

Les intellectuels dans la Grande Guerre ou le "désenchantement du monde". M. Weber et R. Musil à l'épreuve de 14-18

Oriane Petteni

La grande guerre représente sans conteste l'événement historique majeur du début du XX^{ème} siècle. Le chaos économique, social et politique qui suivit ne pouvait laisser les intellectuels silencieux, forcés par les circonstances du moment de repenser les systèmes et les bases de valeurs sur lesquels était fondée la société qui venait de s'effondrer. Il apparaît clairement au tournant du siècle que la "civilisation" européenne, productrice de cette "culture éclairée" exportée sur d'autres continents par le biais de la colonisation, ne parviendra pas à éviter le déchirement fratricide et le krach moral des peuples qui la constituent. Dès lors, les figures de proue de cette "culture" ou "*Bildung*" européenne sont directement concernées par la défaite morale et la dévaluation des valeurs sur lesquelles l'Europe essoufflée semblait vivre à crédit en attendant le dénouement final. Il apparaît donc nécessaire aux intellectuels, écrivains et universitaires, souvent également liés aux milieux politiques et impliqués dans les reconstructions juridiques d'après-guerre, de faire retour sur leur position, leur rôle et leurs rapports avec une société en profonde mutation. Cette réflexion passe par une remise en question des principaux concepts politiques hérités de cette civilisation en faillite, que ce soit celui d'Etat, de Nation ou du rapport entre l'individu et la société. Elle appelle également une mise en question des courants intellectuels hégémoniques qui ont précédés la catastrophe comme le rationalisme des Lumières, l'idéalisme et le romantisme allemand, et par la recherche de nouveaux modèles méthodologiques et épistémologiques pour penser une réalité qui n'a plus rien du cosmos ordonné des derniers humanistes. R. Musil dans les *Essais* écrit ainsi : "*Il n'en reste pas moins que la possibilité brusquement avérée d'une guerre a produit un énorme bouleversement dans notre vie morale; et même si ce n'est pas le moment de méditer sur ces problèmes, nous qui sommes peut-être pour longtemps les derniers Européens, nous ne saurions bâtir, en une heure aussi grave, sur des vérités qui n'en étaient plus pour nous; il faut, avant de monter en ligne, mettre au point notre testament spirituel*"¹. Face à la croissance numérique des individus agencés en masse, face à une société chaotique en état d'ébullition chimique, composée d'individus aux trajectoires browniennes, mettant à mal les hiérarchies traditionnelles, la voix de l'intellectuel est-elle encore audible? La stature d'un seul homme peut-elle prétendre orienter l'action d'une communauté, dans la mesure où les faits semblent avoir pris leur indépendance, agir selon des "nécessités sans loi"² et se mouvoir dans une sphère pour une large part désolidarisée de tout lien direct et immédiat avec les actions humaines?

Pour répondre à ces questions, il nous a paru intéressant de convoquer tout d'abord M. Weber, auteur du fameux diagnostic du "désenchantement du monde" contemporain, de la croissance de la rationalisation, de la spécialisation et de la bureaucratisation de l'Etat prussien. Nous avons voulu examiner les propositions théoriques que cet universitaire, qui eut également un rôle dans l'écriture de la Constitution de la république de Weimar, était alors en mesure d'énoncer dans ce contexte de catastrophe mondiale. C'est donc tout à la fois en tant que l'un des premiers penseurs critique de la modernité, en tant qu'intellectuel, universitaire et acteur politique dans le contexte allemand que la figure de M. Weber, dans notre problématique sur

¹ R.MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 74

² Ibid, p. 140

les intellectuels à l'épreuve de la grande guerre nous intéressera. Dans un second temps, il nous est apparu que le diagnostic wébérien se retrouvait également de manière tout à fait remarquable dans le roman phare de R. Musil, *L'homme sans qualité*, ainsi que dans ses réflexions plus proprement théoriques regroupées dans les *Essais*. Cependant, ce dernier écrit depuis l'Autriche, d'un milieu intellectuel aux références divergentes de celles de Weber, fortement influencé par la *Gestalttheorie* et le cercle positiviste de Vienne, qui prône un rejet de l'idéalisme allemand et une distance face à la *Kulturkritik*, dans le sens où la culture, au sens allemand du terme, n'a pour R. Musil jamais existé en Autriche. Du moins pas sous la forme de synthèse que l'on pouvait trouver en Allemagne avant la séquence de la Grande Guerre, mais seulement sous l'angle du particularisme³. Nous tenterons donc de montrer comment ces différents paramètres ont influé sur le diagnostic musilien concernant la crise de la modernité et sur ses propositions concernant la marche à suivre après la catastrophe de 14-18. Nous tenterons de montrer l'originalité de ses conceptions face à la problématique encore éminemment actuelle des transformations du rôle de l'intellectuel et du philosophe dans la société mondialisée.

1) La profession et la vocation de savant

M. Weber, outre son activité de chercheur-enseignant, a eu un rôle politique dans la recomposition de l'Allemagne après la Grande Guerre, dans la mesure où il a participé à la commission chargée de rédiger la nouvelle constitution de la République de Weimar, puis s'est engagé dans la fondation du parti démocrate allemand, tout en rédigeant une série d'articles pour le *Frankfurter Zeitung* intitulés " *Le parlement et le gouvernement dans une Allemagne réorganisée*". On peut donc imaginer que c'est sous cette double fonction d'acteur politique et de chercheur universitaire qu'il fut invité par l'association libre des étudiants de l'université de Munich à prononcer sa fameuse conférence intitulée "*La profession et la vocation de savant*", publiée en 1917, complétée deux ans plus tard, à la fin de la guerre par "*Le métier et la vocation du Politique*". Dans ce texte, M. Weber noue ensemble une réflexion sur le sens de la science et sur la vocation du savant, qui en tant qu'enseignant jouit d'une audience et d'une parole publique. Doit-il se faire prophète lors de ses cours et tenir une parole engagée? Ou s'en tenir à une "neutralité axiologique"? Mais dans ce cas, quel est alors l'intérêt de l'enseignement de la science et de la croissance de ses applications technologiques si elle n'a rien à nous dire sur la vie pratique et son amélioration? Si elle ne peut empêcher les catastrophes dans la sphère humaine et politique? C'est en réponse à ces questions qu'apparaît le terme "désenchantement du monde", au terme de l'esquisse d'une genèse du rôle de la science depuis Platon jusqu'à l'époque contemporaine.

