (p. 206). Nous ne suivons pas l'auteur jusque-là, entre autres parce qu'il prend appui sur le cas très particulier des mathématiques et surtout parce qu'alors, on ne peut plus faire la différence entre les situations où la satisfaction de l'attente va de soi et celles dans lesquelles l'individu découvre en effet ce qu'il souhaitait vraiment (le souhait initial n'est pas toujours dérompé par ce qui le satisfait). En même temps, il nous semble que cette analyse convient bien au cas de l'utopie dans la mesure, justement, où ce qui est attendu est rêvé. Autrement dit, c'est précisément dans la mesure où l'utopie est de l'ordre du rêve que celui qui en souhaite la réalisation apprend de la réalisation ce qu'il souhaitait vraiment.

Le ton de Musil est celui de l'activiste qui voit moins ce qu'on a perdu, une beauté dont il se moque, que ce que l'on a gagné : la réalité de ce dont on rêvait. On peut donc adopter deux attitudes différentes à l'égard de la réalisation de l'utopie : ou bien la perte en rêve, comme le fait Wittgenstein, ou bien souligner le gain en réalité, comme le fait Musil.



## **CHAPITRE 4 : L'INDETERMINATION DE LA SIGNIFICATION.**

Le développement d'utopies est, dans la perspective et dans la pratique de Musil, la détermination d'une signification ; les raisonnements opérés par Wittgenstein sont la construction, l'invention de concepts fictifs. Analyser ainsi ce genre de raisonnements nous a permis de comprendre en quel sens on peut parler de la réalisabilité des utopies : ce qui est développé par là est quelque chose de concevable, au sens de possible logiquement, mais pas nécessairement quelque chose de possible réellement.

Dans ce dernier chapitre, nous allons revenir sur ce qui nous semble être l'arrière-plan de cette compréhension de l'utopie, à savoir la conception musilienne de la signification et de son indétermination. Surtout, nous mettrons en évidence l'enjeu d'une telle conception, à savoir la possibilité d'analyser la signification des termes désignant ce qui importe : l'amour, ou des termes qui s'y opposent : la bêtise.

### **1. La signification en contexte.**

Musil s'oppose avant tout l'idée qu'il y aurait des significations fixes, déterminées une fois pour toutes, de la même manière qu'il s'oppose à l'idée qu'il y aurait des valeurs et des essences fixes et déterminées une fois pour toutes.

De ce point de vue, le chapitre 62 de la première partie du roman est essentiel. Rappelons de manière générale que ce chapitre décrit comment le sens du possible s'est développé chez Ulrich en un essayisme, c'est-à-dire dans une manière de considérer et de traiter la vie et la réalité non pas conceptuellement mais selon leurs différents aspects, comme le fait un essai au sens du genre littéraire. Sont donc distingués deux types d'appréhension de la vie et de la réalité. La première est conceptuelle : il s'agit de saisir l'objet dans son ensemble, de saisir ce qu'il est ; la deuxième est celle de l'essai : il s'agit d'en saisir une pluralité d'aspects. Mais le plus important dans ce deuxième cas est que l'approche à la manière de l'essai doit prendre en compte le contexte, les circonstances, puisque l'aspect d'une chose dépend du contexte, des circonstances dans lesquelles elle se trouve. Et si, comme le fait Ulrich, on assimile la valeur voire l'essence d'une action à un aspect de cette action, la conséquence est la suivante :

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.<sup>771</sup>

Le point important, nous semble-t-il, réside dans cette question de l'essence de l'action considérée. Nous ne sommes pas dans une situation où l'on pourrait distinguer ce qu'est une action et la valeur qu'elle prend dans tel ou tel contexte, comme si une action avait une valeur variable mais une essence fixe : ce qu'elle est, son concept, dépend tout autant du contexte, des circonstances, que ce qu'elle vaut. On ne peut donc plus distinguer deux approches du réel et de la vie, l'une conceptuelle, l'autre à la manière de l'essai : cela supposerait qu'on puisse indiquer ce qu'est la chose ou l'action indépendamment du contexte dans lequel elle se trouve.

Le contextualisme d'Ulrich est donc radical, rien n'échappe à la détermination par le contexte, pas même la signification des termes que nous utilisons :

[Les événements moraux] étaient, pour ainsi dire, cela même qu'ils devenaient, et de même que le mot « blanc » définit trois entités toutes différentes selon que la blancheur est en relation avec la nuit, les armes ou les fleurs, tous les événements moraux lui paraissaient être, dans leur signification, fonction d'autres événements. De la sorte naissait un système infini de rapports dans lequel on n'eût plus trouvé une seule de ces significations indépendantes telles que la vie ordinaire en accorde, dans une première et grossière approximation, aux actions et aux qualités ; dans ce système, ce qui avait l'apparence de la stabilité devenait le prétexte poreux de mille autres significations [...]<sup>772</sup>

L'analogie entre l'événement et le mot montre que ce ne sont pas simplement les événements, les actions dont la signification varie mais aussi les mots. Parler de « la » blancheur n'a pas de sens : la signification de ce terme est fonction de ce à quoi il est attribué et du contexte dans lequel il est attribué. On ne peut donc pas parler de « significations indépendantes », c'est-à-dire de termes dont la signification serait indépendante des circonstances dans lesquels ils sont utilisés et de ce à quoi ils sont attribués. Là encore, il ne semble plus possible de distinguer entre le concept et les significations déterminées en contexte : il n'y a tout simplement pas de concept distinct des significations déterminées en contexte, de même qu'une

---

<sup>771</sup> HSQ I, §62, p. 316. Il est vrai que Musil raconte qu'Ulrich a eu cette conception de la signification sans affirmer qu'elle est la plus justifiée. En même temps, comme on va le voir, la description de la signification revient en ces mêmes termes aussi bien dans d'autres passages du roman que dans les *Journaux* ou les *Essais*. C'est pour cette raison que nous la tenons pour la conception musilienne de l'utopie.

<sup>772</sup> *Ibid.*



chose ou une action n'ont pas une essence distincte de leur occurrence dans un contexte. Ce que « blanc » signifie dépend du contexte dans lequel on se trouve.

Bien évidemment, la parenté est importante entre cette conception de la signification et celle de Wittgenstein. Le point est connu : Wittgenstein hérite de Frege un « principe de contexte » selon lequel « on doit rechercher ce que les mots veulent dire non pas isolément mais pris dans leur contexte »<sup>773</sup>. On retrouve en effet ce principe aussi bien dans le *Tractatus* (« 3.3 – Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification »<sup>774</sup>) que dans les *Recherches philosophiques* (« On peut dire qu'en dénommant une chose, on n'a encore rien *fait*. C'est aussi ce que voulait dire Frege en affirmant qu'un mot n'a de signification que dans le contexte d'une phrase »<sup>775</sup>). Qu'il en hérite ne signifie pas cependant qu'il le prenne exactement dans le même sens et qu'il lui ait donné toujours le même sens du *Tractatus* aux *Recherches*<sup>776</sup>. Pourtant, ce qui nous intéressera, ce n'est pas la place et le sens de ce principe chez Wittgenstein, mais ce que l'on peut en tirer concernant la conception musilienne de la signification.

Il nous permet de comprendre de quel contexte il s'agit dans la conception musilienne. Quand Musil affirme que le mot « blanc » définit trois entités différentes suivant qu'il s'agisse de la nuit, des armes ou des fleurs, le contexte de ce mot est l'expression dans laquelle il se trouve : « nuit blanche », « armes blanches », « fleurs blanches ». Et ces expressions requièrent elles aussi d'être placées dans le contexte plus large d'une phrase, comme on peut le lire dans les *Journaux* dès 1904/1905 : « Le mot requiert son complément dans la phrase, la phrase dans la période, la période dans l'ensemble du texte »<sup>777</sup>. Le terme de « complément » ne doit pas prêter à confusion, cela ne signifie pas que le mot a en lui-même une signification qui doit malgré tout trouver un complément ailleurs et en premier lieu dans la phrase. Il faut en effet replacer l'affirmation de Musil dans son contexte, à savoir les distinctions qu'il tire de la *Logik* de Sigwart entre différents

---

<sup>773</sup> Gottlob FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Wilhelm Koebner, 1884, introduction, p. X ; *Les fondements de l'arithmétique*, tr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1969, p. 122. Ce principe est exprimé à nouveau au §60 (« Mais il faut toujours faire porter l'attention sur une proposition complète. C'est là seulement que les mots veulent proprement dire quelque chose », p. 186), appliqué au cas particulier du nombre cardinal au §62 (« *Qu'il faut déterminer le sens d'une égalité numérique si l'on veut obtenir le concept de nombre cardinal* », p. 188) et enfin rappelé dans la conclusion au §106 (« Nous avons alors posé en principe que la signification d'un mot ne doit pas être définie isolément mais dans le contexte d'une proposition », p. 226).

<sup>774</sup> T, 3.3, p. 45.

<sup>775</sup> RP, §49, p. 55.

<sup>776</sup> Sur ce point, les études sont nombreuses, on regardera notamment Jocelyn BENOIST, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009, 4<sup>e</sup> partie, chapitre VIII, intitulé : « Circonstances et contexte » ; James CONANT, « Wittgenstein on Meaning and Use », *Philosophical Investigations*, 21/3, 1998, p. 222-250, notamment p. 231 *sq.*

<sup>777</sup> J I, cahier, 24, p. 168. Ces passages ont été très peu commentés. Un des rares articles où il en est fait mention est celui de Peter KAMPITS, « Musil und Wittgenstein », dans Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie*, (Orpheus 6 : Beiträge sur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 153-160, notamment à partir de la p. 159.

rapports entre éléments et tout<sup>778</sup> : il y a des rapports entre parties et tout, entre fragments qui ne peuvent qu'appartenir à un tout mais autrement que comme de simples parties (la tête pour le corps), et enfin il y a des fragments qui peuvent être représentés comme des touts (le sang). Ces distinctions sont étranges et Musil n'indique pas laquelle convient au rapport entre la phrase et le mot, mais il nous semble plutôt évident que, de manière générale, la phrase est au mot ce qu'un tout est à une partie. Ainsi, avec l'exemple du mot « blanc » mis en rapport avec la nuit, des armes ou des fleurs, il faut comprendre, d'une part, qu'il ne prend une signification qu'à titre de partie dans le tout d'une proposition, et, d'autre part, que, pour cette raison, il peut prendre plusieurs significations.

Pour terminer, on ajoutera que la remarque de Musil invite en même temps à élargir la notion de contexte : la phrase n'est pas le seul contexte qui donne une signification à un terme, il faut encore mentionner la période et l'ensemble du texte. Là encore, la comparaison avec Wittgenstein est intéressante. On peut constater que, progressivement, Wittgenstein en est venu à mentionner, par-delà le principe de contexte, des circonstances de natures diverses dans lesquelles la proposition est énoncée<sup>779</sup>. Il ne suffit pas de dire qu'un terme n'a de signification qu'en contexte, c'est-à-dire dans une proposition, il faut encore souligner que cette proposition est elle-même énoncée en contexte au sens plus ordinaire du terme, ainsi que dans des circonstances. En ce sens, effectivement, la période dont une phrase est tirée est son contexte, de la même manière que le texte dont cette période est tirée est son contexte. La question est alors de savoir s'il faut distinguer plusieurs types de contextes. Que le mot n'ait de signification que dans une proposition est une chose, mais est-ce dans le même sens que la proposition requiert un complément dans une période, c'est-à-dire dans un certain mouvement du texte, ou dans l'ensemble du texte, c'est-à-dire dans le résultat d'une certaine pratique ? Mais, à supposer qu'on distingue différents types de contexte, pourrait-on les distinguer dans la pratique, c'est-à-dire faire la part entre ce qui relève de tel contexte ou de tel autre ? Il nous semble difficile de répondre et, sur ce point, Musil ne nous donne aucune indication.

---

<sup>778</sup> *Ibid.* La référence est la suivante : Christoph SIGWART, *Logik*, vol. I : *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, 1873, §40 et 41, p. 270-296. On notera que Musil tire de ces passages, notamment du début du §40, la question suivante : « La question doit d'abord être posée ainsi : peut-on traiter la logique d'un point de vue psychologique ? Ou métaphysique ? Ou y a-t-il une troisième voie ? » (J I, cahier, 24, p. 169). Il nous semble que, pour Musil, il y a une troisième voie, de même qu'entre la métaphysique et sa critique par Mach, il y a une troisième voie, celle qu'il développe en partie dans sa thèse et qui est fondée sur une défense de certains concepts. Concernant la logique, cette troisième voie est, semble-t-il, une théorie de la signification. En même temps, comme on va le voir, Musil semble reconnaître parfois l'importance de la voie psychologique.

<sup>779</sup> Pour une analyse de la distinction de notions comme contexte, circonstances, arrière-plan, on consultera la thèse de Joseph SPADOLA, *La pensée contextuelle*, 363 p., Thèse : philosophie : Paris : 2010 ; et celle de Charlotte GAUVRY, *Contexte, environnement et arrière-plan chez Heidegger et Wittgenstein*, 474 p., Thèse : philosophie : Paris, 2012.

## 2. La critique de Husserl.

Reste que Musil ne s'en tient pas à l'idée relativement commune selon laquelle, si nous voulons déterminer la signification d'un terme, il nous faut comprendre le contexte, c'est-à-dire les circonstances de son utilisation. Sa position implique plus radicalement que c'est la phrase qui, en tant que contexte, détermine la signification des mots dont elle est composée.

Ce sont les *Journaux* plus que le roman qui développent cette idée précisément. Une partie du cahier 24, dont nous avons tiré la remarque sur le mot et son complément, date des années 1904-1905 et est constitué des notes de Musil sur les *Recherches logiques* de Husserl<sup>780</sup>. Ces notes sont toujours à la fois précises et critiques à l'égard des différentes thèses avancées par Husserl, même s'il est difficile, parfois, de savoir si Musil est en train de prendre des notes ou s'il commente un passage de Husserl. Ainsi, il s'oppose en partie à ce que développe le premier tome des *Recherches logiques* concernant le rapport entre lois causales et lois logiques (chapitre IV) puis le relativisme sceptique (chapitre VII)<sup>781</sup>, puisqu'il admet, contrairement à Husserl, non seulement un rôle causal des lois logiques, mais aussi une forme de relativisme qui ne tombe pas sous la critique de Husserl. Il s'agit de cette affirmation que nous avons déjà mentionnée : « la vérité peut fort bien être relative à quelque chose de relatif, une fonction dans un système de coordonnées qui se déplace lui-même à l'intérieur d'un autre »<sup>782</sup>. Les notes concernant le deuxième tome des *Recherches logiques* ne sont pas moins critiques. Musil revient notamment sur le traitement du nominalisme par Husserl (II, chapitre II) et sur celui de la théorie de l'abstraction chez Hume (II, chapitre V)<sup>783</sup>. Pour Musil, le nominalisme est en partie dans le vrai sur la question de la conscience de l'intention de la phrase dans son ensemble : celui qui exprime une pensée sous la forme d'une phrase ne pense pas l'intention de chaque mot. Concernant l'abstraction, Musil critique la polémique de Husserl contre Hume à propos de l'explication de la saisie des ressemblances.

Si nous nous attardons sur ces critiques de Musil, c'est pour la raison suivante. Elles permettent de constater que Musil penche du côté des théories qu'Husserl attaque. Alors qu'il travaille sous la direction de Carl Stumpf à une *Contribution à l'évaluation des doctrines de Mach*, il rappelle, contre Husserl, la pertinence d'une approche psychologique des lois logiques, d'une certaine forme de relativisme qui ne ruine pas le concept de vérité, de l'analyse nominaliste de l'intention liée au langage, et enfin de l'analyse humienne de la ressemblance. Ces notes ont pour

---

<sup>780</sup> Rappelons que Husserl dédie ses *Recherches logiques* à Carl Stumpf dont il a été l'élève à partir de 1886 et dont Musil aussi a été l'élève 15 ans plus tard.

<sup>781</sup> Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*, tome I, tr. H. Élie et alii, Paris, PUF, 1994.

<sup>782</sup> J I, cahier 24, p. 162.

<sup>783</sup> Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*, tome II/1<sup>ère</sup> partie, tr. H. Élie et alii, Paris, PUF, 1969.

thèmes directeurs la pensée, la vérité, le langage, et elles s'opposent toutes plus ou moins à l'idée d'une vérité ou d'une signification en soi, idée défendue par Husserl. Cela se voit particulièrement dans les notes consacrées à la notion de signification.

Plusieurs pages du cahier 24 sont en effet consacrées à la 1<sup>ère</sup> partie du tome II des *Recherches logiques*, plus précisément, à son chapitre III intitulé : « Les fluctuations des significations des mots et l'idéalité de l'unité de la signification »<sup>784</sup>. Au §26 de ce chapitre, Husserl opère une distinction entre les expressions objectives et les expressions essentiellement subjectives et occasionnelles. Dans le premier cas, les expressions sont comprises « sans qu'on ait besoin nécessairement de prendre en considération la personne qui s'exprime ni les circonstances dans lesquelles elle s'exprime »<sup>785</sup>. Mais dans le second cas, il s'agit de :

[...] toute expression à laquelle appartient un groupe présentant une unité conceptuelle de significations possibles, de telle manière qu'il soit essentiel pour cette expression d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou sa situation. C'est seulement eu égard aux circonstances de fait de l'énonciation que peut, en général, se constituer ici pour l'auditeur une signification déterminée parmi les significations connexes.<sup>786</sup>

À la première catégorie appartiennent principalement les expressions théoriques, notamment celles des sciences les plus abstraites : les circonstances du discours dans lequel elles apparaissent n'ont aucune influence sur leur signification. À la deuxième catégorie appartiennent au contraire les expressions contenant des déictiques, c'est-à-dire un pronom personnel (je), des démonstratifs (ceci) ou encore des déterminations temporelles ou spatiales (ici, là-bas, en haut, en bas, maintenant, hier, demain, après, etc.) ; les expressions incomplètes (« il y a des gâteaux », sans aucune autre précision) ; les expressions abrégées (« Allez ! », « Vous ! », etc.) ; les expressions vagues utilisant des termes généraux, et enfin les expressions concernant les déterminations phénoménales (formes, couleurs, sons, etc.). Toute la question pour Husserl est alors de savoir si une telle fluctuation de la signification remet en cause la distinction établie à la fin du premier chapitre, entre l'acte de signifier, qui peut être multiple, et la signification elle-même, qui est une unité idéale. Autrement dit, le fait de la fluctuation des significations remet-il en cause l'unité idéale de la signification ? Pour Husserl, il est clair que non :

À y regarder de près, les fluctuations des significations sont proprement des *fluctuations de l'acte de signifier*. C'est-à-dire que ce qui est fluctuant, ce sont les actes subjectifs qui confèrent la

---

<sup>784</sup> Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*, tome II/1<sup>ère</sup> partie, *op. cit.*, p. 89-110.

<sup>785</sup> *Id.*, §26, p.93.

<sup>786</sup> *Ibid.*

signification aux expressions. [...] Mais ce ne sont pas les significations elles-mêmes qui se modifient.<sup>787</sup>

S'il y a des expressions dont la signification est fluctuante, cela ne tient pas à leur contenu de signification, puisque ce contenu est une unité de signification idéale, mais à l'acte de signifier.

Quelle est la position de Musil face à cette compréhension de la fluctuation de la signification ? Tout d'abord, il renverse l'ordre de prééminence entre expressions objectives et expressions dont la signification est fluctuante. Après avoir affirmé que le mot requiert son complément dans la phrase, il affirme en effet que « la pensée scientifique n'est qu'un cas particulier »<sup>788</sup>. Ce ne sont pas les expressions objectives qui sont la règle pour penser la signification : elles ne sont qu'un cas particulier par rapport à l'usage ordinaire du langage, dans lequel un mot requiert une phrase, une période, un texte, pour avoir une signification relativement déterminée. On reconnaîtra peut-être ici ce que Husserl désignait comme les expressions incomplètes, abrégées ou vagues du langage ordinaire, qui requièrent un complément pour être déterminées.