Contrairement à l'époque platonicienne, où la science prétendait rechercher la vérité - ou tout du moins écarter les imposteurs sophistes qui supposaient la détenir - et enserrer la réalité dans cet étau logique qu'est le concept afin de parer à la contingence des affaires humaines ; contrairement aux scientifiques de la Renaissance qui faisaient de l'expérience le principe de recherche premier dans le but de "lire le grand livre de la nature", faisant par exemple déclarer au grand biologiste hollandais du XVIIème Schwemmerdam : "Je vous apporte la preuve de la providence divine dans l'anatomie d'un pou⁴"; contrairement donc à ces périodes où la science avait un sens et s'inscrivait dans le projet éthique et/ou religieux d'une communauté, son

³ Cette opposition entre d'un côté la culture autrichienne, dépositaire de certains archaïsmes mais « patrie de l'esprit » et de l'autre le modernisme de l'Etat prussien, à la puissance politique, économique et bureaucratique rationalisée, était légion chez les intellectuels autrichiens, cf. J. BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Editions du Seuil, p. 295

⁴ M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Editions la Découverte, 2003, p. 88

actuelle rationalisation croissante ne signifie pas pour M. Weber une connaissance plus grande, au quotidien, des conditions dans lesquelles nous vivons. En ce sens, la notion de "progrès" appliquée à la science, devient pour le moins incertaine, voire relative. Cependant, cette rationalisation croissante *"signifie quelque chose d'autre : le fait de savoir ou de croire que si on le voulait seulement, on pourrait à tout moment l'apprendre, qu'il n'y a donc en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui entre en jeu, que l'on peut bien plutôt maîtriser toute chose, en principe, par le calcul. Mais cela signifie : le désenchantement du monde"*⁵. La science est donc devenue selon Weber (leitmotiv qu'on retrouvera au XXe siècle chez Heidegger par exemple), application technique, appareil de capture, maîtrise des conditions de vie, sans pour autant se prononcer d'aucune façon sur son sens. Sans pour autant faire avancer le projet éthique des communautés humaines d'un pas.

Le terme désenchantement est la traduction française de l'expression allemande *"Entzauberung"*. Le préfixe -ent indique un processus en cours et le substantif *"Zauber"* renvoie plus directement que sa traduction française "enchantement" aux procédés de sorcellerie. Dans son article *"Le désenchantement du monde : non-sens ou renouveau du sens"*⁶, F.A. Isambert tente de nous garder d'une interprétation qui ferait de M. Weber un disciple de certains de ses contemporains irrationalistes et nostalgiques du sacré, mais également, malgré la genèse de la science tracée à larges traits que nous avons évoqué plus haut, d'une vision « positiviste » de Weber, qui tracerait une histoire linéaire allant de la magie au sacré, puis à l'ère rationnelle et désenchantée. F.A. Isambert s'emploie à complexifier la chose, en montrant que le terme de "magie" chez M. Weber est employé à la manière d'un idéal-type, comme cas limite de la religion. Il est en réalité lui-même pauvre en signification, car *"les biens proposés sont de jouissance immédiate : vie, santé et nourriture. Et les rites qui permettent d'en favoriser ou d'en produire l'obtention sont censés avoir le même effet immédiat que les gestes de la technique"*. A l'inverse, la religion et son corps de prêtres-fonctionnaires auront tendance à créer une doctrine et donc un "système éthique rationalisé", qui guidera une communauté et la portera, au-delà des besoins matériels, vers une quête de sens transcendant. Les deux genres se mêlent cependant dans la pratique, puisqu'on constate une persistance de la magie dans les religions. Cependant leur point commun, souligne F.A. Isambert, est d'être "animés" par une réalité mystérieuse derrière la perception première. En ce sens, la caractéristique spécifique du désenchantement moderne serait celle du "dépeuplement".

Il nous semble qu'on peut lier cette thématique du « dépeuplement », de la perte des puissances mystérieuses qui viennent doubler et informer la réalité, au combat que mène R. Musil, comme nous le verrons plus bas dans l'article, contre les idéalités vides de sens à l'époque contemporaine telles que "nation" ou "communauté" ainsi qu'à sa constatation de la mort achevée, après 1918, de la représentation du monde comme cosmos ordonné. M. Weber interroge cette perte de sens, ce "dépeuplement" de la réalité de ses valeurs transcendentes à partir de Tolstoï, l'auteur qui a selon lui posé cette question de la mort de l'homme civilisé avec le plus d'acuité :

"Tous les problèmes sur lesquels il ruminait tournaient de plus en plus autour de la question de savoir si le phénomène de la mort a ou non un sens. Et sa réponse est la suivante. Pour l'homme civilisé, non. Et cela pour la raison que la vie de de l'individu civilisé, emporté dans le progrès, dans l'infini, ne devrait pas avoir de terme du point de vue de sa signification immanente propre. Car il y a toujours encore un progrès ultérieur à venir pour celui qui

⁵ Ibid, p. 85

⁶ François-A. Isambert. Archives de sciences sociales des religions, Année 1986, Volume 61, Numéro 61-1 pp. 83-103

participe de ce procès. Aucune personne quand elle meurt, n'a atteint le sommet, lequel se trouve à l'infini. Abraham mourrait "vieux et rassasié de la vie" parce qu'il se tenait dans le cycle organique de la vie, parce que sa vie, du point de vue de son sens également, lui avait apporté à la fin de ses jours tout ce qu'elle pouvait offrir (...) Mais un homme civilisé, emporté par l'enrichissement continu de la civilisation en idée, savoirs, problèmes, peut se fatiguer de la vie, mais il ne peut en être rassasié. Car, de ce que la vie de l'esprit ne cesse de produire à nouveau, il n'attrape que la part la plus infime et il s'agit toujours de quelque chose de seulement provisoire, rien n'est définitif⁷".

La différence posée par M. Weber entre l'homme civilisé et Abraham repose sur le rapport entre l'individu et son environnement social. "Abraham ou n'importe quel paysan des temps anciens" est un individu faisant un avec le cycle de la nature et des saisons, avec l'ordonnement du cosmos, rivié à son lopin de terre qui le voit naître et mourir. Le sens de sa mort est pris en charge par cette nature dont il fait partie et qui le transcende mais contient en elle ses restes épars. L'homme civilisé en revanche, lorsqu'il naît, être de dette, est déjà inscrit dans la culture, dans le flux des événements historiques et des progrès techniques dont le développement est linéaire et non cyclique. Sa mort est donc un fait ponctuel, contingent, qui s'inscrit dans un processus aveugle, dépersonnalisé, qui n'a pas de place pour en retenir la signification. Si M. Weber ne porte pas de jugement de valeur sur cette perte de sens, lui qui le distingue d'un point de vue méthodologique du « rapport aux valeurs », sans prétention normative, il constate néanmoins le côté précaire et conflictuels des valeurs à l'ère de la rationalisation et ce, malgré des dispositifs scientifiques et techniques de plus en plus perfectionnés, supposés être nos auxiliaires de vie.

La dernière phrase de la citation est celle qui nous intéresse le plus dans le cadre de notre propos et en rapport avec R. Musil, dans le sens où elle fait de l'individu un atome dans un ensemble dont le mouvement lui échappe, à tel point que la possibilité même de se prononcer sur un quelconque but, progrès ou sens dudit ensemble paraît, à l'échelle d'une vie humaine, désormais impossible. Il semble bien qu'avec le désenchantement du monde, nous soyons passé du principe leibnizien de « raison suffisante⁸ », au principe musilien de « raison insuffisante⁹ », cette impression que tout ce qui arrive dans le monde humain est dû au hasard ou à d'aveugles nécessités sans loi.

Face à la précarité des valeurs du monde actuel, se pose alors la question de leur refonte. Soulignons à nouveau que cette conférence de M. Weber est prononcée à la demande de l'association libre des étudiants de l'université de Munich, qui a pour but de mettre à mal les anciennes hiérarchies universitaires et de constituer plutôt "une communauté soudée par des liens d'amitié autour d'un "chef", le professeur, communauté dans laquelle la science ferait l'objet d'une expérience vécue [et non d'une spécialisation] qui permettrait l'élaboration d'une "vision du monde" et la promotion de "valeurs intellectuelles¹⁰". La question posée à M. Weber est donc celle de la possibilité pour un acteur publique, universitaire ou politique, de s'ériger de nouveau, sur fond de krach des valeurs, en chef ou en prophète, afin de « ré-enchanter » le monde, d'opérer une reconstruction des valeurs.

⁷ M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Editions du Seuil, 2003, p. 84

⁸ L'idée qu'un Dieu calculateur s'est assuré, par différence d'avec les mondes possibles, de nous placer dans le meilleur, de tel sorte que tout événement a une raison, et la meilleure possible, puisque la structure qui les englobe est la meilleure possible

⁹ J. BOUVERESSE, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, Edition de l'Eclat, 1993, p. 98

¹⁰ M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Editions du Seuil, 2003, Note éditoriale de Catherine Colliot-Thélène, p. 63

Celui-ci permettrait de réordonner un monde, face à la spécialisation et à la dépossession qui caractérise l'individu à tous les stades de son activité intellectuelle ou manuelle, jusqu'à la signification même de sa mort, qui prend le caractère de l'absurde.

Les interrogations principales qui ressortent de ce texte de circonstance, écrit vers la fin de la guerre, sur fond d'agitation révolutionnaire et de mouvements étudiants concernent donc l'idée de progrès de l'histoire humaine, celle d'un sentiment de perte de sens (compris comme éthique) face à la lutte entre les valeurs, la tentation du relativisme, et enfin le sentiment par l'individu, du fait de la fragmentation et de la spécialisation, de la dépossession de son destin. Face à cet effondrement moral, en plus de la tentation relativiste, apparaît celle du dirigisme¹¹, que combat également Weber, en remettant la responsabilité de la création des valeurs au cœur de chaque individu. Nous montrerons que ces problématiques se retrouvent pour une large part chez R. Musil, avec pour autant des divergences dans le diagnostic, du fait du contexte spécifiquement autrichien duquel il écrit.