Mais le plus important, c'est que l'insatisfaction à l'égard de la conception husserlienne de la signification ne conduit pas Musil à rejeter toute logique, mais plutôt à la caractériser autrement : « La caractéristique de la logique telle que je l'entends serait que, tout en n'opérant pas sur des valeurs fixes, elle n'en tend pas moins vers celles-ci, c'est-à-dire fait comme si... »<sup>789</sup>. Par « valeurs fixes », il faut entendre, nous semble-t-il, « significations fixes, déterminées ». L'intérêt de cette caractérisation, c'est que, si elle exclut l'idée de signification déterminée d'un terme, elle n'exclut pas l'idée d'une signification qui se déterminerait dans une phrase.

### 3. Le problème de l'élément commun.

Musil défend une logique qui ne présuppose pas de signification déterminée, mais repose sur l'idée d'une signification se déterminant dans le contexte d'une phrase. La série de notes qui suit est l'illustration de cette conception de la signification :

Examinons cet exemple : « La paix est assurée. » Ici, « assuré » est une expression plurivoque ; un cheval, une muraille peuvent l'être aussi. Et sans doute le mot « assurer » a-t-il une signification

---

<sup>787</sup> *Id.*, §28, p. 104.

<sup>788</sup> *Jl*, cahier 24, p. 168.

<sup>789</sup> *Id.*, p.1 69.

chaque fois différente, même si l'on ne peut méconnaître un élément commun, celui justement qui a permis le recours à cette expression équivoque.<sup>790</sup>

Le sens de cet énoncé est délibérément vague, et tout le problème de Musil est de réussir à rendre compte de ce vague en refusant tout autant l'idée d'une signification déterminée d'avance que celle d'une signification totalement indéterminée. C'est pour cette raison qu'il insiste d'abord sur la plurivocité du terme « assurer », au point d'affirmer quelques lignes plus loin qu'« il n'y a pas d'« assurer » en général »<sup>791</sup> mais une série de prédicats : « être assuré comme peut l'être la paix », « être assuré comme peut l'être un cheval », « être assuré comme peut l'être un cheval ». Nous reviendrons sur ce point par la suite, puisque le point important est surtout la reconnaissance par Musil de l'existence d'un « élément commun » aux différents sens dans lesquels on peut dire de quelque chose qu'il est assuré. Est-ce réintroduire quelque chose comme « la » signification d'« assurer » indépendamment de son attribution à telle ou telle chose ? Cela n'a rien d'évident : Musil réserve toujours le terme de « signification » pour le résultat d'une détermination dans le contexte d'une phrase.

Reste qu'il y a quelque chose de problématique dans la mention de cet « élément commun » aux différentes significations d'un terme. Cela ne tombe-t-il pas sous le coup des critiques de Wittgenstein à l'égard de notre soif de généralité<sup>792</sup> ? À l'origine de notre soif de généralité, il y aurait en effet plusieurs tendances. Voici la première :

(a) La tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général. – Nous avons tendance à penser qu'il doit par exemple y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune justifie que nous appliquions le terme général « jeu » à tous les jeux.<sup>793</sup>

Par certains aspects, cela décrit assez précisément la position de Musil puisqu'il présente l'élément commun dans « assurer » comme ce qui « permet le recours à cette expression équivoque ». Ici, permettre, c'est à la fois rendre possible et justifier l'usage de ce terme pour des choses aussi différentes que la paix, un cheval ou une muraille. Il « doit bien » y avoir quelque chose de commun, on « ne peut [le] méconnaître » : sans cela, qu'est-ce qui justifierait l'usage de ce terme ?

---

<sup>790</sup> *Ibid.*

<sup>791</sup> *Ibid.*

<sup>792</sup> Sur l'élément commun opposé à l'air de famille, on lira le deuxième chapitre du livre de Christiane Chauviré, *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, op. cit. ; Jean-Philippe NARBOUX, « Ressemblances de famille, caractères, critères », dans *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001, p. 69-95.

<sup>793</sup> CBI, p. 57.

La position de Musil est d'autant plus problématique d'un point de vue wittgensteinien qu'elle prend parfois une tournure psychologique. C'est le cas de l'analyse du terme « fourchu » dans la deuxième partie du roman :

Il existe des fourchettes à manger, des fourchettes de jardinier, la fourchette du sternum, des fourchettes de gantier ou de pendule : toutes ont en commun un caractère distinctif, le « fourchu ». Dans les objets les plus différents qui portent ce nom, le fait essentiel est cette forme fourchue. Si l'on part de ces objets, on se rend compte qu'ils relèvent tous de la même notion ; si l'on part de l'impression première du « fourchu », il appert que cette notion est nourrie, enrichie des impressions que donnent les différentes espèces de fourchettes. Ce qui leur est commun, c'est donc une forme, une structure, et les différences résident d'abord dans les multiples formes que cette structure peut prendre ; ensuite, pour les objets qui ont cette forme, dans leur matière, leur destination, et ainsi de suite.<sup>794</sup>

On trouve ici deux versions de l'idée d'élément commun. Il peut être soit un caractère distinctif, le « fourchu », que l'on retrouve dans tous les exemples de choses, et en ce sens, l'analyse de Musil tombe sous la critique de l'assimilation de la propriété commune à un ingrédient :

L'idée qu'un concept général est une propriété commune à ses cas particuliers se rattache à d'autres idées primitives et trop simples sur la structure du langage. Elle est comparable à l'idée que les *propriétés* sont des *ingrédients* des choses qui ont ces propriétés ; par exemple que la beauté est un ingrédient de toutes les belles choses, comme l'alcool l'est de la bière et du vin, et que par conséquent nous ne pourrions pas avoir de la beauté pure, qui ne serait pas frelatée par quelque chose de beau.<sup>795</sup>

Le « fourchu » serait cet ingrédient, plus précisément cette forme, que l'on retrouverait dans tous les objets que l'on peut qualifier ainsi. Mais on trouve aussi dans l'exemple de Musil une autre version de l'idée d'élément commun, une version plus psychologique : le « fourchu » serait une impression générale provenant d'impressions particulières. Selon Wittgenstein, c'est là exactement la deuxième tendance qui produit notre soif de généralité :

(b) Une tendance enracinée dans nos formes d'expression usuelles conduit à penser que l'homme qui a appris à comprendre un terme général, disons le terme « feuille », en est par là

---

<sup>794</sup> HSQ II, §54, p. 551.

<sup>795</sup> CBl, p. 57.

même venu à posséder une sorte d'image générale de feuille, par opposition aux images de feuilles particulières.<sup>796</sup>

Le « fourchu » est cette image générale qui se dégage des images particulières de « fourchu ». Par conséquent, bien que Musil insiste sur le fait qu'un terme peut prendre plusieurs significations suivant qu'il est attribué à telle ou telle chose dans tel ou tel contexte, en faisant référence à un élément commun à ces significations, il semble bien partager les idées les plus communes et contestables à propos de la signification. Par-delà ces différentes significations, il y aurait un ingrédient commun ou une impression générale qui justifierait en dernier ressort qu'on utilise le même terme.

#### 4. Types de plurivocités.

De fait, c'est bien ce genre d'analyse problématique qu'on trouve chez Musil. En même temps, on notera la chose suivante. Chez Wittgenstein, l'idée d'ingrédient commun ou d'impression générale est censée expliquer une « soif » de généralité qui fait que nous ne voyons plus les cas particuliers. Or on ne trouve pas une telle soif de généralité chez Musil. On ne doit pas prendre notre remarque comme une objection contre Wittgenstein, comme si cela invalidait le lien entre la soif de généralité et les tendances qu'il décrit, mais plutôt comme une manière de mettre en évidence le rôle exact de cet élément commun chez Musil.

On remarquera tout d'abord que le but de Musil est de critiquer l'idée (husserlienne) qu'il y aurait des significations fixes, déterminées une fois pour toutes. Pour ce faire, il insiste sur les différentes significations d'« assurer » et la mention d'un élément commun est l'indication d'une limite à cette insistance. Cela signifie que Musil ne part pas des différentes significations d'un terme pour en rechercher l'élément commun, « la » signification ; au contraire, il tente de rendre justice à la plurivocité d'un terme, tout en reconnaissant la présence d'un élément commun. Autrement dit, ce qui est important dans sa perspective, ce n'est pas cet élément commun, mais le fait que le terme en question prenne plusieurs significations. Cela suppose surtout que cet élément commun n'est pas la signification, qu'il n'y a pas de signification commune en-deçà des significations déterminées en contexte.

Ensuite, il faut souligner la nuance de la position de Musil. Non seulement il met en évidence la pluralité des significations d'un terme, mais en plus il distingue plusieurs manières pour un terme d'avoir une pluralité de significations. Il y a la pluralité que l'on vient d'examiner,

---

<sup>796</sup> CBI, p. 57.



celle pour laquelle on concèdera un élément commun, mais il y a aussi celle que l'on trouve par exemple dans « A fait un voyage à Vienne » :

Nous pourrions d'ailleurs pousser l'analogie plus loin et dire : dans la phrase « il fait un voyage » ou « A fait un voyage », faire un voyage a une signification différente selon qui est A. Mon ami voyage en 1<sup>ère</sup> classe et en train rapide, le pape Jules II voyageait en chaise, etc.

Mais ici, une différence apparaît aussitôt : n'y a-t-il pas entre les différentes formes de « voyager » des liens beaucoup plus étroits qu'entre celles d'« assurer » ? Les différentes sortes de voyages n'ont-elles pas en commun certains caractères conceptuels, alors que le cas d'« assurer » est plein d'équivoques ?<sup>797</sup>

Dans cet exemple, la plus grande étroitesse de liens entre les différentes significations ainsi que le partage d'un certain nombre de caractères conceptuels, font que le terme de « voyage » a bien une signification générale, ce qui n'est pas le cas d'« assurer ».

Mais à l'opposé, on trouve tout autant des termes radicalement équivoques, ne possédant pas d'élément commun. C'est par exemple le cas de l'amour qui est introduit par contraste avec celui du fourchu. Il est vrai que, dans le chapitre concerné, Ulrich et Agathe sont à la recherche de « ce qu'était, *au fond*, l'amour »<sup>798</sup> et que, « lorsqu'on l'utilise, on agit inconsciemment comme si on lui trouvait, en dépit de toutes les différences, un fond commun ! »<sup>799</sup>. Le résultat de leur analyse de l'amour est tout à fait opposé à celui provenant de l'analyse du « fourchu » :

Mais l'amour n'est pas un objet de connaissance sensible qui se puisse mesurer d'un regard ou même d'un sentiment, c'est un événement moral comme le sont, de façon plus préméditée, le meurtre, la justice ou le mépris. Cela signifie notamment qu'il est possible d'établir entre tous ses exemples une chaîne de comparaisons (pleine de détours et très diversement fondée) dont les termes les plus éloignés peuvent n'avoir aucune ressemblance et se trouver même contradictoires, tout en étant liés par des rapports d'assonance.<sup>800</sup>

Dans une perspective wittgensteinienne, la justification de Musil est tout à fait contestable : on ne voit pas en quoi le fait d'être un objet de connaissance sensible garantirait qu'il y a dans toutes les formes de l'amour un élément commun, ni en quoi le fait d'être un événement moral l'exclurait. Reste que, selon Musil, il y a des choses, dont l'amour est un cas paradigmatique, qui n'ont pas d'élément commun mais dont les exemples sont liés les uns aux

---

<sup>797</sup> JI, cahier 24, p. 170.

<sup>798</sup> HSQ I, §54, p. 550.

<sup>799</sup> *Id.*, p. 551.

<sup>800</sup> *Id.*, p. 552.

autres par une chaîne de comparaisons et des rapports d'assonances. On notera que Musil ne présente pas cela comme une restriction, comme si l'on *ne* pouvait *que* les relier ainsi. L'idée est plutôt que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il est tout à fait possible de les relier ainsi. Mais le plus important réside dans cette opposition à l'idée d'un élément commun :

Toutes fourchettes et autres ustensiles innocents mis à part, la conversation des gens cultivés, aujourd'hui, manie sans aucune hésitation le noyau et l'essence de l'amour, et en parle d'une manière aussi saisissante que si ce noyau était caché dans toutes les manifestations de l'amour comme le « fourchu » dans la fourchette à salade et la fourchette du sternum.<sup>801</sup>

Il n'y a pas d'essence ou de noyau caché dans les différentes manifestations de l'amour : ces manifestations sont comparables les unes aux autres, apparentées entre elles, sans qu'il y ait pour cela un élément commun qui rende possible la comparaison et l'apparement. C'est la raison pour laquelle, selon Ulrich, on ne peut les rapporter ni à la libido ni à l'éros, ce serait faire l'erreur de postuler un élément commun là où il n'y en a pas.

Contrairement aux apparences et même à ce que dit Musil parfois, il est donc difficile de faire une distinction nette entre, d'un côté, les phénomènes que l'on peut rapporter à un élément commun et, de l'autre, ceux qui en sont dépourvus mais sont liés les uns aux autres par des chaînes de comparaisons. Non pas que cette distinction n'ait pas lieu d'être, mais entre ses extrêmes, on trouve plusieurs possibilités : l'élément commun peut être plus ou moins déterminé, la chaîne de comparaisons plus ou moins fondée. Si l'on revient précisément à la question de la signification, on dira donc qu'entre l'univocité et l'équivocité, il y a de nombreux cas possibles qui forment comme une transition de l'une à l'autre. « A fait un voyage à Vienne » tend plutôt du côté de l'univocité, alors que « la paix est assurée » tend plutôt du côté de la plurivocité.

## 5. Le jugement et la relation sujet/prédictat.

Quelle que soit la catégorie à laquelle un terme appartient, c'est au niveau de l'énoncé, du jugement, que sa signification se détermine, conformément à l'idée déjà mentionnée que le mot requiert son complément dans la phrase.

La question est celle de savoir comment cette détermination s'effectue au sein du jugement et la solution de Musil réside dans sa conception de l'articulation entre le sujet et le

---

<sup>801</sup> *Ibid.*

prédicat : dans le jugement, le sujet et le prédicat se modifient réciproquement. Plus précisément, il y a plusieurs manières pour un sujet et un prédicat de se modifier dans un jugement :

Quoi qu'il en soit, nous pouvons déjà établir ceci :

1. Quand le prédicat a une signification générale, celle-ci se trouve modifiée dès qu'elle entre dans le jugement du sujet jugeant.
2. Quand cette signification générale est absente, il s'en forme une, dans des cas comme celui de notre exemple, non pas en elle-même, mais par fusion avec une signification subjective, c'est-à-dire une dépendance de nature fonctionnelle.<sup>802</sup>

De manière générale, on notera que c'est à ce niveau que la conception de Musil a certains accents psychologiques. Le problème n'est pas tant la référence à un sujet qui juge, que la référence à une fusion avec une signification subjective, comme si, dans certains cas, il y avait une dimension subjective de la modification réciproque du sujet et du prédicat. Telle est d'ailleurs la conclusion de ses notes sur le thème de la signification : « En fin de compte, l'«acte de juger» est bien un concept *psychologique* »<sup>803</sup>.

Quoi qu'il en soit, le but de Musil est de distinguer plusieurs pour un sujet et un prédicat de se modifier. On trouvera tout d'abord le cas dans lequel le prédicat a une signification générale qui se trouve seulement modifiée par son entrée dans un jugement. C'est le sens du deuxième exemple de Musil : « A voyage ». « Faire un voyage » a une signification différente suivant qui est A, en même temps, « faire un voyage » a une signification générale quel que soit celui qui voyage. On dira que cette signification générale est seulement modifiée au sens de précisée par son attribution à tel ou tel sujet. Ensuite, on trouvera le cas dans lequel le prédicat n'a pas de signification générale mais où il en acquiert une. Comment cette acquisition se produit-elle ? Le sujet précise le prédicat en passant en lui. Ainsi « assurer » n'est pas seulement précisé par son attribution à la paix, à une muraille ou à un cheval, mais déterminé par ses sujets au sens où l'on peut former à partir des jugements une série de prédicats : « assuré comme peut l'être la paix », « assuré comme peut l'être une muraille », « assuré comme peut l'être un cheval ». Le prédicat acquiert des significations relativement déterminées par sa fusion avec ses différents sujets ou plutôt par l'intégration des sujets auxquels il a été attribué. Enfin, s'agit-il des deux seules possibilités de modification du sujet et du prédicat ? Selon Musil, il semble que non, ou, en tout cas, il laisse la porte ouverte à d'autres variantes de modification réciproque du sujet et du prédicat sur le modèle de « A est assuré ».

---

<sup>802</sup> J I, cahier 24, p. 170.

<sup>803</sup> *Id.*, p. 171.

On tirera deux conséquences de cette analyse du jugement et de la relation sujet/prédicat. Tout d'abord, qu'il y ait détermination de la signification des termes d'un jugement ne signifie pas que toute indétermination a disparu :

Mais d'autres questions se posent : il reste tout de même une certaine plurivocité. La phrase peut exprimer une constatation générale concernant une conjoncture de paix, mais aussi se rapporter à la conclusion d'une paix encore à venir. Dans les deux cas, elle se situe dans le présent ; mais la première fois, elle se réfère au passé, la seconde à l'avenir. Cette phrase peut aussi être dite occasionnelle, du fait qu'un crieur de journaux, par exemple, lui donnera une relation précise à la guerre russo-japonaise, alors qu'un autre contexte la reliera à quelque autre événement historique. La signification du mot « assuré », à la fois limitée et fixée par le mot « paix », sera-t-elle limitée et fixée encore davantage par l'individualisation de ce concept de paix ?

On ne peut nier qu'il n'en soit ainsi ; quelques doutes subsisteront néanmoins.<sup>804</sup>

Nous retrouvons ici la nécessité de distinguer entre contexte propositionnel et circonstances : si l'affirmation « la paix est assurée » peut être liée aussi bien à une constatation concernant une conjoncture de paix qu'à la conclusion d'une paix à venir, cela tient justement à ce qu'on ne sait pas qui l'énonce, dans quelles circonstances et de quelle manière. Mais, comme le rappelle la fin de ce passage, à supposer que ces circonstances soient indiquées, cela ne signifierait pas que la signification d'« assurer » en serait d'autant plus déterminée : nous ne saurions pas davantage de ce que signifie « être assurée comme peut l'être la paix ».

Ensuite et surtout, il faut insister sur le fait qu'en réalité, dans le jugement, on ne peut parler de la signification du sujet et de celle du prédicat comme si elles étaient indépendantes à la fois l'une de l'autre et du sens du jugement :

Nous devons dire que le sens du jugement consiste en une modification réciproque de S et de P. Dans le jugement achevé, on ne peut parler de S et de P comme on le faisait dans la phase préliminaire au jugement ; dans le jugement achevé, P contient quelque chose de S et S quelque chose de P ; on ne peut plus les dissocier. Or, ce que nous appelons S et P d'ordinaire, ce sont non pas du tout les significations contenues dans le jugement lui-même, mais celles qu'il faut y introduire.<sup>805</sup>

Cela ne signifie pas non plus d'ailleurs qu'elles sont distinctes mais liées : elles sont indissociables au sens où le sujet contient quelque chose du prédicat et le prédicat quelque chose

---

<sup>804</sup> *Id.*, p. 170.