Pour Weber, il s'agit de prendre acte du caractère irréconciliable de la lutte entre les valeurs, sans pour autant tomber dans l'impasse de l'intellectualisme ou dans celle de son rejet et de la fuite dans l'irrationnel. Il faut d'un côté connaître ce "démon" (l'intellect), écrit-il en référence au *Faust* de Goethe, afin d'être conscient de son pouvoir et de ses limites et de l'autre souligner le fait que la science elle-même repose sur des suppositions, à l'instar de toutes théologies. En ce sens elle ne s'en distingue pas radicalement et quiconque s'y engage accepte alors un certain nombre de valeurs. Elles peuvent changer de terrain mais non pas disparaître complètement. L'utilité des sciences sociales est alors d'aider l'individu à se rendre compte du sens ultime de ses propres actes et des valeurs qu'il accepte. Comme l'écrit M. Weber :

"Il appartient au destin (Schicksal) de notre temps, avec la rationalisation et l'intellectualisation qui lui sont propres, et surtout avec le désenchantement du monde, que précisément les valeurs ultimes et les plus sublimes se sont retirées de la vie publique pour se réfugier soit dans l'arrière-monde de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes que les individus entretiennent entre eux¹²".

Le mystérieux terme *Schicksal* n'explique pas les conditions actuelles dans lesquelles se trouve l'Allemagne d'après la grande guerre. Il s'agit pour M. Weber de les accepter "virilement", au lieu de tenter de fonder artificiellement de nouvelles communautés ou de nouveaux dogmes. Pour ceux qui ne peuvent supporter cet état de fait, il faudra en retourner aux "bras des Eglises miséricordieuses¹³", ce que M. Weber ne condamne pas outre mesure, à condition d'opérer ce sacrifice de l'intellect et ce don de soi qu'exigent toutes les religions. L'important et la seule position tenable selon lui dans le contexte chaotique d'où il écrit est "d'éclaircir pour soi-même la position ultime qui [lui] est propre". L'issue ne viendra donc pas de l'attente d'un nouveau chef, comme le faisait le peuple d'Israël dont il emprunte l'oracle d'Isaïe en guise de conclusion. Bien au contraire, "nous irons à notre travail et nous répondrons aux "exigences du jour" au plan humain aussi bien que professionnel. Mais ceci est simple à faire si chacun suit le démon qui tient les fils de sa vie et qu'il lui obéit¹⁴". C'est donc dans l'agir quotidien et l'examen individuel que M. Weber envisage, du moins

¹¹ Cette tentation du dirigisme est montrée de façon remarquablement satirique dans le film « *Prova d'orchestra* », « *La répétition d'orchestre* », de Federico Fellini. Les musiciens prolétarisés se rebellent contre le chef d'orchestre, menant à une situation chaotique. Les quelques survivants des décombres, perdus, se tournent alors de nouveau vers le chef d'orchestre, qui reprend sa partition à l'endroit où il s'était arrêté avant la rébellion, et recommence à donner ses ordres, comme si rien n'était arrivé.

¹² Ibid, p. 108

¹³ Ibid, p. 109

¹⁴ Ibid, p. 110

provisoirement, la refonte de valeurs, qui ne seront pas nécessairement collectives, mais au moins conscientisées par les individus qui les portent et soigneusement examinées.

La référence au démon est de nouveau une allusion à Goethe et à son *Faust*, qu'il avait cité quelques pages plus loin : "Réfléchis, le démon est vieux, deviens vieux pour le comprendre¹⁵". Il s'agit donc bien d'un projet éthique *a minima*, qui ne concerne plus une collectivité mais chaque individu lui-même face à sa propre existence. Le terme de destin, renvoyant à la fatalité tragique, évite cependant le déterminisme et fait plutôt sens vers une acceptation au sens nietzschéen du terme.

II) R. Musil, épistémologie viennoise et désenchantement du monde

Les problématiques que nous venons d'évoquer à propos de M. Weber, le désenchantement du monde, qui provoque une perte de foi dans le progrès de l'histoire, l'interrogation sur la communauté et sa capacité à se donner des valeurs éthiques, l'inquiétude quant à la dépossession que la rationalisation croissante fait subir à l'individu et au sens de ses actions, le leitmotiv du hasard et de la fragmentation, sont des thèmes que l'on retrouve également dans les écrits de R. Musil, rassemblés dans les *Essais* (entre 1911 et 1931, période qui couvre la grande guerre) et dans le roman *L'homme sans qualité*, dont la rédaction commence en 1930.

L'écrivain autrichien a pris activement part à la guerre de 14-18 puisqu'il quitte Berlin pour être mobilisé en Autriche et servir dans l'armée territoriale austro-hongroise. Aussi la guerre marquera-t-elle durablement sa vision du monde et il consacra de nombreux textes et nouvelles en lien plus ou moins direct avec l'évènement, comme l'essai "Européanité, guerre, germanité", les nouvelles "Le merle" et "Grigia", puis en 1922 "L'Europe désemparée ou petit voyage du coq à l'âne". Il remplit également des carnets de note d'impressions qui feront la trame de son roman *L'Homme sans qualités* et s'engage à la fin de la guerre pour le pacifisme et contre le nationalisme qu'il n'aura de cesse de critiquer dans ses divers ouvrages pendant puis dans l'entre-deux guerres. A cela s'ajoute le contexte intellectuel et politique spécifiquement autrichien dans lequel il s'inscrit, qui feront l'originalité de son diagnostic de la période et de ses tentatives de réponses.

a) R. Musil et le contexte intellectuel et politique de l'Autriche au tournant du siècle

R. Musil est un personnage étonnant du paysage philosophico-littéraire de l'époque, puisqu'il commence des études en mécanique, dans le but de devenir ingénieur, tout en lisant abondamment Nietzsche et les romantiques allemands. Il suit en octobre 1903 des cours en philosophie et psychologie expérimentale avec Carl Stumpf, l'un des représentants de la *Gestalttheorie* et disciple de Brentano. Il se lie également avec l'économiste proche du Cercle de Vienne et du positivisme logique Ludwig von Mises et commence une thèse sur la philosophie positiviste d'Ernst Mach.

Des recherches récentes autour du Cercle de Vienne et dans le contexte plus général d'une reconstruction des origines de la philosophie autrichienne, notamment à l'initiative des trois "philosophes de Manchester¹⁶", Kevin Mulligan, Peter Simons et Barry Smith, ont cherché à montrer l'influence de Brentano dans la constitution du Cercle de Vienne et de leurs satellites comme R. Musil. Ils soulignent la volonté brentanienne, que l'on retrouve en général dans le positivisme, d'aligner la méthodologie philosophique sur celle des sciences naturelles :

"La valeur méthodologique de [son] exigence d'atteindre en philosophie la même rigueur que les sciences naturelles, de contrôler le langage philosophique afin d'éviter l'emploi des pseudo-concepts et enfin la tentative d'élaborer une ontologie "réiste", se basant sur un

¹⁵ Ibid, p. 104

¹⁶ F. VOLPI, « La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence chez Heidegger », in D. THOUARD (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 278

détournement du non-réel, d'après lequel seule les choses individuelles, dans leur présence ponctuelle peuvent être dites réelles et au contraire, tout ce qui n'a pas ce caractère est élu du domaine de la réalité¹⁷."

Plus précisément, K. Mulligan dans un article intitulé "*Exactitude et bavardage, Glose pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne*"¹⁸ présente comme point d'unité de ces penseurs variés tout à la fois le souci d'économie (thème que nous retrouverons abondamment chez Musil) et de clarté de la pensée, qui préfère la précision et la description minutieuse de régions strictement localisées de la connaissance, aux dépens de la synthèse. Ainsi Ernst Mach, positiviste viennois à propos duquel Musil soutient sa thèse en 1908, écrit dans son essai *La nature économique de la recherche en physique* :

"*Quand l'esprit humain, avec son pouvoir limité, tente de reproduire en lui-même la riche vie du monde, dont il est lui-même une petite partie, et dont il ne peut jamais espérer s'extraire, il a toutes les raisons de procéder économiquement*" et "*quand, par la pensée, nous séparons un objet de l'environnement mouvant dans lequel il évolue, ce que nous faisons en réalité est extirper un ensemble de sensation auxquelles nos pensées sont liées et qui possèdent une stabilité relativement plus élevée que les autres, du flot de toutes nos sensations*".

L'idéal méthodologique viennois du tournant du siècle est donc celui de l'économie intellectuelle, gage d'efficacité et d'une plus grande prise sur la réalité. Il exige pour cela de renoncer aux détails superflus ainsi qu'à la tentation de relier entre eux les espaces inaccessibles à la connaissance humaine à l'aide de grands systèmes. K. Mulligan montre dans son article que Brentano et ses héritiers, dont E. Mach, peuvent être considérés comme les précurseurs de Wittgenstein (dont on connaît la célèbre phrase du *Tractatus*, l'un des plus court traité de philosophie, "ce dont on ne peut parler, il faut le taire"), par ce leitmotiv de la clarté et de l'exactitude, contre le "bavardage", la philosophie inexacte et les grands systèmes métaphysiques :

"*Pour Brentano mais aussi pour R. Musil et pour les philosophes autrichiens plus tardifs, tels que Ludwig Wittgenstein, la thématization expresse de l'exactitude et de son contraire, le bavardage, était une préoccupation théorique centrale. Il en est de même pour leur grand prédécesseur, Bernard Bolzano, le "maitre de la clarification" et pour Ernst Mach, leur grand contemporain.*"

Cette thématique serait selon K. Mulligan typiquement autrichienne et remonterait aux débuts des années 1900, à la préface de Karl Kraus à *die Fackel*¹⁹, qui projette un "assèchement du véritable marécage de phrases" et une "réduction du pesant sérieux du verbiage" concernant les événements politiques. Presque au même moment, Musil projette l'écriture de ce qui deviendra son fameux roman *L'homme sans qualité*, où il souhaite se faire "vivisecteur psychique". Brentano, influencé par la lecture d'Aristote²⁰, prône l'examen clair et exact de faits particuliers plutôt que l'élaboration de grands systèmes d'ensemble comme ceux de la

¹⁷ Ibid, p. 278

¹⁸ K. MULLIGAN, *Exactitude et bavardage, Gloses pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne*, Philosophiques, Volume 26, numéro 2, Automne 1999, pp. 177-201

¹⁹ Revue pamphlétaire fondée par Karl Kraus, dont il était le rédacteur quasi-exclusif. Il s'insurgeait notamment contre la corruption du langage. Son destin intellectuel est profondément lié à Vienne et à son esprit fin de siècle.

²⁰ L'ouvrage collectif de D. THOUARD, précédemment cité, *Aristote au XIXe*, montre que cette réception du philosophe grecque prônant un alignement des méthodes philosophiques sur les sciences naturelles, un anti-idéalisme et la partition des domaines connaissables de l'expérience est commune aux différentes tendances positivistes de la fin du XIXe, début XXe, que ce soit en Autriche avec Brentano ou en France avec A. Comte.

philosophie hégélienne qu'il place selon sa conception de l'histoire de la philosophie dans la phase de déclin, celle du mysticisme spéculatif.