<sup>805</sup> *Id.*, p. 171.

du sujet. De ce point de vue, il n'y a pas d'abord des termes aux significations distinctes, ensuite une modification réciproque, enfin un jugement qui naîtrait de cette modification. Au contraire, ce qui est premier, c'est le jugement dans lequel le sujet et le prédicat déterminent leur signification mutuellement. Faut-il en conclure que le sujet et le prédicat auraient comme deux significations : l'une hors du jugement, l'autre dans le jugement ? Cette distinction n'est pas la bonne, il faut lui préférer la distinction entre les significations possibles d'un terme hors jugement et l'une d'entre elles que le terme prend dans le jugement. Dans « la paix est assurée », « le mot "paix" – comme ce serait le cas pour "muraille", "cheval", etc. – élimine, dans ce nombre limité de possibilités, l'une d'entre elles »<sup>806</sup>, c'est-à-dire l'une des significations possibles d'assurer. Indépendamment du jugement, un terme n'a pas de signification fixe et déterminée, seulement des possibilités de signification que le jugement détermine.

## 6. L'introduction du concept de valence.

Pour comprendre ce rapport entre significations possibles d'un terme et signification déterminée dans un jugement, Musil introduit une comparaison essentielle avec la valence d'un atome :

Nous dirons : S et P correspondent tous deux à un certain nombre de « valences », de valeurs de jugement, de liaisons possibles. Le jugement réalise l'une d'entre elles. Dans le jugement achevé, S et P se composent d'une série de valences possibles et d'une valence réalisée.<sup>807</sup>

En chimie, la valence désigne le nombre de liaisons qu'un élément peut avoir avec d'autres éléments. Selon Musil, nous pourrions nous représenter ainsi les significations possibles d'un terme : les éléments du langage possèdent un certain nombre de valences, de liaisons possibles avec les autres éléments. Qu'un élément, un terme, ait une signification déterminée signifierait alors qu'une de ses valences a été « saturée »<sup>808</sup>. On notera que cette comparaison avec la valence des atomes ne sert pas seulement à penser les significations possibles d'un terme mais

---

<sup>806</sup> *Id.*, p. 169.

<sup>807</sup> *Id.*, p. 171.

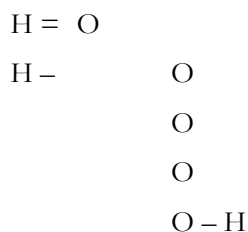
<sup>808</sup> On peut se demander si la comparaison la plus pertinente ne serait pas celle de ces quelques lignes de Musil avec la position de Peirce, notamment sur l'idée d'une insaturation des prédicats. Sur ce point, on lira Christiane CHAUVIRE, *Peirce et la signification*, Paris, PUF, 1995, livre III, chapitre 6 : « L'insaturation comme figure du vague ». En réalité, nous tirons en bonne partie notre analyse de celle de Peirce par Christiane Chauviré. Sur la comparaison entre le prédicat et un atome insaturé, voir notamment p. 187-188. On pourrait revenir sur des points avancés précédemment en comparant de nouveau avec Peirce. On trouve par exemple chez Peirce l'idée d'une détermination réciproque du sujet et du prédicat, analysé par Christiane Chauviré p. 204 *sq.*, qui semble être celle de Musil. De la même manière, on retrouve chez Peirce toute l'importance du « principe de contextualité », analysé p. 200 *sq.*

aussi les valeurs possibles d'une action. Dans le chapitre du roman consacré à l'essayisme, Ulrich utilise en effet cette même image à propos du bien et du mal :

Tous les événements moraux avaient lieu à l'intérieur d'un champ de forces dont la constellation les chargeait de sens, et contenaient le bien et le mal comme un atome contient ses possibilités de combinaisons chimiques.<sup>809</sup>

Que Musil introduise ce concept de valence nous semble d'autant plus intéressant qu'on trouve cette image chez Wittgenstein dans les *Cours sur le fondement des mathématiques*. Le passage de Wittgenstein se situe dans le quinzième cours dont la thématique générale est la comparaison des mathématiques avec les échecs. Il y met l'accent sur la distinction commune mais égarante entre les règles du jeu, censées être arbitraires (on ne peut bouger le cavalier en ligne droite), et la théorie du jeu, qui est censée ne pas être arbitraire parce que fondée sur des faits mathématiques (on ne peut faire échec et mat en tant de coups avec tels pions et telles positions). Si les possibilités et les impossibilités formulées dans la théorie du jeu ne sont pas arbitraires, cela tiendrait à ce qu'elles reposent sur des faits mathématiques. Wittgenstein introduit alors le concept de valence, censé permettre de comprendre la notion de possibilité logique :

Si vous voulez comprendre ce qu'est la possibilité logique, un *analogon* est la possibilité chimique. Soit une formule structurale en chimie :



« H<sub>2</sub>O<sub>4</sub> est chimiquement possible, bien qu'il n'existe pas. » Alors qu'est-ce qui est possible s'agissant de H<sub>2</sub>O<sub>4</sub> s'il n'existe pas ? Est-il donc un peu plus réel, parce qu'il est possible ? Est-il plus proche de l'existence que HO<sub>2</sub> ? Vous pourriez demander : « Existe-t-il des degrés d'existence ? » (Comparez à : « Cela ne s'est pas produit, mais était tout à fait possible, ce qui n'est pas rien. »)

Quel emploi l'idée qu'il s'agit d'une possibilité chimique a-t-elle ? Y a-t-il, ici aussi, quelque chose comme une ombre de réalité ? Et où cette ombre se trouve-t-elle ? – Les chimistes ne pourraient-ils pas croire qu'il y a un monde dans lequel se trouve un certain H<sub>2</sub>O<sub>4</sub>, bien que celui-ci ne soit pas parvenu à la réalité ?

---

<sup>809</sup> HSQ I, §62, p. 316.

N'y a-t-il pas ici une réalité éthérée – que vous avez effectivement dessinée ? N'est-ce pas votre *langage* qui est cette réalité éthérée ?

Quand vous dites «  $H_2O_4$  est possible », vous voulez simplement dire que cette formule est un signe appartenant à votre système de valences. Ce système n'a pas été choisi au hasard mais parce qu'il s'adaptait bien aux faits. Mais une fois qu'on l'a choisi, ce qui est possible est ce dont il existe une image dans le langage des valences. Nous avons adopté un langage dans lequel il y a du sens à dire «  $H_2O_4\dots$  » – la formule n'est pas vraie, mais elle a du sens.<sup>810</sup>

Le raisonnement de Wittgenstein est le suivant : la comparaison avec la possibilité chimique nous permet de montrer que la possibilité logique est celle d'un signe (ou d'une image) dans un système, en vertu de son appartenance à un système. Par conséquent, la possibilité logique n'est pas un niveau intermédiaire d'existence entre le rien et la réalité (même si, en un sens, il y a bien un lien entre la possibilité logique et la réalité : le système qui détermine ce qui est possible n'a pas été choisi par hasard mais parce qu'il s'accorde bien avec les faits).

Notre intention est la suivante. Dans la mesure où Musil développe assez peu cette comparaison, nous examinerons ce qu'en dit Wittgenstein pour éclairer ce dont il s'agit chez Musil. Nous verrons que, contrairement aux apparences, ils n'utilisent pas la comparaison dans le même sens et cette différence est instructive sur la manière dont Musil conçoit la détermination de la signification.

## 7. La critique du corps de signification.

Partons du problème suivant : comparer les termes du langage et leurs significations possibles à des atomes possédant une valence, n'est-ce pas tomber dans l'erreur du corps de signification ? Il y a en effet une manière d'utiliser l'image de la valence qui pose problème d'un point de vue conceptuel, quand on en tire l'idée qu'il faudrait comparer les propositions à des formules chimiques puis les analyser comme on analyse des formules chimiques jusqu'à en atteindre les atomes, c'est-à-dire les mots. Plus précisément, cette démarche pose problème quand on en vient à dire qu'en réalité, ces atomes déterminent les combinaisons possibles. Cette analogie nous encouragerait à adopter la théorie erronée du « corps de signification ». Dans une *Dictée pour Schlick*, Wittgenstein décrit ainsi cette théorie :

---

<sup>810</sup> CFM, cours XV, p. 146.

La signification semble ainsi se tenir derrière le mot, et en déterminer les mises en composition possibles. L'on pourrait ainsi présenter la conception de la signification qui vient d'être décrite, au moyen de l'image suivante :

Que l'on se représente en pensée des corps de verre, cubes, prismes et pyramides, qui soient parfaitement invisibles dans l'espace. Une face seulement de chaque prisme, mettons un carré, ainsi que la base de chaque pyramide doivent être peintes. Nous ne verrons alors dans l'espace, mettons, que des carrés. Mais ces figures planes ne s'y laissent pas ajuster les unes aux autres comme on veut ; car les corps qui sont derrière elles les en empêchent. La loi qui décrit les diverses situations possibles des surfaces dans l'espace sera alors déterminée par la figure des corps invisibles.

Tout semble se passer pour nous comme si, invisible derrière le mot, se tenait, tel un corps, la signification ; et il nous semble alors que les emboîtements possibles du mot y sont déterminés par la forme de ce corps de signification. C'est ce corps, semble-t-il, qui se trouve être décrit par les règles grammaticales, de sorte que cela prenne sens de dire que les règles s'y alignent sur la signification. Les règles de grammaire seraient alors comme un déploiement de l'essence du corps de signification.<sup>811</sup>

Dans ce passage, Wittgenstein se réfère probablement à la physique des solides de Heinrich Hertz<sup>812</sup> et l'on remarquera, le point est connu, que c'est le genre de théorie qu'il défend au début du *Tractatus*<sup>813</sup>. Mais, de manière évidente, la comparaison avec la chimie, ou un certain usage de cette comparaison, semble aboutir au même résultat<sup>814</sup>. De la même manière qu'un solide ou un atome déterminerait ses combinaisons possibles dans un complexe physique ou un composé chimique, la signification d'un terme lui imposerait telles combinaisons et lui interdirait telles autres.

En se référant à la valence chimique dans ses *Cours sur le fondement des mathématiques*, Wittgenstein retombe-t-il dans l'erreur du corps de signification ? De même, en utilisant l'image de la valence dans ses *Journaux*, Musil n'accepte-t-il pas ce qu'il combattait, l'idée d'une signification fixe et déterminée une fois pour toutes, dont on peut imaginer qu'elle détermine les combinaisons possibles du mot avec d'autres mots dans une proposition ? Il nous semble que ce n'est pas le cas. Nous soutenons que, pour l'un et pour l'autre, ce n'est pas le cas : la comparaison avec la valence de l'atome sert paradoxalement à critiquer cette conception de la signification.

---

<sup>811</sup> D, p. 68.

<sup>812</sup> C'est l'interprétation convaincante de Sébastien GANDON dans *Logique et langage. Étude sur le premier Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2002, p. 90, note 2.

<sup>813</sup> T, 2.0121 et 2.0123, p. 34.

<sup>814</sup> Sur les multiples formes que peut prendre l'erreur du corps de signification, voir l'article de Layla RAÏD, « Signification et jeu de langage », dans Sandra LAUGIER, *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001, p. 21-42.



Avant d'examiner le sens et les raisons de cet usage paradoxal du concept de valence, soulignons que Musil semble critiquer précisément l'idée de corps de signification et non simplement l'idée d'une signification fixe et déterminée une fois pour toutes. Ainsi, dans un chapitre du roman qui est essentiel sur la question de la signification, il s'oppose à ce que « les théories logiques entendent par essence de la notion, en tant que notion de quelque chose »<sup>815</sup>, à savoir l'idée selon laquelle « ce qu'une chose est ou signifie en soi forme l'origine et le noyau de tout ce qu'on peut dire d'elle selon les relations où elle s'intègre »<sup>816</sup>. Cette formulation pourrait tout à fait être utilisée pour résumer la conception critiquée par Wittgenstein sous le nom de « corps de signification » : non seulement il est question de la signification comme d'un corps, mais en plus ce corps est censé être l'origine et le noyau de tout ce que l'on peut dire de la chose dont on parle. Dans ce noyau de signification serait contenu tout ce que l'on peut dire de cette chose aussi bien en elle-même qu'intégrée dans ses relations avec d'autres choses.

En quoi la comparaison avec la valence permet-elle d'échapper à cette conception de la signification alors que, d'ordinaire, elle en est l'origine ? Il faut distinguer l'usage qu'en fait Musil et l'usage qu'en fait Wittgenstein. Dans la perspective de Musil, qu'un terme ait une valence ne signifie pas qu'il a une signification intrinsèque qui serait l'origine de ses liaisons possibles avec d'autres termes. Cela signifie que, là où on peut être tenté de postuler une signification fixe et déterminée, il y a des significations possibles dont telle ou telle se trouve réalisée dans un jugement particulier. Autrement dit, la signification d'un terme est le résultat de la réalisation d'une de ses possibilités et non l'origine de ses possibilités de combinaison.

En quel sens différent Wittgenstein utilise-t-il la comparaison avec la valence d'un atome ? Tout d'abord, son point de départ est différent : il s'agit de comprendre la possibilité logique d'une formule. Si  $H_2O_4$  est logiquement possible, ce n'est pas en vertu de la nature même de « O » et de « H », nature qui leur permettrait de se combiner dans une telle formule, mais en vertu du système général des valences selon lequel « O » est bivalent et « H » univalent de sorte qu'ils peuvent, qu'ils ont la possibilité logique de se combiner en  $H_2O_4$ . On pourrait objecter, cependant, que la valence des atomes, leur connexions possibles, provient de ce qu'ils sont en eux-mêmes et non d'un système. Mais c'est là justement où la conception de Wittgenstein est intéressante. La table périodique des éléments n'est pas seulement une liste décrivant les éléments chimiques : elle est utilisée comme un langage spécifiant ses éléments (selon leur nombre atomique, leur masse et leur valence). D'un côté, elle permet de décrire ce qui existe, mais, d'un autre côté, elle détermine ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. On pourrait dire que, sur la base de la description des éléments, nous fixons, nous établissons avec cette table un langage qui

---

<sup>815</sup> HSQ II, §50, p. 534.

<sup>816</sup> *Id.*, p. 533,-534.

détermine leur valence, c'est-à-dire leurs connections possibles. Si tel atome a tant de connections possibles, cela tient à ce que le système des valences le définit ainsi.

Quelle conclusion en tirer concernant la signification ? À supposer que nous comparions une proposition à une formule chimique combinant plusieurs éléments, cela ne signifie pas que cette proposition est composée de termes dont le corps de signification détermine leurs combinaisons possibles avec d'autres éléments. Au contraire, comme dans le cas de la formule chimique, c'est le langage dans lequel cette proposition est formulée qui détermine non seulement quelles propositions sont possibles mais aussi quelles combinaisons sont possibles pour un terme : c'est le langage qui détermine leur valence.

## 8. Valence et méthode d'analyse logique.

Maintenant que nous avons écarté l'erreur possible du corps de signification, jusqu'où peut-on pousser la comparaison entre, d'un côté, un terme et ses liaisons possibles, et, de l'autre, un atome et sa valence ? L'examen de cette notion dans le domaine de la linguistique et dans le domaine de la logique permet de voir ce que l'on peut en tirer et dans quel sens on doit comprendre Musil.

Si l'on regarde du côté de la linguistique, on trouve un usage de la notion de valence qui provient des *Éléments de syntaxe structurale* de Lucien Tesnière. Ce dernier se sert en effet de cette notion pour comprendre la structure de la phrase simple quand elle inclut un nœud verbal. La phrase simple est comme un petit drame qui inclut nécessairement un processus, souvent (mais pas nécessairement) des acteurs (que Tesnière appelle les « actants ») et enfin des circonstances. L'analogie avec la valence chimique permet alors de caractériser le lien entre le verbe et les actants :

On peut ainsi comparer le verbe à une sorte d'**atome crochu** susceptible d'exercer son attraction sur un nombre plus ou moins élevé d'actants, selon qu'il comporte un nombre plus ou moins élevé de crochets pour les maintenir dans sa dépendance. Le nombre de crochets que présente un verbe et par conséquent le nombre d'actants qu'il est susceptible de régir, constitue ce que nous appellerons la **valence** du verbe.<sup>817</sup>

On trouve des verbes sans actant, donc des verbes dont la valence est nulle : ce sont ces verbes qui expriment un processus se produisant sans quelqu'un ou quelque chose pour le

---

<sup>817</sup> Lucien TESNIÈRE, *Éléments de syntaxe structurale, op. cit.*, §97, p. 238.

produire (par exemple, « il pleut »). On trouve ensuite des verbes à un actant qui sont dits univalents (par exemple, « Alfred tombe », mais aussi « Alfred et Antoine tombent » puisque, dans ce dernier cas, les deux sujets grammaticaux ont le même rôle). Il y aura des verbes à deux actants, qui sont dits bivalents ou divalents (par exemple, « Alfred frappe Antoine ») et où le processus ne peut alors se produire sans les deux actants. On trouvera des verbes à trois actants, dits trivalents (par exemple, « Alfred donne un livre à Charles » où les trois actants sont Alfred, Charles et le livre, ce qui permet de comprendre en quoi actant et agent sont deux catégories différentes).

À partir de là, on fera trois remarques. Tout d'abord, il n'est pas nécessaire que les valences d'un verbe soient toutes saturées, c'est-à-dire pourvues d'un actant ; certaines valences peuvent rester libres (dans « Alfred chante », on n'a pas besoin de préciser ce qui est chanté pour être comprendre cette affirmation<sup>818</sup>). Ensuite, on peut étendre cette notion de valence à certains noms, ceux qui sont le résultat d'une nominalisation (par exemple, « cette loi s'applique à ce cas » devient « application de cette loi à ce cas », où le nom « application » est bivalent), et à certains adjectifs, ceux qui requièrent un complément (par exemple, « être furieux à l'égard de »). Enfin, et c'est le plus important, cet usage de la notion de valence va de pair, chez Tesnière, avec l'usage de graphiques qu'il appelle des « stemma ». Ces graphiques sont faits de traits de connexions entre les verbes, les actants et les circonstances, et ils représentent, entre autres choses, la valence des verbes. Ainsi, chez Tesnières, l'image de l'atome avec sa valence, son nombre de combinaisons possibles, n'est pas seulement un point de comparaison pour comprendre le lien entre le verbe et les actants, elle est une manière de représenter la structure de la phrase simple.

Ainsi, l'analogie avec l'atome et sa valence est utile pour comprendre et pour représenter les connexions possibles d'un type de termes, les verbes, qui gouvernent les phrases simples. Mais quelles conclusions philosophiques peut-on en tirer ? Cette analyse nous renvoie à une méthode logique que l'on trouve aussi bien chez Peirce que chez Wittgenstein.

Le premier utilise et définit une telle méthode dans l'analyse de ce qu'il appelle un « rhème »<sup>819</sup>. En un sens, un rhème est caractérisé par ses « blancs », il est le résultat de cette opération par laquelle on remplace certaines parties de la proposition par des blancs. Reprenons les exemples de Tesnières et appliquons-leur la méthode : « Alfred dort » devient « — dort », qui est un rhème non-relatif (au sens où il n'y a pas de relation entre plusieurs actants) ; « Alfred frappe Antoine » devient « — frappe — », qui est un rhème relatif dyadique ; « Alfred donne un livre à Charles » devient « — donne — à — », qui est un rhème relatif triadique. Les « blancs » de

---

<sup>818</sup> *Id.*, §97, p. 238-239.

<sup>819</sup> Sur ce point, voir Christiane CHAUVIRE, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 188 : nous en tirons cette présentation.

Peirce correspondent exactement aux « actants » de Tesnière. Surtout, Peirce utilise la même comparaison, celle de l'atome et de sa valence :

Un rhème est quelque chose d'étroitement analogue à un atome chimique ou à un radical dont les liens sont insaturés.

Mes recherches en matière de logique des relatifs ont montré de façon tout à fait indubitable que, sous un certain aspect, les combinaisons de concepts présentent une analogie remarquable avec les combinaisons chimiques, tout concept ayant une valence stricte (...). Ainsi le prédicat « bleu » est-il univalent, le prédicat « tue » bivalent (car ces objets directs ou indirects, si l'on fait abstraction de la grammaire, sont autant des sujets que le sujet au nominatif) ; le prédicat « donne » est trivalent puisque « A donne B à C ». <sup>820</sup>

On peut comparer un rhème à un atome dont les liaisons sont insaturées, et son plus grand nombre de « blancs » à la valence d'un atome, à l'ensemble des liaisons possibles d'un atome. Pour terminer sur ce premier rapprochement, comme chez Tesnière, ce qui est au départ un point de comparaison devient une manière de représenter les relations logiques. À la fin de sa vie, Peirce a en effet développé une logique graphique dans laquelle le rhème est représenté comme un atome avec ses liaisons. Plus précisément, il est représenté comme une tache avec des crochets qui représentent ses liaisons possibles. L'atome avec sa valence n'est donc pas seulement un point de comparaison pour comprendre l'analyse logique de certains termes, ou plutôt c'est justement un bon point de comparaison : cette image représente les relations logiques d'un terme.

Pourquoi insister sur cette transformation de l'analogie avec l'atome et sa valence, en un mode de représentation logique ? Ce qui est intéressant dans la perspective de Peirce, c'est qu'il insiste sur le fait que nous pouvons produire plusieurs analyses logiques de la même proposition <sup>821</sup>. Ainsi, nous pouvons analyser la proposition « Dieu donne un bien à tout homme » de plusieurs manières : « Dieu donne — à tout homme », « Dieu donne un bien — », « Dieu donne — », « — donne — à tout homme », « — donne un bien — », « — donne — — » <sup>822</sup>. À chaque fois, tout dépend du but qui est choisi par le logicien, cela dépend par exemple du type d'inférence qu'il veut examiner. Cette méthode permet donc d'obtenir un rhème différent. En même temps, il est vrai que, parmi toutes ces analyses possibles, il en est une qui intéresse particulièrement le logicien : « — donne — — ». Seule cette analyse montre la forme logique du terme « donner ». Peirce suggère que nous pourrions même analyser ce rhème encore davantage,

---

<sup>820</sup> Charles Sanders PEIRCE, *Collected Papers, Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, C. Hartshorne et P. Weiss (éds), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, 3.421 et 5.469, cité dans Christiane CHAUVIRE, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>821</sup> Sur la question de la relativité de l'analyse et/ou d'une analyse ultime, voir *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>822</sup> *Id.*, 4.438 ; *id.*, p. 218.

le transformer en « — a la relation — avec — », rhème qui pourrait lui aussi être analysée encore davantage<sup>823</sup>. Nous arriverions finalement au squelette logique de la proposition, constitué uniquement de symboles logiques : les connecteurs, le signe d'identité, le signe de relation.

Cette méthode ne correspond-elle pas à celle indiquée par Wittgenstein dans le *Tractatus* et qu'il a sans doute reprise de Bolzano<sup>824</sup>? Cette description est la suivante :

3.315 – Si nous transformons en variable une partie constituante d'une proposition, il existe alors une classe de propositions qui sont toutes les valeurs de la proposition variable ainsi créée. Cette classe dépend encore en général de ce que par convention arbitraire nous entendons par parties de cette proposition. Mais si nous transformons en variable tout signe dont la signification a été arbitrairement déterminée, il existe encore une telle classe, mais elle ne dépend plus alors d'aucune convention, et dépend seulement de la nature de la proposition. Elle correspond à une forme logique, à une image logique primitive.<sup>825</sup>

Comme chez Peirce, c'est bien nous qui décidons de considérer tel ou tel signe comme une partie de la proposition ou bien de le faire varier, mais si nous décidons d'appliquer cette méthode à toutes les parties de la proposition, alors il n'en reste que la forme logique, ce que Peirce appelle sa « forme constante canonique »<sup>826</sup>. En même temps, il y a une différence entre la perspective de Wittgenstein et celle de Peirce. Pour Wittgenstein, l'analyse complète de la proposition aboutit « à une forme logique, à une image logique primitive », alors que, pour Peirce, l'analyse complète de la proposition aboutit à son squelette logique, c'est-à-dire à une suite de symboles. Il n'y a précisément plus de forme ou d'image, seulement des symboles.

Or en arriver là est pour lui un problème. S'il considère ses graphes logiques comme meilleurs que son algèbre, cela repose sur le fait qu'ils sont justement plus « iconiques », c'est-à-dire que leur ressemblance, leur analogie avec les relations logiques qu'ils représentent permet une analyse à la fois plus intuitive, plus exacte et plus respectueuse des différentes formes logiques. Par conséquent, c'est bien la représentation iconique qui est meilleure, par exemple celle dont les

---

<sup>823</sup> Charles Sanders PEIRCE, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p. 41 ; cité dans Christiane CHAUVIRE, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>824</sup> Sur ce point, on regardera quelques articles de Jan SEBESTIK, « “Préhistoire” du Cercle de Vienne », dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, A. SOULEZ (éd.), Paris, PUF, 1985, p. 99-102 ; « Le Cercle de Vienne et ses sources autrichiennes », dans *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Textes réunis et présentés par J. SEBESTIK et A. SOULEZ, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 21-41 ; « The Archaeology of the Tractatus: Bolzano and Wittgenstein », dans R. HALLER et J. BRANDL (éds.), *Wittgenstein, eine Neubewertung* (Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums I), Wien, Holder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 112-118. Ces articles sont tous tirés plus ou moins d'une analyse effectuée dans son livre intitulé *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992 (notamment les pages 192-257).

<sup>825</sup> T, 3.315, p. 46.

<sup>826</sup> Charles Sanders PEIRCE, *Collected Papers, Papers*, *op. cit.*, 4.438 ; cité dans Christiane CHAUVIRE, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 219.

*Cours sur les fondements des mathématiques* nous donne une image. Un bon dessin, par exemple tiré de la chimie, vaut mieux qu'un calcul logique, quand on veut montrer la possibilité logique d'une proposition et les possibilités logiques des termes.

## 9. Le vague et le général.

À partir de là, reprenons l'exemple de Musil : « la paix est assurée ». En quoi la notion de valence permet-elle de penser la détermination de la signification qui s'opère dans ce jugement ? Cette notion peut jouer deux rôles, suivant qu'on se trouve dans la perspective de Musil ou dans celle de Wittgenstein, Peirce ou Tesnières. Dans ce dernier cas, on dira que l'expression « la paix » détermine la signification de ce jugement du fait qu'elle sature le verbe monovalent « être assuré », par opposition à l'absence d'indication sur « ce qui » est assuré. La notion de valence permet de comprendre que « être assuré » est un prédicat monovalent qui ne dit rien en lui-même, qui reste indéterminé, tant qu'on n'a pas précisé « ce qui » est assuré. Or ce n'est pas sur ce point que Musil insiste : si l'expression « la paix » détermine la signification de ce jugement, cela tient à ce qu'elle le fait par contraste avec la détermination par d'autres possibilités (une muraille, un cheval) et non par contraste avec l'absence d'indication d'un sujet. Dans ce cas-là, la notion de valence a un sens tout à fait différent : elle désigne les différentes possibilités à l'intérieur d'une place logique. Avec Wittgenstein, Peirce ou Tesnières, la valence désigne le nombre de places logiques « autour d'un terme » (par exemple, trois places logiques pour « donner ») ; avec Musil, la valence désigne les possibilités de remplissage d'une place logique (par exemple, donner un livre, un coup, etc.). Pour éclairer cette distinction, on pourrait mentionner celle que Peirce fait entre le vague et le général. « — est assuré » est indéterminé au sens de vague si l'on n'a encore indiqué aucun objet dont on affirmerait qu'il est assuré. Le vague réside alors dans l'impossibilité de dire si le jugement porté est vrai ou si faux. Mais « — est assuré » peut être indéterminé en un autre sens, si l'on comprend par là « la paix, ou un cheval, ou une muraille, est assuré ». Dans ce cas, la proposition n'est pas vague mais générale : ce qui manque est la spécification de ce qui est assuré au sein d'une liste de choses possibles pouvant l'être.

Cette distinction entre deux types de détermination à partir de deux usages de la notion de valence est essentielle. Tout d'abord, elle permet de comprendre que la clarification de nos embarras conceptuels peut prendre deux formes, que l'on retrouve d'ailleurs dans le travail de Wittgenstein. La clarification peut porter sur des confusions conceptuelles liées au fait qu'une place logique n'a pas été pourvue, ou ne l'a pas été correctement, de sorte que l'affirmation reste vague. Un exemple pourrait être l'analyse que fait Wittgenstein de la supposée « référence à soi-

même » : dire qu'un individu fait référence à soi-même quand il parle à la première personne, c'est méconnaître la structure logique du verbe « se référer à » et notamment ce qui est censé remplir ses deux blancs « — se réfère à — »<sup>827</sup>. Mais la clarification peut aussi porter sur des confusions conceptuelles liées au fait que cette place logique a été pourvue par une indication seulement générale. Ce serait alors davantage les analyses du *Cahier bleu* et du *Cahier brun*, avec leur critique de la généralité, qu'il faudrait examiner dans cette perspective, par exemple celles qui portent sur la diversité des critères de « être capable de » : ne respectant pas cette différence, on peut être tenté d'imaginer qu'il y a un critère général de la capacité<sup>828</sup>. Enfin, notons que nous n'affirmons pas que le vague et le général doivent, en général, être résorbés par un travail de clarification : ils ne sont pas problématiques en eux-mêmes, ce sont des phénomènes essentiels. Mais ils sont aussi en partie la source de nos embarras conceptuels : c'est en tant qu'ils sont la source d'embarras qu'il faut les traiter.

Ensuite, cette distinction nous permet de comprendre ce que fait Musil quand il entreprend l'analyse de la signification de certains termes. Les confusions auxquelles il s'attaque ne relèvent pas de la mécompréhension de la structure logique des propositions ; ce sont plutôt celles qui sont liées à la généralité d'un terme. Comme on l'a vu avec l'amour, ce qui pose problème, c'est la tendance à vouloir remonter de la pluralité des cas d'amour à ce qu'est l'amour en général, en postulant une signification générale, commune à ces cas. En un sens, Musil cherche à faire le mouvement inverse, à revenir de la supposée signification générale à la multiplicité des cas dont elle est censée rendre compte. C'est pour cette raison qu'il oppose à la théorisation de l'amour comme libido ou éros la méthode suivante qu'il met en œuvre avec Agathe :

C'est ainsi que la conversation entre les deux chaises longues évita de prendre la direction indiquée et trouva plus attrayant et plus reposant un procédé sans doute naïvement insuffisant qui consiste à aligner autant d'exemples possibles de l'amour en s'y prenant de la façon la plus candide, sans dédaigner mêmes les cas les plus sots.<sup>829</sup>

Cette dernière expression est précisément celle de Wittgenstein dans le *Cahier bleu* : « Au lieu de “soif de généralité”, j'aurais aussi bien pu dire “l'attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier” »<sup>830</sup>. Ulrich et Agathe refusent cette attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier,

---

<sup>827</sup> On pourrait lire de cette manière les analyses de Vincent DESCOMBES dans *Le complément de sujet*, *op. cit.*, §XV, p. 133 *sq.*

<sup>828</sup> CBr, p. 168 *sq.*

<sup>829</sup> HSQ II, §54, p. 553.

<sup>830</sup> CBl, p. 58.

L'attention au cas particulier est le principe de leur approche de l'amour. La conséquence directe, c'est un renversement de la manière dont les « théories logiques », selon l'appellation relativement indéterminée d'Ulrich, conçoivent la signification :

Ulrich, en effet, assimilait ce qu'une chose signifie ou est en soi au produit des significations qu'elle pourrait prendre dans toutes les circonstances imaginables.

Il suffit d'exprimer cela autrement et de dire : une chose est en soi précisément ce qu'elle n'est jamais en soi, mais plutôt par rapport à ses circonstances ; de même, sa signification est l'ensemble de ses significations possibles.<sup>831</sup>

Ce que l'on appelle la signification en soi d'un terme, c'est-à-dire sa véritable signification, n'est en réalité que l'ensemble des significations que ce terme prend dans toutes les circonstances possibles. Autrement dit, il n'y a pas de signification en soi, mais un terme qui, hors jugement, n'a pas de signification, mais qui en acquiert une dans le jugement en fonction des circonstances et donc de manière différenciée.

Pour terminer sur ce point, on soulignera deux limites de cette conception de la signification. Tout d'abord, il semble bien qu'elle ne vaille que pour une partie des termes puisque, d'une part, Ulrich développe justement le cas de l'amour par contraste avec celui du « fourchu » et que, d'autre part, Musil semble penser qu'il y a un certain nombre de cas intermédiaires entre l'univocité la plus parfaite et la plurivocité radicale de l'amour. En réalité, cette conception de la signification semble ne valoir que pour les « événements moraux », pour « le domaine des réactions de l'individu au monde et à autrui, le domaine des valeurs et des évaluations, des relations éthiques et esthétiques, le domaine de l'idée »<sup>832</sup>. On peut voir là une restriction de la portée de cette conception, mais ne peut-on y voir aussi la reconnaissance d'une spécificité du langage propre à ce domaine ? Ensuite, on peut se demander, avec Wittgenstein, si cela a un sens de parler de l'ensemble des significations qu'un terme pourrait prendre toutes les circonstances. C'est paradoxalement à propos du concept de nombre (et pas d'un concept relevant du domaine « moral » comme le voudrait Musil) que Wittgenstein relativise la possibilité de le circonscrire en faisant la liste des concepts qui lui sont apparentés :

« Selon toi, le concept de nombre se définit donc comme la somme logique de ces différents concepts apparentés que sont les nombres cardinaux, les nombres rationnels, les nombres réels, etc., et, de même, le concept de jeu comme la somme logique des concepts partiels

---

<sup>831</sup> HSQ II, §54, p. 533.

<sup>832</sup> E, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 83.



correspondant. » — Pas nécessairement. Je *peux* en effet donner ainsi au concept de « nombre » des limites strictes, c'est-à-dire employer le mot « nombre » pour désigner un concept strictement délimité, mais je peux également employer ce mot de façon à ce que l'extension du concept *ne* soit *pas* circonscrite par une limite.<sup>833</sup>

Wittgenstein ne dit pas qu'il est impossible de définir un concept comme la somme logique des concepts apparentés, mais que ce n'est pas nécessaire, qu'il s'agit seulement d'une possibilité qui d'ailleurs n'est pas la plus empruntée. En même temps, dans quelle mesure Musil cherche-t-il à définir le concept d'amour comme Wittgenstein l'entend ? Il ne semble pas vouloir circonscrire ce concept, ni même faire une liste définitive de tous les sens que pourrait prendre le mot amour. Au contraire, d'une part, ce n'est sans doute pas un hasard si Ulrich rapproche leur méthode d'analyse de l'empirisme : il s'agit non pas de définir mais de collecter des cas. D'autre part, le domaine auquel l'amour appartient est censé être caractérisé davantage par l'exception que par la règle. Par conséquent, l'ensemble de significations possibles d'un terme est un ensemble de fait, pas un ensemble définitif qui permettrait de circonscrire un concept.

#### 10. Considérer le fonctionnement réel du langage.

Quel est le résultat de la méthode d'Ulrich et d'Agathe ? Il ne s'agit pas d'une liste, mais de quelque chose que nous avons déjà indiqué. Ce qui apparaît en alignant un grand nombre d'exemples, y compris les plus sots, c'est :

Une chaîne de comparaisons (pleine de détours et très diversement fondée) dont les termes les plus éloignés peuvent n'avoir aucune ressemblance et se trouver mêmes contradictoires, tout en étant liés par des rapports d'assonance.<sup>834</sup>

Nous voudrions insister sur cette dimension de la comparaison : ce qui se dégage de la liste des cas particuliers, c'est l'apparemment plus ou moins important et plus ou moins fondé de ces cas particuliers. Il n'est pas abusif de rapprocher ce passage du concept d'air de famille tel que Wittgenstein l'emploie dans le *Cahier bleu* et les *Recherches philosophiques*. Musil utilise en effet lui aussi ce concept en un sens très proche de Wittgenstein et à propos de la signification des

---

<sup>833</sup> RP, §68, p. 65.

<sup>834</sup> HSQ II, §54, p. 552.

termes. On peut le constater notamment au début de sa conférence sur la bêtise, quand il décrit sa méthode pour aborder ce sujet particulier, n'ayant pas trouvé de théorie sur le sujet :

Un beau jour, moi aussi, j'ai voulu pouvoir répondre à la question de savoir ce qu'est la bêtise « en réalité », et non plus sous quelle forme elle s'étale, ce qui serait plutôt du devoir et du ressort de mon métier [d'écrivain]. Et dès lors que je me refusais l'aide de la littérature et que celle de la science m'était refusée, j'ai essayé de m'y prendre tout à fait naïvement, comme on est tenté de le faire en pareil cas, en étudiant simplement l'usage du mot « bête » et des mots apparentés, en examinant les exemples les plus usuels et en m'efforçant de confronter mes observations. Malheureusement ce genre de méthode ressemble toujours un peu à la chasse aux papillons : on peut bien suivre un instant sans le perdre des yeux l'objet que l'on croit observer, mais comme il ne tarde pas à survenir d'ailleurs, et par les mêmes zigzags, d'autres lépidoptères tout semblables, on ne sait bientôt plus si c'est toujours le même qu'on poursuit. C'est ainsi que les exemples de la famille bêtise ne permettront pas toujours de s'assurer si leur parenté est vraiment originelle ou seulement extérieure, et si l'on n'est pas passé par mégarde de l'un à l'autre [...] <sup>835</sup>

Le point de départ de la recherche est bien la question « qu'est-ce que... », de même qu'il s'agissait pour Ulrich de savoir ce qu'était au fond l'amour, c'est-à-dire ce qu'il est en lui-même, indépendamment de ses différentes manifestations. En ce sens, Musil reconnaît l'importance de la question « qu'est-ce que... », elle est bien le point de départ de l'analyse du langage. Cependant, il ne faut pas chercher à y répondre dans ses termes, la prendre au pied de la lettre. La méthode qui se prête le mieux à ce genre de termes consiste à examiner l'usage du terme et de ceux qui sont apparentés, sachant qu'il n'est pas possible parfois de les distinguer nettement.

Plus précisément, il ne s'agit pas seulement d'examiner une famille de termes au sens lexical, un apparentement de nature lexicale : une telle méthode amène au contraire à poser la question de la réalité ou non de ces apparentements. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle doive prendre la forme d'une enquête étymologique. De ce point de vue, l'analyse de la génialité au chapitre 48 de la deuxième partie du roman est instructive. Ulrich cherche à comprendre la différence entre ce qui est génial au sens de ce qui est supérieur en degré (sens qui explique l'application extensive du terme, de l'artiste au cheval), et le génie comme supériorité absolue, donc en dehors de cette échelle. Ce qui est intéressant, c'est qu'il consulte le dictionnaire de Grimm <sup>836</sup> pour clarifier cette différence, mais qu'à aucun moment, son but n'est de découvrir la différence historique réelle entre les termes « génial » et « génie ». Son but est de préciser une

---

<sup>835</sup> E, « De la bêtise », p. 299.

<sup>836</sup> Dictionnaire historique de référence commencé par les frères Grimm.

différence conceptuelle au moyen de différences historiques réelles, sans que ces différences se recoupent nécessairement entre elles, ni même avec les différences lexicales ordinaires. De manière générale, il s'agit de considérer le fonctionnement réel du langage, l'usage des termes.