Les études de thèmes étroitement délimités, l'usage abondant d'exemples en philosophie et les brèves dissertations deviennent de rigueur, atteignant leur apogée avec Wittgenstein. Les sciences naturelles, à l'instar du positivisme français et de sa figure de proue, Auguste Comte²¹, viennent informer le nouvel idéal méthodologique qui tente de se constituer au tournant du siècle, sur fond d'anarchie, de désorganisation politique et d'effondrement tout à la fois des idéaux rationalistes des lumières, de la *Kultur* à l'allemande et de l'idéalisme spéculatif. L'esprit est donc à une prise plus directe, plus efficace et "économique" sur la réalité. Fort important pour notre propos, Aurel Kolnai, philosophe hongrois du milieu du XXème siècle, établit un lien entre ces exigences épistémologiques nouvelles et la machinerie politique de l'Autriche au tournant du siècle :

"Plus qu'une nation, un état ou un empire, une administration immense et complexe, paternaliste et souvent tyrannique ; un complexe administratif variable, incertain de sa fonction, mais essentiellement pluraliste et habitué à respecter de multiples façon toutes sortes d'intérêts, à pratiquer une espèce de laxisme tolérant qui était inconnu de l'état national. L'esprit administratif autrichien [...] éclairé et tolérant penchait davantage vers la constatation patiente et prudente de différences, de particularités, que vers la persistance perfectionniste à trouver des solutions satisfaisantes et définitives. La philosophie, une plante plus tardive en Autriche (freinée par la forte présence du clergé) trouve un climat avantageux pour l'analyse descriptive par opposition aux constructions téméraires de systèmes, que ceux-ci soient idéalistes ou matérialistes. La philosophie autrichienne avait pour ainsi dire un arrière-plan administratif où la constatation prudente, les esquisses tactiques et le bricolage par petits pas avaient leur importance, contrairement aux réformes téméraires et à l'activisme concentré²²".

Le "bricolage" s'élève donc au rang de méthodologie. Face à une histoire universelle désormais brouillée, à laquelle on ne voit plus rien et qui ne parait pas dégager de séquences clairement définies ni présenter les possibles articulations d'un progrès, on préfère avancer à petit pas, au coup par coup, à partir de territoires plus modestes mais clairement définis. On démontre à partir de solides bases empiriques, tel un alpiniste qui progresse à l'aveugle vers un sommet encore inexploré, à coup de pioche, solidement arrimé par le harnachement du réel à sa roche.

La conséquence de cette méthodologie est une attitude envers la philosophie que K. Mulligan qualifie de "*geschäftsmässig*". Husserl par exemple déclarera que la "philosophie devait être un domaine scientifique du type d'une entreprise²³". C'est donc bien sous le signe tout à la fois de la précision positiviste, mais également de la fragmentation gnoséologique et d'un certain pragmatisme politique, qu'il nous faudra spécifier, que R. Musil aborde les événements du tournant du siècle et parmi eux la Grande Guerre. Il s'agira de montrer comment l'écrivain autrichien reprend à son compte les théories de ses compatriotes mais également de quelle façon il s'en démarque avec originalité.

b) La Grande Guerre et la "fiction nationaliste"

²¹ Brentano s'appuiera sur le positiviste français pour son interprétation de l'aristotélisme, cf F. VOLPI, « La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence chez Heidegger » in D. THOUARD (2004), p. 280

²² : Kolnai, A., « Brentano's Place in the History of Philosophy », manuscrit de cours non publié, 1972, in K. MULLIGAN (1999).

²³ H. PLESSNER, *H. Husserl in Göttingen*. Göttingen, Vandenhoeck, 1959, in K. MULLIGAN (1999)

Le premier cheval de bataille auquel s'attaque Musil, dans ce contexte, est la fiction nationaliste et patriotique comme fondement de la communauté humaine. Dans "La Nation comme idéal et comme réalité", Musil prévient tout à la fois qu'il s'attaque à un problème qui n'a été considéré pour l'instant que comme une affirmation allant de soi mais également qu'à cette phase extrêmement critique de l'histoire européenne, il n'a que des réponses "partielles ou partiellement satisfaisantes" à proposer. Nous retrouvons ici le thème de la fragmentation et de l'ignorance partielle, qui est pour Musil l'un des signes de la gravité du problème, mais également de la facticité du concept de "nation".

En effet, celui-ci, dès lors qu'on le confronte à la description de la fameuse "communauté", révèle un contenu vide, fissuré par le vivant²⁴, qui échappe aux définitions mortes et déverse son flot bouillonnant hors de la rigidité conceptuelle. Musil écrit ainsi :

"Concevons plutôt rassemblés là plusieurs millions d'individus qui, à l'intérieur d'un espace de temps singulièrement béant, ont fourré la tête dans un monde qu'ils comprennent dans une mesure et d'une façon très différentes, dont ils attendent des choses non moins différentes ; un monde dont ils ne voient et n'entendent qu'un grand vacarme absurde au sein duquel un son, de loin en loin, leur fait dresser l'oreille. Cette masse énorme, hétérogène, qui ne peut ni s'imprimer quoi que ce soit profondément dans l'esprit, ni entièrement s'exprimer, dont la composition varie chaque jour selon celle des excitations qu'elle subit, cette masse hésitant entre solide et liquide, cette non-masse, ce rien dépourvu de sentiments, de pensées et de résolutions fixes, voilà, sinon la nation, du moins la substance qui l'alimente. (...) "Nous autres Allemands" : fiction d'une communauté entre manœuvres et professeurs, mercantis et idéalistes qui n'existe pas (...) Nous sommes des capitalistes, des prolétaires, des intellectuels, des catholiques.. Beaucoup plus liés, en fait, à nos intérêts particuliers - au-delà de toute frontière - que les uns aux autres²⁵".

Le creuset national dans lequel les XIX et XXème ont tenté d'inscrire les individus apparaît donc ici dans toute la liquidité d'un monde en ébullition, pour reprendre une expression de *L'homme sans qualité* empruntée au domaine des sciences physiques. Afin de déconstruire le concept d'Etat-nation, R. Musil applique de manière originale à la philosophie politique la récente découverte de la loi physique de l'entropie par son contemporain autrichien Ludwig Boltzmann, dont les théories auront une influence décisive sur le positivisme logique du Cercle de Vienne.