On notera enfin que cette attention au fonctionnement réel du langage est aussi le remède à la théorie erronée du corps de signification : ce n'est que « par habitude de langage »<sup>837</sup> que l'on fait de la signification d'un terme le noyau de ses combinaisons, et il faut opposer à cette habitude de langage ce que la signification est « dans la pratique »<sup>838</sup>. Ce sont précisément ces habitudes de langage que décrit Wittgenstein dans les *Dictées*, notamment après avoir critiqué la position de Frege sur le corps de signification :

Il paraît ainsi naturel de dire : « Chaque signe doit désigner quelque chose. » Et pourtant, il y a encore dans cette façon de s'exprimer une conception primitive et obsolète du langage qui voudrait voir dans la relation du nom d'une personne à celui qui le porte un modèle de tout signe. Cette conception n'aurait cependant jamais exercé un tel pouvoir sur notre pensée, si elle n'avait pas trouvé dans le langage lui-même un partenaire familier. L'erreur trouve son origine profonde dans les formes d'expression de notre langage. La confusion se manifeste déjà dans des expressions comme : « Ces deux mots signifient la même chose. » On pense alors : « Ah, il y a donc quelque chose que tous deux signifient », tout comme l'on dit, par exemple : « Il existe une maison qu'ils possèdent tous deux. » Moyennant quoi on se met à rechercher avec compulsion quelque chose qui tienne lieu de signification... Le substantif nous induit à rechercher une substance. On peuple le monde d'entités éthérées, les compagnons fantomatiques du substantif. On pourrait légitimement appeler du nom de métaphysique la science de ces entités illusives.<sup>839</sup>

L'idée de la signification comme d'un quelque chose a son origine dans des habitudes de langage, mais ces habitudes sont des formes d'expressions qu'on trouve dans le langage : le langage est un partenaire familier de l'illusion qu'il produit à propos de lui-même.

---

<sup>837</sup> HSQ II, §54, p. 533.

<sup>838</sup> *Ibid.*

<sup>839</sup> D, p.80.

## Conclusion

Nous terminerons ce chapitre et cette partie en revenant à l'utopie que nous avons redéfinie dans notre premier chapitre comme une détermination de signification. Comment le comprendre après les analyses que nous venons de produire ?

Une première caractéristique de la manière dont Ulrich décrit des utopies, c'est qu'il cherche à le faire avec précision : il s'agit de déterminer précisément ce dont il s'agit quand on parle d'une « vie exacte », d'« essayisme » ou encore de « vie motivée ». De ce point de vue, sa difficulté n'est pas celle de l'Action parallèle. Diotime aussi cherche à savoir ce que signifie telle ou telle expression : « la vraie Autriche », « l'Autriche universelle », « l'Empereur de la paix ». Mais sa difficulté est qu'elle ne sait pas ce dont elle parle, elle est de sortir de l'indétermination du vague. La difficulté d'Ulrich est différente : il sait ce dont il parle, seulement il lui faut choisir quel est l'usage le plus approprié de tel ou tel terme pour décrire ce qu'il veut décrire. Par exemple, en quel sens de « motif » parlera-t-on d'une vie motivée ? D'un motif au sens d'une raison d'agir ou d'un motif au sens pictural du terme ? Ulrich cherche à sortir d'une indétermination différente, celle de la généralité. Rappelons enfin que cette détermination est, dans le cas de l'utopie, celle d'une définition. En développant telle ou telle utopie, Ulrich définit d'autres types d'homme et d'autres types de vie.

Mais il y a une autre caractéristique qui nous semble bien plus importante dans cette manière de développer des utopies, de déterminer la signification de « exact » dans « vie exacte » ou de « motivée » dans « vie motivée ». Comme on l'a dit, Ulrich envisage les différentes significations de ces termes, ou en tout cas, au moins pour l'utopie de la vie motivée qui est une utopie de l'amour. Mais, à chaque fois, ce qui est développé, c'est une signification tout à fait particulière : non pas l'amour au sens ordinaire du sentiment amoureux, mais l'amour mystique, non pas le motif au sens de la raison d'agir, mais le motif au sens pictural. Ce que l'utopie développe, c'est une signification d'« amour », de « motif », qui est significative pour la vie de l'individu. Dans cette perspective, quand Ulrich se lance dans l'analyse de la notion de signification, il opère une distinction essentielle assez nette entre, d'un côté, signifier et, de l'autre, avoir de la signification, être significatif ou important<sup>840</sup>. Développer une utopie, ce n'est pas seulement déterminer la signification d'une expression comme « vie motivée » ou « vie amoureuse », c'est tenter de déterminer ce qui est significatif. En un sens, Ulrich réussit à le faire : ce qui est significatif au sens d'important est cet état amoureux. Mais en un autre sens, plongé

---

<sup>840</sup> HSQII, §50, p.532.

dans cet état, il lui semble impossible de dire ce qui, dans cet état, est significatif et important. La seule chose qu'il peut en dire est qu'il ne veut pas quitter cet état :

En effet, si je reviens au motif initial : je ne veux pas sortir de l'état de *signification*, et que je cherche à comprendre ce qu'est la signification, je retombe toujours sur l'état où je suis maintenant, c'est-à-dire mon refus de sortir d'un certain état.<sup>841</sup>

C'est là le sens de la réponse à la question « comment dois-je vivre ? » : « c'est ainsi qu'on doit vivre »<sup>842</sup>. Ulrich et Agathe ne peuvent rien dire d'autre.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté, qui est peut-être une impossibilité, le développement d'utopies nous semble fondé, chez Musil, sur la reconnaissance et le développement de ce qui est significatif. On comprend alors pourquoi Musil a terminé sa conférence sur la bêtise par un appel à l'intelligence comme capacité à reconnaître ce qui est significatif, quand bien même il est difficile « d'offrir un critère qui permette de reconnaître et de distinguer le significatif à coup sûr »<sup>843</sup>.

---

<sup>841</sup> HSQ II, §66, p. 647.

<sup>842</sup> HSQ II, §65, p. 642.

<sup>843</sup> E, « De la bêtise », p. 317. Sur la bêtise comme « anti-utopie », on lira l'article de Florence VATAN, « De la bêtise », dans le numéro de la revue *Europe* consacré Robert Musil et Hermann Broch, n°741-742, janvier-février 1991, p. 54-61.



## CONCLUSION GENERALE

En conclusion, nous commencerons par rappeler le mouvement général et les principaux acquis de notre analyse, pour en tirer ensuite la conséquence la plus intéressante concernant le rapprochement entre Musil et Wittgenstein.

### **Philosophie des sciences, philosophie morale et philosophie du langage.**

Nous avons voulu envisager le sens du possible selon trois approches : une philosophie des sciences, une philosophie morale et enfin une philosophie du langage, tout en soulignant le fait que ces trois approches sont liées.

Tout d'abord, il y a cette idée très générale de Musil qu'il résume dans une expression : « penser autrement, vivre autrement ». Nous avons voulu rendre compte à la fois de cette manière de penser autrement, de cette vie autre et de leur articulation. Rendre compte de cette manière de penser autrement, c'est d'abord souligner le fait qu'il s'agit là aussi bien de ce que Musil présente comme la démarche scientifique, que du sens du possible. Ulrich est en effet ce personnage qui est présenté comme étant à la fois doué d'un sens du possible et scientifique de formation et de profession. Les questions sont alors les suivantes : en quoi le sens du possible et la démarche scientifique sont-ils une manière de penser autrement ? Surtout, comment sont-ils articulés ? L'analyse montre que cette articulation ne va pas de soi. Certains aspects de la démarche scientifique peuvent servir de modèle à la mise en œuvre du sens du possible : c'est le cas notamment de l'expérimentation et de la formulation d'hypothèses – aspects que l'on retrouve d'ailleurs dans la définition de l'utopie. Mais d'autres aspects s'opposent nettement à sa mise en œuvre, notamment quand ils sont liés à l'induction, à la recherche de régularités (que cette recherche implique l'usage de statistiques ou pas), ou à la causalité.

Ce qui nous semble central, par-delà l'analogie générale du sens du possible avec l'effectuation d'expérimentations toujours nouvelles ou avec la formulation d'hypothèses, c'est qu'il en va en réalité du critère de ce que l'on dit « possible ». De ce point de vue, c'est bien

Wittgenstein qui permet de mettre en évidence l'enjeu principal du rapport entre sens du possible et démarche scientifique.

On peut comprendre en effet l'idée de « sens du possible » de deux manières. À un premier niveau, il s'agit de cette capacité à penser tout ce qui pourrait être aussi bien, c'est-à-dire ces autres possibilités qui ne sont pas moins réelles que celles constatées d'ordinaire mais auxquelles on ne pense pas, justement parce qu'elles ne sont pas les plus fréquentes. Le sens du possible s'oppose alors aux effets de l'induction concernant l'apparition des possibilités : l'induction masque des possibilités bien réelles même si elles ne sont pas les plus probables. Le problème réside dans la force de l'induction qui est telle, notamment dans la perspective d'une connaissance scientifique du réel, que ce qui est considéré devient ce à quoi on peut s'attendre. Or affirmer cela, c'est modifier le critère de ce que l'on appelle possible. À proprement parler, une possibilité réelle n'est pas nécessairement probable, elle peut très bien ne pas être probable et être une possibilité réelle, c'est-à-dire rendue possible par la situation. Le sens du possible intervient alors à un deuxième niveau. Il n'est pas seulement la capacité à penser toutes les possibilités réelles équivalentes, il est aussi la capacité à imaginer d'autres possibilités, que ce soit au moyen de raisonnements contrefactuels ou en concevant simplement d'autres possibilités. Avec le raisonnement contrefactuel, paradoxalement, la possibilité imaginée n'était pas possible, au sens de permise par la réalité, mais aurait pu l'être si tel ou tel aspect de la situation avait été modifié. Mais quand il s'agit de la seule conception, peu importe ce que permettent la situation et le monde. S'exprime ici l'indifférence de l'homme du possible à l'égard de l'importance qu'on accorde d'ordinaire au réel. Nous pourrions expliciter cela en disant, nous semble-t-il, que pour un tel homme, le réel n'est pas le critère du possible.

Ce qui apparaît dans cette première partie, c'est donc la résistance du sens du possible à l'égard de la transformation de nos critères notamment par les succès de la démarche scientifique. Sur ce point, passer de Musil à Wittgenstein permet de montrer plus précisément le rôle de ces succès. Parce que jusque-là nous avons réussi à rapporter les phénomènes à des régularités, alors tout phénomène « doit » pouvoir être rapporté à une régularité ; parce que jusque-là nous avons réussi à trouver des causes, notamment dans les cas étranges ou ceux dans lesquels une prédiction ne se vérifie pas, alors il « doit » y avoir une cause quand bien même on n'en trouverait pas. Les succès de la démarche scientifique ont des effets normatifs : ils se transforment en modes de représentation voire en modes d'action. En effet, ce n'est pas simplement que nous ne pouvons pas nous représenter une absence de cause : en réalité, nous ne pouvons pas ne pas en chercher. Faire preuve de sens du possible, c'est concevoir d'autres modes de représentation qui nécessairement paraîtront impossibles pour celui qui est sous l'emprise des paradigmes



scientifiques. En même temps, la formulation d'hypothèses, leur renouvellement et surtout celui de leur grammaire nous offre sans doute un modèle pour la conception d'autres modes de représentation : dans le renouvellement de la grammaire des hypothèses, l'enjeu est le partage de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est concevable et de ce qui ne l'est pas, en vertu du système adopté.

Une fois qu'on a décrit ces relations complexes entre sens du possible et démarche scientifique, quelles conséquences doit-on en tirer concernant la possibilité de « vivre autrement » ? On lit parfois *L'Homme sans qualités* en partie comme la description de conduites de la vie dont le modèle résiderait dans ces aspects de la démarche scientifique. Il est possible de lire ainsi le roman, il décrit en effet notamment ce que seraient une vie expérimentale et une vie hypothétique, regroupées toutes deux dans l'utopie de l'essayisme, mais aussi une vie probable qui rendrait compte à la fois du caractère moyen des hommes ordinaires et du caractère exceptionnel des génies. Et si ces vies sont en rapport avec le sens du possible, cela tient à ce que, dans une vie expérimentale, il y a toujours un « pas » supplémentaire possible, de même qu'on peut toujours imaginer une expérimentation supplémentaire ; ou à ce que, dans une vie hypothétique, on peut toujours formuler une autre idée possible de ce à quoi on se sent destiné, de même qu'on peut toujours formuler une autre hypothèse possible permettant d'approcher la vérité. L'intérêt philosophique résiderait dans la description de ces vies : on y trouverait des raisons de contester la distinction entre le bien et le mal, l'idée souvent mal comprise de grandeur, ou encore plus généralement la défiance à l'égard de la démarche scientifique quant à la conduite de la vie.

En effet, on trouve dans le roman de telles raisons, mais est-ce l'essentiel de ce qu'il nous montre ? Est-ce sa leçon philosophique ? Outre le fait que l'analogie entre ces types de vie et la démarche scientifique reste très générale, on objectera surtout que cela ne concerne que la première partie du roman et que, dans cette première partie du roman, ces vies expérimentales et hypothétiques ne sont même que de « vieilles idées » d'Ulrich. La description de ces vies lui revient à l'esprit alors qu'il est dans une situation personnelle particulière, ce sont des réminiscences d'une période de sa vie dans laquelle la question de la vie juste n'était pas considérée comme un problème. Dans la vie expérimentale, la question de la vie juste ne se pose pas : Ulrich veut devenir un grand homme et c'est sur le fond de cette certitude qu'il imagine une vie expérimentale. Ensuite, la vie hypothétique est liée à ce problème de la vie juste : elle est dite hypothétique justement parce qu'Ulrich ne sait pas ce à quoi il se sent destiné. Pourtant, cette ignorance semble faire parti de l'image même de la vie, du fait qu'elle est une aventure, de sorte

qu'il n'y a pas lieu d'en désespérer. La conséquence, c'est que ces vies ne peuvent être la solution au problème de la vie juste : faire de chaque pas dans la vie une expérimentation ou une hypothèse ne dit pas dans quelle direction aller.

On peut donc trouver un intérêt philosophique à la description de ces vies, mais il nous semble que la leçon du roman en matière de philosophie morale se trouve ailleurs : dans l'articulation entre le sens du possible et la question la plus essentielle, « comment dois-je vivre ? ». Le sens du possible est avant tout l'expression voire la racine du problème de la vie juste et non sa solution. Si la question de la vie juste se pose de manière aussi radicale, cela tient à ce qu'Ulrich pense qu'il pourrait tout aussi bien vivre de telle manière que de telle autre. Il est vrai que, « localement », à propos de tel ou tel aspect de l'existence, le sens du possible est une capacité critique qui permet par exemple de remettre en cause des attachements douteux : l'attachement excessif à la patrie ou l'attachement à un ordre social qui ne serait pas particulièrement justifié. Mais, dans la situation d'Ulrich, le sens du possible est avant tout un problème puisque tout semble être soumis à cette pensée : tout pourrait tout aussi bien être autre. Il est même problématique conceptuellement, comme le montrent les remarques de Wittgenstein sur celui qui ne voit pas ou ne voit plus le problème de la vie. Contrairement à ce que croit Ulrich, un tel homme n'a pas particulièrement de raison de vivre comme il le fait.

La leçon du roman en matière de philosophie morale est alors la suivante. D'ordinaire, on prend la question « comment dois-je vivre ? » de manière abstraite, c'est-à-dire hors de tout contexte. Or ce que montre le roman, c'est qu'elle ne se pose et n'a de sens que dans un contexte particulier, celui où un individu en vient à penser qu'il pourrait tout aussi bien mener telle vie que telle autre. Mais comment un individu peut-il en venir à penser cela ? Le roman montre que cela suppose un détachement de sa part à l'égard de son pays, de sa société, de son métier, de sa famille. Ce faisant, il montre aussi la raison pour laquelle il est impossible de répondre à cette question : quand on ne se sent plus attaché à rien, qu'on est détaché de tout, il n'y a plus de raison particulière de choisir telle ou telle vie. Autrement dit, c'est parce qu'on appartient à un pays, une société, qu'on a un métier, etc., qu'il y a des raisons permettant de se décider pour telle ou telle vie. Cela ne signifie pas que le pays, la société ou la profession fournissent ces raisons : ce peut être le fait d'appartenir à telle ou telle société qui donne des raisons de la critiquer. Cela signifie qu'il n'y a de raisons que pour un être qui n'est pas indifférent à tout, que pour un être engagé dans une vie en contexte.

C'est pour cela qu'Ulrich est dans une situation inextricable. On pourrait résumer le roman ainsi : « Ulrich prend congé de la vie pour trouver la vie qu'il doit mener ». Le problème, c'est que prendre congé de la vie, c'est se priver de ce qui permet de se décider : on choisit de

mener telle vie plutôt que telle autre dans un contexte et non en prenant congé de tout contexte. Par conséquent, le roman nous permet de comprendre ce qui pousse à poser une telle question, mais aussi en quoi il n'est pas possible d'y répondre tant qu'on a pris congé de la vie. On notera qu'Ulrich trouve un sens à sa vie à partir du moment où Agathe arrive chez lui, ce qui signifie pour Ulrich que le congé qu'il avait pris de sa vie prend fin. En ce sens, en tenant à la généralité abstraite de la question « comment dois-je vivre ? », le philosophe a pris congé de la vie, demande de prendre congé de l'appartenance à une société, une profession, une famille, pour y répondre. Mais ce faisant, il ôte le milieu dans lequel une réponse est possible.

C'est pour cette raison que nous avons cherché à contextualiser aussi les solutions imaginées par Ulrich ou expérimentées par lui en les rapportant à la situation décrite par le roman. La volonté de créer un Secrétariat de l'Âme et de la Précision a un sens en rapport avec la situation culturelle de l'Empire austro-hongrois. Cela ne signifie pas qu'on ne peut rien en tirer pour toute autre situation, mais que ce secrétariat est une réponse à un type de situation culturelle problématique dans laquelle il ne semble possible ni d'aller de l'avant ni revenir en arrière. C'est là un problème que Wittgenstein avait ressenti et identifié comme tel, celui de la civilisation moderne, et la comparaison entre ses remarques et celles de Musil font apparaître notamment le rôle essentiel de Spengler.

De la même manière, s'engager dans la voie mystique n'est pas une réponse dans l'absolu à la question « comment dois-je vivre ? », mais la solution qui se dessine progressivement pour Ulrich et Agathe à partir du moment où ils tombent amoureux l'un de l'autre. On notera que cet amour « devient » une solution ; autrement dit, que la voie dans laquelle Ulrich et Agathe s'engagent n'est pas décidée, mais une voie dans laquelle ils sont engagés de fait et qu'ils décident de suivre. En même temps, ce n'est pas seulement leur solution. Dans leur amour mystique mais interdit, apparaît quelque chose d'essentiel pour la philosophie morale : la solution au problème de la vie juste passe par une réflexion sur ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, notamment ce qui est interdit. Or, de même que « devoir » dans « comment dois-je vivre ? » ne doit pas être pris abstraitement, indépendamment de toute vie, « possible » et « impossible » ne doivent pas être pris abstraitement, indépendamment de la manière dont les hommes vivent de fait. C'est pour cette raison que nous avons cherché dans l'anthropologie et la sociologie les moyens de penser la question des possibilités de vie humaine. C'est en rapport avec ce que ces disciplines disent des vies humaines que l'on peut penser l'articulation de « la vie qu'on *doit* mener » et « les *possibilités* de vie humaine ». Cela ne signifie pas que c'est à l'anthropologie ou la sociologie de nous dire comment on doit vivre, mais c'est dans leur description des vies humaines qu'on trouvera de quoi distinguer des possibilités de vie humaine. À partir de là, il nous a été possible de prolonger

L'examen de ce mysticisme avec celui que l'on trouve chez Wittgenstein et qui gagnerait à être étudié sous cet angle sociologique : là où on peut être tenté de voir une posture mystérieuse, on trouve en réalité une pratique très bien cernée en sociologie de la religion. De manière générale, on constatera que, s'il y a une parenté entre Musil et Wittgenstein, c'est toujours sur des points essentiels : la position du problème de la vie juste, l'approche anthropologique des possibilités de vie humaine, le mysticisme.

Le point de départ de notre troisième partie réside dans le fait que Musil décrit les différentes solutions possibles à la question de la vie juste sous la forme d'utopies qu'il pense comme des expérimentations d'un genre particulier. Cette troisième partie est donc à la jonction de la première et de la deuxième partie, du moins au premier abord, dans la mesure où, comme nous l'avons montré à la suite de Wittgenstein, développer une utopie, ce n'est pas effectuer une expérimentation d'une manière particulière, mais déterminer la signification d'une expression comme « vie motivée » ou « vie exacte ». On a pu alors comparer à ces utopies ainsi redéfinies la propre pratique de Wittgenstein : la construction de concepts fictifs. Il y a bien évidemment une différence de fonction entre l'utopie et le concept fictif, mais aussi une racine commune, à savoir la modification fictive de la vie et de ses conditions dans toutes leurs formes.

Pour pouvoir juger de l'utopie en tant que réponse au problème de la vie juste, individuelle ou collective, il est essentiel de comprendre la nature du raisonnement qui permet de développer une utopie. Plus précisément, saisir la nature de ce raisonnement permet de comprendre en quoi une utopie est le développement d'une possibilité. Définir l'utopie comme une expérimentation implique de se prononcer sur ce qui se passerait si l'on faisait telle ou telle modification, et se prête donc à la contestation au nom de ce qui se produit en réalité. Mais la redéfinir comme le développement d'une supposition ou d'une représentation, en quelque sorte la création du tableau d'un type d'homme et d'un type de vie, fait que la contestation au nom de la réalité n'a plus lieu d'être : il s'agit non pas de savoir ce qui se produirait si l'on effectuait telle ou telle modification, mais simplement de se représenter un type d'homme et un type de vie. Plus précisément, il s'agit de définir un type d'homme et un type de vie.

À partir de là, on peut donc se prononcer sur la nature de la possibilité qu'est l'utopie. Dans le prolongement de ce que l'on a soutenu dans notre première partie, on distinguera ce qui est possible réellement, c'est-à-dire en vertu de la réalité, et ce qui est possible logiquement, au sens de ce qui est concevable logiquement. La manière dont Musil développe ses utopies nous fait dire qu'elles relèvent du deuxième type de possibilité. Développer une utopie, c'est concevoir un type d'homme et un type de vie, développer une possibilité logique, et non juger de la

possibilité de cet homme et de cette vie. Dans cette perspective, on remarquera qu'une utopie, contrairement à la manière dont on la présente d'ordinaire, n'est ni une vague possibilité de l'ordre du souhait, ni l'énoncé de ce qui doit être. En même temps, cela laisse la porte ouverte à l'idée qu'une utopie peut se réaliser : tout dépend de ce que les circonstances permettent. Plus précisément, il est contingent qu'une utopie soit réalisable ou pas.

Le troisième aspect que nous avons mis en évidence dans cette troisième partie est lié à la notion de signification. Nous avons en effet insisté sur le fait qu'en développant ses utopies, Musil développe ce que cela « voudrait dire » ou « signifierait » que de mener tel ou tel type de vie. D'un côté, il nous semble qu'on peut en tirer une conclusion sur la nature du concevable : le critère du concevable est le sens. Autrement dit, est concevable ce qui peut se dire, ce qui ne peut se dire n'est pas concevable. Mais, d'un autre côté, à partir de là, on peut analyser encore davantage la manière dont on détermine la signification d'une expression. C'est là tout l'enjeu des remarques de Musil sur la signification où apparaissent deux idées essentielles que l'on retrouve chez Wittgenstein : la nécessité du contexte et la comparaison des significations possibles d'un terme avec la valence d'un atome. Selon Musil, la signification d'un terme est celle que ce terme prend en contexte, si l'on entend par là aussi bien le contexte propositionnel que les circonstances. Autrement dit, on ne peut parler de « la » signification d'un terme, si ce n'est pour désigner celle qu'il prend dans tel contexte par démarcation avec une autre qu'il prend dans un tel autre contexte. La comparaison avec la valence sert alors à désigner les significations possibles d'un terme, et ce, par démarcation avec un autre usage de cette comparaison, celui de Wittgenstein, où la valence désigne davantage la structure logique d'un terme, ses possibilités de combinaisons avec d'autres termes au sein d'une proposition. Déterminer la signification d'une expression, tel qu'on le fait dans l'utopie, c'est alors non seulement choisir une signification parmi plusieurs possibles mais en plus faire de ce choix une définition. Mais le plus important réside dans cette parenté de Musil et de Wittgenstein dans l'approche de la signification : il s'agit de considérer le fonctionnement réel du langage, c'est-à-dire l'usage des termes.

Si l'on revient un instant sur l'articulation de ces trois parties, on insistera donc sur la différence importante dans l'exercice du sens du possible entre le domaine de la connaissance du réel et celui de la conduite de la vie. Il nous semble qu'autant, dans le domaine de la connaissance, le sens du possible est libérateur (nous libère de la force de l'induction, des succès scientifiques transformés en normes), autant, dans le domaine de la conduite de la vie, il est problématique (au sens où il exprime le problème de la vie juste plus qu'il ne le résout). En même temps, il trouve dans la formulation d'utopies une mise en œuvre adéquate qui permet non seulement de

départager ce qui est logiquement possible et ce qui est réellement possible, mais aussi de penser l'action, la réalisation de ces possibilités conçues par l'homme du possible.

### **De l'« homme sans qualités » à « l'amorphisme humain ».**

À partir de là, nous voudrions prolonger le rapprochement entre Musil et Wittgenstein sur le point suivant : la manière dont l'homme du possible conçoit l'homme.

Dans *Le mythe de l'intériorité*, Jacques Bouveresse opère un rapprochement entre Wittgenstein, Mach et Musil sur la question du « moi ». Son point de départ est la question du solipsisme chez Wittgenstein :

Comme le fait Wittgenstein dans le *Tractatus*, mais dans une perspective philosophique évidemment très différente, Mach avait nié que l'on puisse établir un contraste approprié entre le Moi et le monde : « Le Moi n'est pas délimité de façon nette, la frontière est assez indéterminée et peut être déplacée à volonté ». C'est essentiellement sur cette possibilité qu'est construit *L'Homme sans qualités* de Musil, dans lequel un « monde de qualités sans homme » constitue le corrélat logique de l'« homme sans qualités », mais d'une manière telle que le Moi, « point de rencontre imaginaire de l'impersonnel », également proche et également éloigné de toute espèce de propriété mondaine, peut être dit aussi bien avoir toutes les qualités que n'en avoir aucune.<sup>844</sup>

Ce qui est intéressant dans ce rapprochement, c'est la question de la volonté ou de la décision. En quel sens Mach affirme-t-il que la frontière du Moi est assez indéterminée et peut être déplacée « à volonté » ? Dans le passage dont ce texte est tiré, toute la question est de savoir ce qui rentre dans le Moi et la réponse de Mach se réfère à notre décision : nous avons le droit d'attribuer au Moi par exemple les corps qui l'affectent. Autrement dit, c'est nous qui décidons de ce qui rentre ou pas dans le Moi. Et effectivement, sur ce point, la définition même de « l'Homme sans qualités » est tirée de Mach. Cependant, là encore, l'essentiel ne se trouve pas tant dans l'idée de corrélation logique entre un « monde de qualités sans homme » et « l'homme sans qualités », comme l'affirme Jacques Bouveresse, que dans le rôle de la volonté. Dans le chapitre 39 qui définit le concept d'« homme sans qualités », Musil présente ce rôle ainsi :

---

<sup>844</sup> Jacques BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987, p. 186. La référence à Mach est la suivante : *L'analyse des sensations, op. cit.*, p. 17. Les références à Musil sont respectivement : HSQ I, §39, p. 185 ; HSQ I, §101, p. 597.

Maintenant encore, il ne doutait pas que cette différence entre celui qui possède des expériences et des qualités propres et celui qui leur reste étranger, n'était qu'une différence d'attitude et dans un certain sens une décision de la volonté, la latitude où l'on choisit de vivre entre le personnel et le général.<sup>845</sup>

Le long paragraphe qui suit décrit alors cette latitude entre la vie générale, absolument impersonnelle, et la vie individuelle, personnelle. Nous en tirons cette conclusion, sans doute un peu « massive » : « l'homme sans qualités » que Musil décrit dans son roman n'est pas un sujet mais un agent<sup>846</sup>. Autrement dit, avec « l'homme sans qualités », la question n'est pas celle de la substance et de ses accidents, elle est celle de la latitude entre le personnel et le général dans laquelle un individu choisit de vivre. Dans la mesure où il pense que « tout pourrait aussi bien être autre », y compris lui-même, Ulrich vit dans l'impersonnalité la plus radicale. C'est là le résultat d'une décision qu'il a prise au début du roman : prendre congé de sa vie, c'est-à-dire se détacher de sa patrie, de sa société, de son métier, se désengager de toute activité, de toute participation, qui feraient de lui quelqu'un en particulier. S'il est un « homme sans qualités », ce n'est pas donc parce qu'il serait un individu moderne découvrant à la suite de Mach la vacuité de l'idée de substance, mais parce qu'il sait si peu comment il doit vivre et qu'il aime si peu la vie qui lui est proposée, qu'il se désengage de tout ce qui pourrait lui donner des qualités<sup>847</sup>.

Qu'en est-il alors de Wittgenstein et du solipsisme ? Le commentaire de Jacques Bouveresse à la suite de son rapprochement entre Wittgenstein, Mach et Musil, est intéressant :

---

<sup>845</sup> HSQ I, §39, p. 186.

<sup>846</sup> Nous avons déjà eu l'occasion d'avancer cette idée dans notre deuxième partie, dans le chapitre sur la vie probable. Mais nous pouvons à nouveau souligner le fait que le roman est très souvent lu dans la perspective d'une crise du sujet (voir par exemple le premier chapitre de Laurence DAHAN-GAÏDA, *Musil. Savoir et fiction*, p. 29 sq). En un sens, nous ne le contestons pas si l'on comprend par là en réalité une crise de l'agent. De ce point de vue, le rapprochement le plus intéressant serait à faire avec ce que développe Vincent DESCOMBES dans son dernier livre, *Les embarras du sujet*, op. cit., quand il analyse le cas de Hamlet : « Tout le "problème d'identité" du jeune est qu'il est divisé entre deux possibilités d'être lui-même. Son choix est donc plutôt : Serai-je moi-même en étant le fils de mon père ou serai-je moi-même en étant un intellectuel moderne ? Par conséquent, chacune de ces options peut passer tout autant pour le choix d'être soi que pour le choix de ne pas être soi. Du coup, pour se représenter les deux options qui s'offrent à lui, Hamlet doit se représenter lui-même comme *n'étant encore ni l'un ni l'autre*. Mais justement, ce pas en arrière qui devrait le porter jusqu'à la racine de tous les choix, vers un primordial "choix de soi-même", est un pas de trop. En se dépouillant de toute identité pratique, Hamlet se prive de raisons qu'il pourrait avoir de préférer une possibilité à l'autre. Il a fait un pas de trop en arrière de lui-même. Quoi qu'il choisisse, il ne le choisira pas *pour ses propres raisons*, puisque, étant devenu illimité et indéterminé dans son identité, il n'a plus de raisons de préférer quoi que ce soit. Son choix ne sera pas l'expression de sa personne tant qu'il se maintiendra dans l'indifférence. Pour cesser d'être indifférent, Hamlet doit parvenir à se définir à nouveau » (p. 130). Il nous semble que cela décrit parfaitement Ulrich, sauf pour cette question du choix entre deux possibilités, qui n'est pas la situation d'Ulrich.

<sup>847</sup> Sur l'expression « se désengager », on notera que c'est le terme utilisé par Christiane CHAUVIRE dans le premier chapitre de son livre *L'immanence de l'ego* (Paris, PUF, 2009), pour parler du « sujet » dans le *Tractatus*. Pour notre part, nous comprenons ce terme de manière pratique : se désengager, c'est ne plus participer de la vie, arrêter d'agir.

Cet aspect a une importance fondamentale en ce qui concerne la conception wittgensteinienne de l'éthique dans le *Tractatus*, puisque cette conception repose justement en grande partie sur l'idée que le sujet (authentique) ne devrait se sentir particulièrement concerné par rien de ce qui se passe dans le monde. (Dire que le Moi *est* son monde, c'est dire qu'aucune partie du monde, y compris son propre corps et ses états d'âme, ne lui est en principe plus proche qu'une autre.)<sup>848</sup>

Comment comprendre cela ? Le sujet authentique doit-il découvrir qu'aucune partie du monde, y compris son corps et ses états d'âme, ne lui est en principe plus proche qu'une autre ? En un sens, c'est ce que semble faire Wittgenstein dans le *Tractatus* en 5.631 quand il imagine avoir à écrire un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé* et qu'il affirme que, dans ce cas, aucune partie du champ visuel, y compris ses bras, ne serait plus proche de lui qu'aucune autre. Mais est-ce là une découverte ? En réalité, c'est là l'adoption d'une attitude dans laquelle, effectivement, même le corps de l'individu ne lui apparaît pas plus proche de lui qu'aucune autre chose. De manière plus générale, c'est le résultat d'une attitude, gouvernée par la règle selon laquelle l'individu ne devrait pas se sentir particulièrement concerné par ce qui se produit dans le monde. En ce sens, la conception wittgensteinienne de l'éthique, du moins dans le *Tractatus*, ne repose pas sur la découverte qu'aucune partie du monde, y compris mon corps ou mes états d'âme, n'est plus proche de moi qu'aucune autre. Elle repose, mieux : elle s'exprime dans la règle qui veut que l'individu ne se sente pas concerné par ce qui se produit dans le monde ni même par son corps, de sorte qu'effectivement, dans cette attitude, l'individu est sans qualités propres. À l'origine de cette idée, il y a un individu qui arrête d'agir et considère les choses *sub specie aeternitatis*.

Pour terminer, prolongeons cette réflexion sur « l'homme sans qualités » par l'introduction de ce que Musil appelle le « théorème de l'amorphisme humain », dans l'essai intitulé « L'Allemand comme symptôme »<sup>849</sup>. Ce théorème est lié très précisément au concept d'« homme sans qualités » puisque l'idée est formulée entre autres de la manière suivante :

Si nous essayons d'abstraire de nous-mêmes ce qui n'est que convention inhérente à l'époque, il reste quelque chose de tout à fait amorphe ; car même ce que nous avons de plus personnel se rattache, sous forme de déviation, au système du monde environnant. L'homme n'existe que dans des formes qui lui sont fournies du dehors. Dire qu'il « se dégrossit au contact du monde » est une métaphore beaucoup trop faible ; on devrait dire qu'il épouse étroitement sa cavité. C'est

---

<sup>848</sup> Jacques BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 186.

<sup>849</sup> Sur ce thème, les chapitres IV et X du livre de Florence Vatan, *Robert Musil et la question anthropologique*, op. cit., sont très éclairantes, notamment sur les implications politiques de cet amorphisme.



l'organisation sociale qui donne à l'individu sa forme d'expression, et ce n'est qu'à travers l'expression que l'on devient homme.<sup>850</sup>

Précisons tout d'abord que cette idée n'est pas à proprement parler un théorème, mais ce que Musil présente comme une « représentation auxiliaire »<sup>851</sup>, c'est-à-dire une construction qui a pour fonction de nous faire évaluer plus justement les phénomènes culturels. L'idée est la suivante : considéré indépendamment de toute forme de vie, l'homme est amorphe, il n'existe et ne devient homme que dans des formes sociales et culturelles qui lui sont fournies du dehors. Il y a une parenté évidente avec le concept de forme de vie qu'on trouve chez Wittgenstein, bien que ce dernier en soit venu à insister de plus en plus sur les réactions naturelles de l'individu, réactions qui relèvent de la vie<sup>852</sup>. Ce qui caractérise ces formes, en effet, c'est qu'elles sont reçues par l'individu, qu'elles sont publiques, partagées, mais aussi qu'elles ne sont pas dans un rapport causal avec l'individu, mais dans un rapport d'expression.

Dans cette perspective, un « homme sans qualités » est un individu qui cesse d'agir, qui ne participe plus de la forme de vie pourtant indispensable à son expression<sup>853</sup>, à ce qu'il est. Il ne lui reste alors qu'à emprunter la voie mystique, qui est à la fois une forme de vie tout à fait particulière et ce qui permet de se dégager de toute action et de toute expression au sein et grâce à une forme de vie.

---

<sup>850</sup> E, « L'Allemand comme symptôme », p. 349.

<sup>851</sup> *Id.*, p. 346.

<sup>852</sup> Sur ce point, voir Sandra LAUGIER, *Les sens de l'usage*, *op. cit.*, le chapitre III dans son ensemble, mais surtout p. 234 *sq.*

<sup>853</sup> En ce sens, le mysticisme n'est-il pas le choix de l'inexpressivité ? Ce serait alors une autre manière d'aborder ce que Sandra Laugier a thématiqué dans livre intitulé *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010.



## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres de Musil et de Wittgenstein :

MUSIL, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, bd I et II, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2007.

- *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1980.
- *Gesammelte Werke in 8 Bänden*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978-1981.
- *L'Homme sans qualités* (2 vol.), tr. P. Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1956.
- *Les Journaux* (2 vol.), tr. P. Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1981.
- *Les Essais*, Paris, tr. P. Jaccottet, Le Seuil, 1984.
- *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, tr. M.-F. Demet, Paris, PUF, 1985.
- *Lettres*, Paris, tr. P. Jaccottet, Le Seuil, 1987.
- *Proses éparses*, tr. P. Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

- Ludwig, *Carnets 1914-1916*, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- *Tractatus logico-philosophicus*, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1991.
- *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, tr. C. Chauviré et alii, Paris, PUF, 1997.
- *Cours de Cambridge 1930-1932*, tr. É. Rigal, Mauvezin, TER, 1988.
- *Cours de Cambridge 1932-1935*, tr. É. Rigal, Mauvezin, TER, 1992.
- *Remarques philosophiques*, tr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.
- *Grammaire philosophique*, tr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
- *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, tr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996.
- *Leçons et conversations*, tr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1992.
- *Remarques mêlées*, J.-P. Cometti, Paris, Flammarion, 2002.
- *Leçons sur la liberté de la volonté*, tr. A. Soulez, Paris, PUF, 1998.
- *Recherches philosophiques*, tr. F. Dastur et alii, Paris, Gallimard, 2004.

- *Fiches*, tr. J.-P. Cometti, Paris, Gallimard, 2008.
- *Cours sur les fondements des mathématiques*, tr. É. Rigal, Mauvezin, TER, 1995.
- *Remarques sur les fondements des mathématiques*, tr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.
- *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, tr. G. Granel, t. I, Mauvezin, TER, 1989.
- *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, tr. G. Granel, t. II, Mauvezin, TER, 1994.
- *Études préparatoires à la 2<sup>e</sup> partie des « Recherches philosophiques ». Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, tr. G. Granel, t. I, Mauvezin, TER, 1985.
- *Philosophica III*, tr. J.-P. Cometti *et alii*, Mauvezin, TER, 2001.

### Autres références :

- ADLER, Alfred, *Über den Nervösen Charakter*, Wiesbaden, J. F. Bergman, 1912.
- *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch, 1920.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Philosophical Papers*, tome II, Oxford, Blackwell, 1981.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1999.
- *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.
- BONNET, Christian et WAGNER, Pierre, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929-1936*, Paris, Gallimard, 2006.
- BOLTZMANN, Ludwig, *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, tr. angl. P. Foulkes, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1974.
- *Vorlesungen über gasstheorie*, 2 bände, Leipzig, J. A. Barth, 1896-1898.
  - *Leçons sur la théorie des gaz*, tr. Gallotti, Paris, Jacques Gabay, 1987.
- BUBER, Martin, *Ekstatische Konfessionen*, Jena, Eugen Diederichs, 1909.
- COURNOT, Augustin, *L'exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Bernard BRU (éd.), tome I des *Œuvres complètes*, Vrin, Paris, 1984.
- D'ALEMBERT, Jean Le Rond, *Discours préliminaire*, Paris, Flammarion, 1986.
- DEWEY, John, *The Later Works, 1925-1953*, vol. II (1925-1927), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984.
- *The Later Works, 1925-1953*, vol. XIII (1938-1939), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988.
  - *Le public et ses problèmes*, tr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2010.
  - *La formation des valeurs*, tr. A. Bidet *et alii*, Paris, La Découverte, 2011.

- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, « collection Tel », 1966.
- *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- EMERSON, Ralph, Waldo, *Essays and Lectures*, New York, Literary Classics of the United States, 1983.
- FRAZER, James Georges, *Tabou et les périls de l'âme*, dans *Le Rameau d'Or*, tr. Henri Peyre, Paris, Robert Laffont, 1981.
- FREGE, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Wilhem Koebner, 1884.
- *Les fondements de l'arithmétique*, tr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1969.
- HELMHOLTZ, Heinrich, *Über die Erhaltung der Kraft, Eine physikalische Abhandlung*, Berlin, G. Reimer, 1847.
- HERTZ, Heinrich, *Gesammelte Werke*, bd. III, *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1894.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, tome I, tr. H. Élie et alii, Paris, PUF, 1994.
- *Recherches logiques*, tome II/1<sup>ère</sup> partie, tr. H. Élie et alii, Paris, PUF, 1969.
- JAMES, William, *Principles of Psychology*, vol. II, New York, Henri Holt and Compagny, 1890.
- *The Varieties of religious Experience : A Study of human Nature*, New York and London, Longmans, Greens & Co, 1902.
- KANT, Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, tr. S. Piobetta, Paris, GF, 1990.
- *Critique de la raison pure*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2008.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- LEVY-BRUHL, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1910.
- Lucien, *Carnets*, Paris, PUF, 1998.
- MACH, Ernst, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883.
- *La mécanique. Exposé historique et critique de son développement*, tr. É. Bertrand, Paris, Jacques Gabay, 1987.
- *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1896.
- *Die Prinzipien der Wärmelehre*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1896.
- *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, Johann, Ambrosius Barth, 1905.
- *La connaissance et l'erreur*, tr. M. Dufour, Paris, Flammarion, 1908.
- *L'analyse des sensations*, tr. fr. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996.
- NEEDHAM, Rodney, *Belief, language and experience*, Oxford, Blackwell, 1972.

- NEURATH, Otto, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, R. HALLER et H. RUTTE (éds.), Vienne, Hölder-Pichler-Tempski, 1981, 2 vol.
- *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*, München, Georg D. W. Callwey, 1919.
  - *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973.
  - « Utopia as a social engineer's construction », dans *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*, München, Georg D. W. Callwey, 1919, p. 228-231, et dans *Empiricism and sociology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 150-155.
  - « L'encyclopédie comme "modèle" », *Revue de synthèse*, tr. Robert Bouvier, Paris, t. XII, n°2, oct. 1936, p. 187-201 ; reproduit dans Christian BONNET et Pierre WAGNER, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929-1936*, Paris, Gallimard, 2006, p. 581-600.
- NEURATH, Otto, CARNAP Rudolf, MORRIS, Charles (éds.), *International Encyclopaedia of Unified Science*, 4, vol. II, Chicago, The University of Chicago Press, 1939.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997.
- *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967.
  - *Le cas Wagner*, Paris, Gallimard, 1974.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, C. Hartshorne et P. Weiss (éds.), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935.
- *Écrits sur le signe*, tr. G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978.
  - *Le raisonnement et la logique des choses*, tr. C. Chauviré et alii, Paris, Cerf, 1995.
  - *Œuvres complètes*, tome II, tr. C. Tiercelin et alii, Paris, Cerf, 2003.
- POPPER-LYNKEUS, Josef, *Allgemeine Nährpflicht als lösung der sozialen frage*, Dresde, Carl Reissner, 1912.
- QUETELET, Adolphe, *Sur l'homme et le développement de ses facultés. Essai de physique sociale*, Paris, Bachelier, 1835.
- RATHENAU, Walter, *Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele*, dans *Walter-Rathenau-Gesamtausgabe*, band II : *Hauptwerke und Gespräche*, E. Schulin (hrsg), München, Müller, 1977, p. 105-295.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III. »
- SIGWART, Christoph, *Logik*, vol. I : *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, 1873.
- SPENGLER, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, tr. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1976.

- STUMPF, Carl, *Selbstdarstellung*, in : *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, SCHMIDT et RAYMUND (éds.), Leipzig, Meiner, 1924, p. 205-265.
- TESNIERE, Lucien, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1988.
- TIMERDING, Hans Emil, *Die Analyse des Zufalls*, Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1915.
- WAISMANN, Friedrich, *Philosophical Papers*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1977.
- *Questions d'éthiques. Volonté et motif*, tr. C. Bonnet, Paris, PUF, 2000.
- WEBER, Max, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006.

### Littérature critique :

- ARMATTE, Michel, « La théorie des erreurs (1750-1820) : enjeux, problématiques, résultats », dans BARBIN, Évelyne et LAMARCHE, Jean-Pierre (éds.), *Histoire de probabilités et de statistiques*, Paris, Ellipses, 2004, p. 141-160.
- BARBEROUSSE, Anouk, *La physique face à la probabilité*, Paris, Vrin, 2000.
- BARBIN, Évelyne et LAMARCHE (éds.), *Histoire de probabilités et de statistiques*, Paris, Ellipses, 2004.
- BARDOUT, Jean-Christophe, et JULLIEN, Vincent (éds.), *Les mondes possibles*, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, 2006, 42.
- BAUER, Robert, « Quelques ancêtres d'Ulrich et d'Arnheim. Aux origines du débat littérature autrichienne et/ou littérature allemande », dans les actes du colloque intitulé *Littérature dans le contexte de Robert Musil* (1996 ; Strasbourg), Marie-Louise ROTH et Pierre BEHAR (éds.), *Musiliana*, 1999, 6, p. 49-62.
- BAUMGARTEN, E., « Mitteilunge und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche », *Jahrbuch für Amerikastudien*, 1956, 1, p. 93-152.
- BAUR, Uwe, et GOLTSCHNIGG, Dietmar (éds.), *Vom "Törless" zum "Mann ohne Eigenschaften"* (Grazer Musil-Symposion, 1972), *Musil-Studien*, 1973, 4, München, Wilhelm Fink Verlag, 1973.
- BENOIST, Jocelyn, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009.
- BONACCHI, Silvia : « Robert Musils Berliner Studienjahre », dans les actes du colloque pour les 125 de la naissance de Musil, intitulé *Robert Musils Drang nach Berlin*, A. DAIGGER et P. HENNINGER (éds.), *Musiliana*, 2008, 14, p. 37-83.
- BÖSCHENSTEIN, Bernhard et ROTH, Marie-Louise (éds.), *Hommage à Musil*, (Musiliana 1 : Genfer Kolloquium zum 50. Todestag von Robert Musil), Bern, Peter Lang, 1995.

- BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973.
- *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987.
  - *La force de la règle*, Paris, Minuit, 1987.
  - *Herméneutique et linguistique*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 1991.
  - *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de L'éclat, 1993.
  - *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 1999.
  - *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.
  - *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001.
  - *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003.
  - *La connaissance de l'écrivain*, Marseille, Agone, 2008.
  - « La science sourit dans sa barbe... », *L'Arc*, 1978, 74, p. 8-31, reproduit dans *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001.
  - « Nichts geschieht mit Grund : Das 'Prinzip des unzureichenden Grundes' », dans BÖSCHENSTEIN, Bernhard et ROTH, Marie-Louise (éds.), *Hommage à Musil*, (Musiliana 1 : Genfer Kolloquium zum 50. Todestag von Robert Musil), Bern, Peter Lang, 1995, p. 63-85.
  - « Robert Musil et le problème du déterminisme historique », *Austriaca*, 41/1995, p. 73-94.
- BRAUNGART Wolfgang et KAUFMANN, Kai (éds.), *Essayismus um 1900*, Winter, Heidelberg, 2006.
- BROKOPH-MAUCH, Gudrun (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie* (Orpheus 6 : Beiträge sur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992.
- BROWN, James Robert, *Laboratory of the Mind : Thought Experiments in the Natural Sciences*, London, Routledge, 1991, rééd. 2011.
- CHAUVIER, Stéphane, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010.
- « Les possibles sans les mondes », *Les mondes possibles*, BARDOUT Jean-Christophe et JULLIEN Vincent (éds.), Cahiers de philosophie de l'université de Caen, 2006, 42, p. 147-165.
- CHAUVIRE, Christiane, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989.
- *Peirce et la signification*, Paris, PUF, 1995.
  - *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.
  - *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004.
  - *L'immanence de l'ego*, Paris, PUF, 2009.



- *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009.
  - « Wittgenstein, les sciences et l'épistémologie aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/2, n°46, p. 157-179.
- CHAUVIRE Christiane, LAUGIER, Sandra (éds.), *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006.
- COHEN, Martin, *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Oxford, Blackwell, 2005.
- COHNITZ, Daniel, *Gedankenexperimente in der Philosophie*, Paderborn, Mentis, 2006.
- COMETTI, Jean-Pierre, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985.
- *L'homme exact. Essai sur Robert Musil*, Paris, Seuil, 1997.
  - *La maison de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998.
  - *Musil philosophe. L'utopie de l'essayisme*, Paris, Seuil, 2001.
  - « Temps et narration. "Am Land kommen die Götter noch zu den Menschen" », *Festschrift Ernst Schönwiese*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum*, 1984, 1 et 2.
  - « Pensées vivantes et formes de vie », dans les actes du colloque *Robert Musil* (Royaumont ; 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 146-165.
  - « Robert Musil et le roman », dans « Les philosophes lecteurs », *Fabula*, LHT (Littérature, histoire, théorie), février 2006, n°1, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/Cometti.html>
- COMETTI, Jean-Pierre, et MULLIGAN, Kevin, (éds.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil : histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001.
- COMETTI, Jean-Pierre (éd.), *Robert Musil*, (Actes du colloque de Royaumont, 1985), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986.
- CONANT, James, « Wittgenstein on Meaning and Use », *Philosophical Investigations*, 21/3, 1998, p. 222-250.
- CORINO, Karl, *Robert Musil. Eine Biographie*, Reinbek bei Hambourg, Rowohlt, 2005.
- DAHAN-GAIDA, Laurence, *Musil. Savoir et fiction*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1994.
- DAIGGER, Annette, et HENNINGER, Peter (éds.), *Robert Musils Drang nach Berlin*, Actes du colloque pour les 125 de la naissance de Musil, *Musiliana*, 2008, 14.
- DE LARA, Philippe, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005.
- DESCOMBES, Vincent, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987.
- *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

- *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.
- « Grandeur de l'homme moyen », *Critique*, Août-Septembre 1994, tome L., n°567-568, p. 661-677 ; reproduit dans la troisième partie du livre de Sandra LAUGIER, *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006.
- DINKLAGE Karl, (éd.), *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung*, Reinbek bei Hambourg, Rowohlt, 1960.
- DJIGO, Sophie, « L'Homme sans qualités et le 10<sup>e</sup> caractère : Musil lecteur d'Emerson », *Revue Française d'Études Américaines*, n°122, 2009, p. 94-105.
- « Musil et Emerson : les mots que nous citons », *Archives de philosophie*, Cahiers 73-3, automne 2010, p. 527-544.
- « Free Spirits : Idealism and Perfectionism », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2010, II, 2, p. 160-172.
- DRESTSKE, Fred, « Laws of nature », *Philosophy of Science*, vol. 44, n°2 (juin 1977), p. 248-268.
- FREISE, Wolfgang, « Ansätze einer Hegel-Satire in Musils 'Mann ohne Eigenschaften' », *Festschrift Ernst Schönmiese*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum*, 1984, cahiers 1 et 2, p. 181-200.
- FROMMKE, Peter, « Die Grammatik der Hypothese. Zur Wissenschaftstheorie des mittleren Wittgenstein », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 26, H. 3 (Jul.-Sept. 1972), p. 426-438.
- GANDON, Sébastien, *Logique et langage. Étude sur le premier Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2002.
- GARGANI, Aldo, « Musil, Wittgenstein et l'esprit de la modernité », *Sud*, hors-série 1982 consacré à Robert Musil, p. 32-47.
- « Wittgenstein's "Perspicuous Representation" and Musil's "Illuminations" », *Robert Musil und die kulturellen Tendenzen seiner Zeit* (Klagenfurt ; 1982), Josef STRUTZ (éd.), *Musil-Studien*, 1983, 11, p. 110-119.
- GAUVRY, Charlotte, *Contexte, environnement et arrière-plan chez Heidegger et Wittgenstein*, 474 p., Thèse : philosophie : Paris, 2012.
- GEBAUER Gunther *et al.*, *Wien-Kundmannsgasse 19, Bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1982.
- GÖDICKE, Stéphane, *Désordres et transgressions chez Robert Musil*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006.
- GÖRNER R. et LARGE D. (Hrsg), *Ecce Opus. Nietzsche Revisionen im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- GRIESECKE, Birgit, *Werkstätten des Möglichen 1930-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008.

- « Essayismus als versuchendes Schreiben. Musil, Emerson und Wittgenstein », *Essayismus um 1900*, BRAUNGART, Wolfgang et KAUFMANN, Kai (éds.), Winter, Heidelberg, 2006, p. 157-175.
- GRIESECKE, Birgit et KOGGE, Werner, « Was ist eigentlich ein Gedankenexperiment ? Mach, Wittgenstein und der neue Experimentalismus », *Literarische Experimentalkulturen*, KRAUSE Marcus et PETHES Nicolas (éds.), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005, p. 41-72.
- HACKING, Ian, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge UP, 2010 (14<sup>e</sup> édition).
- HALLER, Rudolf, et BRANDL, Johannes (éds.), *Wittgenstein, eine Neubewertung* (Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums I), Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990.
- HEXNER, Ervin, « Musils Interessenkreis », *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung*, Karl DINKLAGE (éd.), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1960, p. 143-144 ; reproduit dans le Cahier de l'Herne *Robert Musil*, Marie-Louise ROTH et Roberto OLMÍ (éds.), Paris, Éditions de l'Herne, 1981, p. 264-265.
- HEYDEBRAND, Renate von, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, Aschendorff, Münster, 1966.
- HÖNIG, Christoph, « Musils Pläne für einen satirisch-utopischen Experimentalroman : 'Land über dem Südpol' oder 'Der Stern Ed' », dans les actes du colloque *Vom "Törless" zum "Mann ohne Eigenschaften"* (Grazer Musil-Symposion ; 1972), Uwe BAUR et Dietmar GOLTSCHNIGG (éds.), *Musil-Studien*, 1973, 4, München, Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 293-324
- HOROWITZ Tamara et MASSEY Gerald (éds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1990.
- HÜSCH, Sebastian, *Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine vergleichende Studie zu Sören Kierkegaards Entweder – Oder und Robert Musils Mann ohne Eigenschaften*, Stuttgart, *Ibidem*-Verlag, 2004.
- Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Festschrift Ernst Schönwiese, Musil-Forum*, 1984, cahiers 1 et 2.
- JAKOB, Michael, « "Möglichkeitssinn" und Philosophie der Möglichkeit », in Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie* (Orpheus 6 : Beiträge sur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 13-24.
- JANIK, Allan, *Assembling Reminders*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006.
- JANIK, Allan, et TOULMIN, Stephen, tr. J. Bernard, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978.

- JOHNSTON, William M., *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale (1848-1938)*, tr. P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 1985.
- KAMPITS, Peter, « Musil und Wittgenstein », dans Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie*, (Orpheus 6 : Beiträge sur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 153-160.
- KARSENTI, Bruno, « Présentation », dans Lucien LEVY-BRUHL, Lucien, *Carnets*, Paris, PUF, 1998.
- KHÜNE, Ulrich, *Die Methode des Gedankenexperiments*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.
- KIENZLER, Wolfgang, « Wittgenstein über "Gedankenexperimente" », *Wittgenstein-Studien*, 2010, n°1, p. 39-69.
- LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001  
 – *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006.  
 – *Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.  
 – *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010.
- LEITNER, Bernhard, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, London, Academy Editions, 1995.
- LONGUET-MARX, Anne, « Les qualités sans homme », *Festschrift Ernst Schönwiese*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum*, 1984, cahiers 1 et 2, p. 132-137.
- LUSERKE, Matthias, *Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchung zum Werk Robert Musils*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1987.
- MCGUINNESS, Brian, *Wittgenstein. 1. Les années de jeunesse. 1889-1921*, tr. Y. Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991.
- MENGER, Pierre-Michel, *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain*, Paris, Seuil/Gallimard, collection « Hautes études », 2009.
- MENGES, Martin, « Irritation und Attraktion. Überlegungen zur sprachlichen Gestaltung im 4. Kapitel des 'Mann ohne Eigenschaften' », *Festschrift Ernst Schönwiese*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum*, 1984, cahiers 1 et 2, p. 142-147.
- MIDGLEY, David, « Experiments of a free spirit : Musil's Explorations of Creative Morality in *Der Mann ohne Eigenschaften* », *Ecce Opus. Nietzsche Revisionen im 20. Jahrhundert*, Rüdiger GÖRNER et Duncan LARGE (éds.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 111-124.
- MISSELHORN, Catrin, « Naturalismus zwischen Empirismus und Idealismus Robert Musils philosophische Lehrjahre in Berlin », dans les actes du colloque pour les 125 de la naissance de Musil, intitulé *Robert Musils Drang nach Berlin*, A. DAIGGER et P. HENNINGER (éds.), *Musiliana*, 2008, 14, p. 85-106.
- MONK, Ray, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, tr. A. Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 1993.

- MONTI, Claudia, « Die Mach-Rezeption bei Hermann Bahr und Robert Musil », *Festschrift Ernst Schönwiese*, Internationale Robert Musil Gesellschaft (éd.), *Musil-Forum*, 1984, cahiers 1 et 2, p. 201-213.
- MOSER, Walter, « R. Musil et la mort de "l'homme libéral" », *Robert Musil*, (Actes du colloque de Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 172-197.
- NARBOUX Jean-Philippe, « L'intentionnalité : un parcours fléché », *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Sandra LAUGIER et Christiane CHAUVIRE (éds.), Paris, Vrin, 2006, p. 189-206.
- « Ressemblances de famille, caractères, critères », dans Sandra LAUGIER, *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001, p. 69-95.
- NEMETH, Elisabeth, « Entre Empirie et Utopie. Pour un retour à l'objet des sciences sociales », dans *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997, A. SOULEZ, F. SCHMITZ et J. SEBESTIK (éds.), p. 69-83.
- NIELSEN, Camilla, UEBEL, Thomas, « Otto Neurath et Gustav Landauer : Deux utopistes au sein d'une révolution manquée », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997, A. SOULEZ, F. SCHMITZ et J. SEBESTIK (éds.), p. 85-118.
- NORDMANN, Alfred, *Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.
- NYIRI, Kristóf, « Zwei geistige Leitsterne : Musil und Wittgenstein », *Literatur und Kritik*, April 1977, vol. 12, p. 167-179.
- NYIRI, Kristóf, « Musil und Wittgenstein : Ihr Bild vom Menschen », *Conceptus*, 1977, vol. 11, p. 306-314.
- PACHET, Pierre, « Le rêve d'un sommeil sans rêves », *Robert Musil*, (Actes du colloque de Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 166-171.
- PIEPER, Hans-Joachim, « Möglichkeitssinn und Essayismus Musils Programm einer philosophischen Dichtung vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption », dans B. GRIESECKE, *Werkstätten des Möglichen 1930-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, p. 137-149.
- POISSON Céline (éd.), *Penser, dessiner, construire. Wittgenstein et l'architecture*, Paris, L'éclat, 2007.
- RAÏD, Layla, « Signification et jeu de langage », dans Sandra LAUGIER, *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001, p. 21-42.