Cette théorie permet de mesurer le degré de désordre d'un système au niveau microscopique. Elle postule alors que plus l'entropie du système est élevée, moins ses éléments sont ordonnés entre eux et partant, capables de produire des effets mécaniques. Plus grande est alors la part d'énergie non utilisée ou bien utilisée de façon incohérente, c'est-à-dire incompréhensible d'un point de vue systématique. Il s'agit là de l'entropie entendue d'un point de vue irréversible, lorsque le concept est appliqué aux sociétés humaines. La théorie postule que l'énergie perdue par le système induit une augmentation du désordre global, qui est principe de transformation. La théorie de l'entropie a par la suite été reprise par les mathématiciens, notamment Shannon, concernant l'information et postulant que plus la source émet des informations différentes, plus l'entropie, c'est-à-dire le degré d'incertitude, est élevé.

Appliquée aux communautés humaines et aux mouvements des multiples individus qui les peuplent, la loi d'entropie fait apparaître au quotidien les frontières de la "nation" comme poreuses, traversées de flux désordonnés et incohérents d'individus, dont il est impossible de recueillir pleinement le sens des actions ou encore de tracer une marche progressive définie.

²⁴ Le concept de « vivant » peut être compris au sens bergsonien du terme, auquel Musil fait référence dans ses Essais.

²⁵ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 128

L'unité de ces mouvements browniens désorganisés ne peut dès lors être que fictive. Si le sentiment "mystique" d'appartenance à une nation il y a, déclare Musil, il ne peut apparaître que dans les conditions bien spécifiques de cet effondrement de l'ordre bourgeois, c'est-à-dire du cadre favorable aux flux égoïstes des individus à la recherche de leur propre intérêt, que représente la guerre. Alors, en effet, les peuples, montés les uns contre les autres et perturbés dans leurs activités économiques, font l'expérience du "communautaire" et de la "félicité mystique" qui l'accompagne. C'est bien le caractère exceptionnel de l'évènement qui, souligne ironiquement Musil, rend l'expérience mystique. C'est seulement lors de cette explosion, de ce reniement de l'ordre bourgeois qui ouvre les vannes aux multiples tensions accumulées et refoulées par la société bourgeoise que l'européen du tournant du siècle retrouve son semblable.

Cette dénonciation du caractère fictif de la nation, qui ne devient réalité qu'à quelques rares points d'acmé, à l'occasion d'un "état d'exception" pour utiliser la terminologie schmittienne, est l'occasion pour Musil de lancer une première charge contre ce qu'il appelle "l'idéal" ou bien les "idéaux" sur lesquels se sont fondés la civilisation en train de s'écrouler. Il écrit ainsi :

"Nous attribuons à nos idéaux l'inamovibilité et l'inaltérabilité des idées platonico-pythagoriciennes; et quand la réalité ne s'y conforme pas, nous n'hésitons pas à définir comme le critère même de l'idéalité cette "impureté" de leur réalisation. Nous essayons de rapprocher la courbe difficilement calculable de l'être du rigide polygone que dessinent les points fixes de notre morale, en briguant sans cesse d'angles nouveaux la ligne droite de nos principes, sans jamais pour autant parvenir à coïncider avec cette courbe (...) il faut en effet - chacun le sait - imposer à chaque idéal, pour le rapprocher du réel, tant de restrictions et d'amendements qu'il finira par ne plus en rester (...) il faudrait comprendre une bonne fois que si la vie ne se soumet pas, ce n'est pas simple insubordination d'écolier ; c'est que les idéaux eux-mêmes sont fautifs²⁶".

Nous retrouvons ici l'influence du "positivisme" du Cercle de Vienne dont nous parlions plus haut et cette volonté de partir du bas, de la description du réel, au lieu d'imposer de mortelles définitions, d'abstraites principes et d'inexistantes idéalités au monde vécu.

La crise décrite par R. Musil, qui survient dans cette période du tournant du siècle et qui est diagnostiquée en Allemagne comme une crise de la culture, est pour Musil celle de l'idéalisme. Cela est dû notamment au fait que l'homme, depuis 1914, "s'est révélé être une réalité pratiquement sans forme, étrangement malléable²⁷" et capable, d'un point de vue éthique, du bien comme du mal, de manière indifférente. En ce sens, comment croire désormais à un progrès, à un sens ou à une raison de l'histoire? Celle-ci semble bien avancer au hasard, en fonction d'une raison "insuffisante", terme ironique parodiant la "raison suffisante²⁸" de Leibniz, cette idée qu'un Dieu calculateur s'est assuré, après avoir envisagé l'ensemble des mondes possibles, de nous placer dans le meilleur. Dans cette mesure, et face à cette raison insuffisante, R. Musil se retrouve face au même problème éthique auquel était confronté M. Weber dans *La profession du savant*, celle du relativisme des valeurs et de la nécessaire redéfinition du bien et du mal, non comme des concepts transcendants ou, en terme mathématique, comme des constantes, mais bien plutôt comme des fonctions variables au sein d'un ensemble qui figure la société en constante reconfiguration. L'une des tâches assignées, semble-t-il, à l'intellectuel serait alors de formuler (au sens mathématique du terme) une

²⁶ Ibid, p. 131

²⁷ Ibid, p. 132

²⁸ Cf J. BOUVERESSE, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, Edition de l'Éclat, 1993, p. 98

nouvelle morale, en conformité avec ces nouveaux paramètres. Il s'agira de voir plus loin dans quelles conditions nouvelles ce travail de l'intellectuel doit s'opérer.

c) *La nécessaire reconceptualisation des rapports individu-société, action et politique, évènement et histoire*

Cette charge contre les concepts d'Etat et de nation, cette greffe des théories physiques en philosophie politique et éthique induit donc la nécessité de repenser les rapports entre individu et société, entre action et politique et entre évènement et histoire.