- « Les probabilités ont-elles un objet ? La conception logique des probabilités selon le *Tractatus* », dans Christiane CHAUVIRE, *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009, p. 171-184.
- ROSAT Jean-Jacques, « Schlick, Waismann, Wittgenstein et la grammaire des lois de la nature », *Les études philosophiques*, 2001/3, n°58, p. 317-333.
- ROTH Marie-Louise et BEHAR Pierre (éds.), *Littérature dans le contexte de Robert Musil* (1996 ; Strasbourg), *Musiliana*, 1999, bd 6.
- ROUGEMONT (DE), Denis, *Les mythes de l'amour*, Paris, Gallimard, 1961.
- SCHÖNE, Albrecht, « Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musils », *Euphorion*, n°55, 1961, p. 196-220, reproduit et traduit dans le volume de la revue *L'Arc* consacré à Robert Musil, « L'emploi du subjonctif chez Robert Musil », n°74, 1978, p. 41-62.
- SCHORSKE, Carl E., *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, tr. Y. Thoraval, Paris, Seuil, 1983.
- SEBESTIK, Jan, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992.
- « “Préhistoire” du Cercle de Vienne », dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, A. SOULEZ (éd.), Paris, PUF, 1985, p. 99-102.
- « Le Cercle de Vienne et ses sources autrichiennes », dans *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Textes réunis et présentés par J. SEBESTIK et A. SOULEZ, Paris, L'Harmattan, 1986, p 21-41.
- « The Archaeology of the Tractatus: Bolzano and Wittgenstein », dans R. HALLER et J. BRANDL (éds.), *Wittgenstein, eine Neubewertung* (Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums I), Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 112-118.
- « Raison analytique et pensée globale : Otto Neurath », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997, A. SOULEZ, F. SCHMITZ et J. SEBESTIK (éds.), p. 35-67.
- SEBESTIK, Jan, et SOULEZ, Antonia (éds.), *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- SEVRANCKX, Anne, « Robert Musil : Essayismus als Lebensprogramm », dans Gudrun BROKOPH-MAUCH (éd.), *Robert Musil. Essayismus und Ironie*, (Orpheus 6 : Beiträge sur deutschen und vergleichenden Literaturwissenschaft), Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 25-36.
- SHIN Jiyoung, *Der « bewusste Utopismus » im Mann ohne Eigenschaften von Robert Musil*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008.
- SORENSEN, Roy, *Thoughts Experiments*, Oxford, Oxford UP, 1992.
- SOULEZ, Antonia (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

- *Leçons sur la liberté de la volonté*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2002.
- SOULEZ, Antonia, «La construction des utopies comme tâche de l'ingénieur social selon O. Neurath », *Les philosophes et la guerre de 14*, Ph. SOULEZ (éd.), Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p. 237-250.
- « Comprendre, est-ce tout pardonner ? Otto Neurath et la *République* de Platon en 1944-45 », *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997, p. 147-165.
- SOULEZ Antonia, SCHMITZ, François, SEBESTIK, Jan (éds.), *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, Cahiers de philosophie du langage, 2/1997.
- SOULEZ, Philippe (éd.), *Les philosophes et la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1988.
- SPADOLA, Joseph, *La pensée contextuelle*, 363 p., Thèse : philosophie : Paris : 2010.
- STOCKINGER, PETER, « Le statut du savoir et la constitution d'une nouvelle forme de connaissance dans *L'Homme sans qualités* », *Robert Musil*, (Actes du colloque de Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 199-213.
- STRUTZ, Josef (éd.), *Robert Musil und die kulturellen Tendenzen seiner Zeit, Musil-Studien*, 1983, 11.
- THOMÄ, Diether, « “Das gesprochene Wort verliert seinen Eigensinn” Die Spuren der Sprach- und Lebensphilosophie Ralph Waldo Emersons im Werk Robert Musils », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und geistes-geschichte*, 3/2006, p. 456-485.
- VATAN, Florence, *Robert Musil et la question anthropologique*, Paris, PUF, 2000.
- « De la bêtise », dans le numéro de la revue *Europe* consacré Robert Musil et Hermann Broch, n°741-742, janvier-février 1991, p. 54-61.
- VENTURELLI, Aldo, « L'invention de l'histoire dans *L'Homme sans qualités* », *Robert Musil*, (Actes du colloque de Royaumont, 1985), Jean-Pierre COMETTI (éd.), Luzarhes, Éditions Royaumont, 1986, p. 214-229.
- WIJDEVELD, Paul, Ludwig Wittgenstein. Architect, Amsterdam, The Pepin Press, 2000.
- WRIGHT, Georg Henrik von, Wittgenstein, tr. É. Rigal, Mauvezin, TER, 1986.





## INDEX

ADLER : 64.

Aménagement : 13, 149–167, 226, 233, 274.

Amour : 11, 28, 100, 135, 136, 149, 150, 157, 164, 165, 175, 183, 193, 194, 210, 211, 217, 251, 269–290, 332, 334, 357, 358, 359, 369, 370, 383–388, 395.

ANSCOMBE : 104.

BERGSON : 265, 342, 343, 345, 356.

BOLTZMANN : 63.

BUBER : 262, 265.

Cause/causalité : 18, 25, 26, 48, 59, 63, 65, 70–73, 77, 82, 85, 89, 95–110, 123, 140–144, 326, 327, 363, 391, 392, 401.

COURNOT : 69, 99.

Culture : 8, 19, 55, 154–159, 163, 186, 215, 218–221, 226, 232–236, 243–249, 254, 255, 258, 263–265, 272, 273, 286, 336, 337, 395.

D’ALEMBERT : 246, 247.

DEWEY : 173, 175, 176, 177, 268.

DUMONT : 230, 259, 260, 261, 262, 264, 266.

EMERSON : 15, 20, 28, 169, 173, 174, 175, 178, 179, 198, 222, 266, 272.

Essai/essayisme : 16, 17, 20–24, 27–34, 37, 43, 118, 122, 169–174, 178–182, 184, 187, 188, 265, 266, 271, 274, 276, 286, 289, 290, 332, 334, 346, 359, 360, 374, 388, 393.

Expérimentation : 10, 17, 25, 27, 28, 32–39, 43, 50, 55, 59, 60, 83, 102, 123, 125, 147, 155, 169–179, 184, 189, 191, 204, 206, 225, 257, 268, 271, 272, 287, 289–302, 305–311, 314, 317, 318, 319, 322, 327, 328, 331, 334, 391, 393, 394, 395, 396.

FRAZER : 8, 236, 237, 238.

FREGE : 12, 19, 327, 361, 424.

Grand homme/homme moyen : 27, 32, 144, 169, 191, 192, 197–210, 249, 261, 272, 287, 346, 393.

HELMHOLTZ : 107.

HERTZ : 96, 110, 119.

Hypothèse/vie hypothétique : 9, 10, 25, 26, 28, 44, 63, 68, 76, 78, 86–89, 93–98, 102, 107, 111–123, 125, 169, 176–184, 189, 191, 192, 204–206, 241, 257, 271, 290, 292, 316, 325–327, 330, 391–394.

HUSSERL : 37, 183, 186, 247, 296, 363, 364, 365, 368.

Induction : 26, 43, 52–63, 68, 81, 82, 85, 86, 87, 90, 114, 115, 119, 125, 392, 393, 397.

JAMES : 265, 268.

KANT : 15, 83, 134, 306, 330, 344, 345.

LEVI-STRAUSS : 272, 273.

LEVY-BRUHL : 249, 265.

Loi : 25, 26, 43–48, 50, 52, 54, 58–60, , 64–98, 101–107, 113, 121, 125, 133, 169, 185–189, 194, 196, 197, 202, 225, 249, 283, 334, 350, 363, 376, 379.

MACH : 11, 19, 25, 27, 32–41, 47, 48, 58, 63, 86, 87, 89, 90, 107–118, 126, 193, 198, 205, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 306, 307, 309, 311, 314, 315, 316, 328, 347, 354, 362, 365, 398, 399.

Mystique/mysticisme : 13, 16, 20, 259–273, 281, 282, 287, 289, 290, 332, 388, 395, 396.

NEEDHAM : 249.

NEURATH : 12, 19, 176, 247, 248, 249, 259, 341, 355.

NIETZSCHE : 15, 16, 20, 60, 61, 62, 125, 164, 174, 175, 183, 219, 222, 235, 337.

Ordre/désordre : 16, 19, 58, 59, 71, 73, 78, 131–135, 144–146, 150, 153–157, 179, 192, 194, 198, 204, 207, 208, 224, 225, 227, 232, 241–249, 255–257, 263, 264, 267, 271, 273, 286, 287, 289, 325, 341, 346, 394.

PEIRCE : 175, 176, 268, 373, 379, 380, 381.

POPPER-LYNKEUS : 341.

Possibilité de vie : 11, 182, 188, 191, 199, 207, 209, 212, 215, 223, 224, 225, 234–237, 241–243, 246–249, 255, 256, 264, 265, 269, 271, 273, 277, 286, 333, 335, 395, 396.

Probabilité/vie probable : 18, 26, 53, 63, 64, 68, 72–81, 93, 104, 106, 115, 116, 125, 182, 191–197, 199, 201, 203, 205, 229, 286, 392–393.

QUETELET : 191, 192, 193.

Raison/principe de raison insuffisante : 15, 56, 57, 65, 67, 73, 76, 78, 79, 82, 84, 95, 139–147, 151–157, 165, 166.

RATHENAU : 220.

Régularité : 43–52, 55, 57–88, 96–97, 101, 121, 123, 191, 192, 194, 196, 197, 391, 392.

Représentation : 8, 18, 60–62, 112, 183, 184, 289, 291, 318, 319, 331, 332, 339, 349, 359–389, 396, 397.

RICŒUR : 195.

ROUSSEAU : 217, 218.

Signification : 8, 18, 60, 61, 62, 112, 183, 184, 289, 291, 318, 319, 331, 332, 339, 349, 359–389, 396, 397.

SIGWART : 186, 361, 362.

SPENGLER : 14, 75, 87, 241, 242, 363.

Statistiques : 10, 18, 25, 63–75, 80–85, 101, 102, 191–197, 200, 201, 202, 229, 341, 352, 391.

Supposition : 9, 58, 59, 73, 75, 86, 87, 119, 301, 305–319, 321, 328, 329, 336, 340, 396.

STUMPF : 14, 75, 87, 241, 242, 363.

TESNIERES : 216, 379, 382.

TIMERDING : 63, 66, 67, 69, 75, 76, 83, 84.

Utopie : 11, 33–36, 40, 51, 81, 93, 169, 249, 289–299, 305, 309–319, 321–323, 328, 330–334, 337–357, 359, 360, 388, 389, 391, 393, 396, 397.

Vie juste (comment dois-je vivre ?) : 11, 24, 125–127, 149, 150, 167, 189, 202, 203, 207, 222, 224, 251, 271, 273, 274, 275, 282, 284, 286, 287, 393–397, 389, 394, 395.

WAISMANN : 8, 14, 87, 93, 94, 114, 116.

WEBER : 259, 260, 262, 265, 273.



## TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>7</b>
Le « sens du possible » comme problème. ....	7
Les relations de Musil et de Wittgenstein d'un point de vue historique. ....	12
Les philosophes dans <i>L'Homme sans qualités</i> . ....	14
La possibilité de la philosophie. ....	16
L'essai et le roman.....	20
<b>PREMIERE PARTIE – PENSER AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA DEMARCHE SCIENTIFIQUE. ....</b>	<b>25</b>
<b>Chapitre 1 : Les expérimentations de l'ingénieur et du scientifique.....</b>	<b>27</b>
1. Penser autrement.....	27
2. Le métier d'ingénieur.....	29
3. Des essais de l'ingénieur aux expérimentations du scientifique. ....	32
4. L'expérimentation comme modification.....	34
5. La validité élargie des représentations. ....	38
<b>Chapitre 2 : La force de l'induction.....</b>	<b>43</b>
1. La focalisation de la science sur les faits et les régularités. ....	43
2. La nécessité logique et l'existence de régularités. ....	46
3. La physique et le possible. ....	49
4. La force de l'induction. ....	52
5. Stérilité et invraisemblances de l'empirisme.....	55
6. Les succès dans la recherche de régularités.....	57
7. Le critère du possible.....	60

<b>Chapitre 3 : Le probable et le possible</b> .....	<b>63</b>
1. Les statistiques et les régularités du domaine moral .....	64
2. Les statistiques et les régularités du domaine naturel .....	67
3. Physique et statistiques .....	71
4. L'équipossibilité comme supposition.....	73
5. Calcul et loi naturelle .....	76
6. La dépendance du sens du possible à l'égard de la connaissance.....	78
7. La loi des grands nombres comme forme de description.....	81
<b>Chapitre 4 : Lois et causalité</b> .....	<b>85</b>
1. Régularités et règles .....	85
2. Lois naturelles et cas concevables.....	88
3. La prédiction comme sélection.....	91
4. La sous-détermination des prédictions.....	93
5. « Il doit y avoir une cause » .....	95
6. La protestation au nom de la causalité.....	99
7. Nécessité d'une cause, nécessité de l'effet .....	103
8. Conclusion : loi, cause et sens du possible .....	106
<b>Chapitre 5 : La formulation d'hypothèses</b> .....	<b>107</b>
1. Le retour de la causalité : la critique de Mach .....	107
2. La défense de la valeur explicative des théories .....	110
3. L'espace des théories possibles .....	112
4. Le renouvellement des hypothèses et le scepticisme.....	115
5. La part syntaxique des hypothèses.....	119
<b>Conclusion</b> .....	<b>123</b>
<b>DEUXIEME PARTIE – VIVRE AUTREMENT : LE SENS DU POSSIBLE ET LA CONDUITE DE LA</b>	
<b>VIE</b> .....	<b>125</b>
<b>Chapitre 1 : La location d'un petit château et l'antipatriotisme</b> .....	<b>129</b>
1. L'homme du possible et l'homme du réel.....	129
2. La location d'un petit château et la carrière.....	130
3. La critique de la thésaurisation .....	132

4.	L'indifférence à la patrie.....	135
5.	Ulrich et la Cacanie.....	138
6.	Le PDRI.....	140
7.	Une exigence de raison suffisante ? .....	143
8.	Les raisons insuffisantes de l'existence et le problème de la vie.....	145
<b>Chapitre 2 : L'aménagement intérieur et le problème de la vie juste.....</b>		<b>149</b>
1.	Un retour chez soi ? .....	149
2.	Se laisser modeler par l'extérieur.....	151
3.	« La vie qui est censée être la mienne. ».....	154
4.	La nécessité d'un ordre social et d'un métier. ....	156
5.	L'amour du métier.....	157
6.	La maison de Wittgenstein. ....	160
7.	L'impossible clarification interne. ....	162
8.	L'absence d'amour et l'impersonnalité. ....	164
<b>Chapitre 3 : L'essayisme.....</b>		<b>169</b>
1.	La morale du deuxième pas.....	169
2.	La vie expérimentale. ....	171
3.	De Emerson à Dewey. ....	173
4.	La vie hypothétique. ....	177
5.	La doctrine morale comme hypothèse. ....	180
6.	L'essayisme dans la conduite de la vie.....	182
7.	La compréhension fonctionnelle de la valeur.....	184
8.	La recherche d'une formule. ....	187
<b>Chapitre 4 : La vie probable.....</b>		<b>191</b>
1.	La vie de l'homme moyen.....	191
2.	L'impersonnalité.....	193
3.	Le problème de la liberté.....	195
4.	Du grand homme à l'homme moyen.....	197
5.	Le respect pour l'homme moyen.....	199
6.	La vie probable et la vie juste. ....	203
7.	La conception scientifique de la vie et la négation des valeurs.....	204

<b>Chapitre 5 : Le Secrétariat de l'Âme et de la Précision.</b>	<b>207</b>
1. Ulrich, secrétaire de l'Action parallèle.....	207
2. Le mépris de l'homme moyen et la recherche d'une grande idée.....	209
3. L'échec de l'Action parallèle.....	212
4. Le problème de l'identité collective.....	215
5. Le problème de la culture. ....	218
6. La proposition d'un Secrétariat de l'Âme et de la Précision. ....	221
7. L'inventaire des possibilités.....	223
8. L'anthropophagie, les sacrifices humains et la spéculation sur l'homme.....	225
9. Ne pas en finir avec le sens ancien. ....	229
10. Culture et civilisation. ....	232
11. La mise à distance du monde ou la reconnaissance d'une vie possible ?.....	234
12. L'âme et ses possibilités.....	237
13. L'impossible tableau des possibilités humaines ?.....	241
14. Les mises en ordre de possibilités humaines.....	244
15. L'encyclopédie comme modèle. ....	246
<b>Chapitre 6 : L'amour impossible</b>	<b>251</b>
1. L'échec de l'Action parallèle et du Secrétariat.....	251
2. Commettre un crime ?.....	254
3. La mort du père et le retour de la sœur : la rupture avec le monde.....	256
4. Des individus-hors-du-monde. ....	259
5. Un détachement dans l'ordre des choses. ....	263
6. Le non-sens. ....	267
7. L'interdit.....	269
8. L'arrivée de la sœur.....	273
9. L'amour et l'important. ....	276
10. Un monde d'amour.....	278
11. La vie juste. ....	282
<b>Conclusion</b>	<b>286</b>



**TROISIEME PARTIE – LE CONCEVABLE ET LA SIGNIFICATION. .... 289**

**Chapitre 1 : L'utopie comme détermination d'une signification. ....291**

1. L'utopie, la science et la littérature. .... 291
2. Une définition problématique de l'utopie. .... 295
3. Observer une image intérieure ? ..... 299
4. Représentation, description et action. .... 301
5. Le développement d'une supposition. .... 305
6. Le retour de l'expérimentation. .... 309
7. Proposition conditionnelle et circonstances réelles. .... 312
8. Le lien entre la supposition et ses conséquences ..... 314
9. La détermination de « homme exact » ..... 317

**Chapitre 2 : L'invention de concepts fictifs. ....321**

1. Des raisonnements particuliers ..... 321
2. Ceci n'est pas de l'histoire naturelle. .... 323
3. Ceci n'est pas une hypothèse. .... 325
4. Ceci n'est pas une expérimentation mentale. .... 327
5. Concepts fictifs et utopies. .... 330
6. Modifications imaginaires de la vie et de ses conditions. .... 333

**Chapitre 3 : La possibilité de l'utopie.....339**

1. Le sens du concevable et du possible..... 339
2. Le possible n'est pas moins que le réel – une perspective pratique..... 342
3. Les occasions d'une utopie. .... 345
4. Réalisabilité et réalisation de l'utopie..... 348
5. La réalisation des rêves..... 353

**Chapitre 4 : L'indétermination de la signification.....359**

1. La signification en contexte..... 359
2. La critique de Husserl..... 363
3. Le problème de l'élément commun..... 365
4. Types de plurivocités..... 368
5. Le jugement et la relation sujet/prédictat..... 370
6. L'introduction du concept de valence..... 373
7. La critique du corps de signification..... 375

8. Valence et méthode d'analyse logique.....	378
9. Le vague et le général.....	382
10. Considérer le fonctionnement réel du langage.....	385
<b>Conclusion.....</b>	<b>388</b>
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>391</b>
Philosophie des sciences, philosophie morale et philosophie du langage.....	391
De l'« homme sans qualités » à « l'amorphisme humain ». .....	398
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>403</b>
<b>INDEX .....</b>	<b>417</b>
<b>TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES .....</b>	<b>421</b>