Nous tenterons de montrer tout d'abord l'influence de la *Gestalttheorie* dans la refonte de ces rapports, puis comment ceux-ci conduisent à ce que Musil appelle la "dépersonnalisation de l'individu" et au "règne de la moyenne statistique". Nous interrogerons alors les défis politiques exigés par cette ère de l'empirisme et du pragmatisme aux dépens de celle des systèmes et de l'idéalisme.

Dans son roman *L'homme sans qualité*, R. Musil s'emploie à décrire minutieusement, sous couvert du nom ironique de Cacanie, la Vienne du tournant du siècle. Celle-ci, sous la plume de l'écrivain-ingénieur, prend les traits d'une ville ultra-modernisée où "tout marche et s'arrête au chronomètre". Une ville où la science et la technique ont pris le relais de la décision politique, où chacun suivant son but égoïste, véritable *Bürger* de la société civile hégélienne, produit, comme dans un processus physique, une dose d'énergie qui, accumulée et additionnée à d'autres permet de donner un "résultat a, tel que a = tout résultat heureux"²⁹. D'un ton narquois, R. Musil constate l'arrêt de la société viennoise au stade de la société civile et son impossibilité de se hisser au stade le plus haut, selon les *Principes de la Philosophie du droit* de Hegel, le stade politique du citoyen qui trouve sa fin dans l'Etat, en dépassant ses intérêts individuels. Nous avons déjà montré dans de précédents travaux³⁰ le problème que constitue chez Hegel la transition du stade de la société civile à la citoyenneté par le moyen de la *Sittlichkeit*, notamment concernant certains groupes d'individus marginalisés, situés aux bords de la société bourgeoise, que le mécanisme grippé de la reconnaissance ne permet pas d'inclure dans le *corpus* des citoyens. Ils constituent alors des classes dangereuses et menaçantes pour l'Etat moderne fonctionnant en régime hégélien. En ce sens, l'indifférence de la société viennoise, morcelée, fragmentée et composée de particularismes, par rapport au stade politique ultime de l'idéalisme allemand³¹, peut apparaître comme proprement démocratique. Là où règnent le laissez-faire et l'absence d'organisation consciente, il ne peut y avoir d'exclusion ou du moins, celle-ci apparaîtra comme sécrétée naturellement et susceptible de réagencement (qu'on pense aux légendaires « self-made-men américains) et non comme la responsabilité d'une organisation politique.

Ainsi, en Cacanie et comme en contre-point des *Principes de la philosophie du droit*, la volonté de poursuivre une mission qui dépasserait la poursuite aveugle de son but égoïste menacerait de diminuer cette production d'énergie commune :

"Les buts sont à courte distance; mais la vie aussi est courte ; on lui prend ainsi le maximum de résultats et il n'en faut pas plus à l'homme pour être heureux, car l'âme est formée par ce qu'elle atteint, alors que ce qu'elle poursuit sans y atteindre la déforme (...) la zoologie enseigne que la sommation d'individus diminués peut parfaitement donner un total génial"³².

²⁹ Ibid p. 57

³⁰O.PETTENI, *Le narrateur kafkaiën ou la conscience malheureuse prisonnière en régime hégélien*, in Revue Philosophy of Society, University of Belgrade, Institute for philosophy and social theory, 2013, N°1, Volume XXIV. www.doiserbia.nb.rs/Article.aspx?id=0353-57381301239P

³¹ Qui dépasse par une fin supérieure les intérêts égoïstes des individus qui le composent, à travers un mécanisme de reconnaissance et d'adhésion qui suppose un corpus de citoyens déjà homogènes.

³² R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, T.1, Editions du Seuil, 2004 pour la traduction française, p. 60

Le but est donc défini non plus de manière programmatique (ce qu'il faut atteindre) mais pragmatique (ce que l'on atteint). L'organisation des énergies produites, la mise en forme est laissée à ce Tout qui émerge de la collecte des énergies individuelles et qui pourtant dépasse la somme de ses parties, produisant parfois ce "total génial" dont parle R. Musil.

L'allusion à la *Gestalttheorie*, pour repenser le rapport individu-société est ici claire. Musil revient ainsi explicitement sur cette théorie dans ses *Essais*, à l'occasion d'une ébauche de réflexion sur la littérature intitulée *Littérateur et littérature, Notes marginales*, "La signification de la forme".

Les *Gestalten*, explique ainsi R. Musil, sont "un Tout, certes, mais à condition de ne pas le comprendre par sommation. A l'instant où elles surgissent, elles introduisent dans le monde une qualité particulière, différente de leurs éléments"³³. R. Musil prend pour exemple paradigmatique la mélodie, qui excède la sommation des notes. Il note dans ce phénomène de la *Gestalt*, qui permet de fondre ensemble des détails séparés, un effet pratique, celui d'une "mise en forme élémentaire" qui contribue à la "bonne administration de toutes les tâches de notre vie"³⁴. Ce dépassement des parties par le Tout permet en effet une "économie intellectuelle" en évitant à l'esprit de s'attacher aux détails. Il se laisse porter d'une certaine manière par cette structure qui prend le relais de ses processus de décision. La structure devient une formule, une directive déjà produite, prête à consommer, qui évite le processus hypnotique et chronophage de l'analyse. Elle produit une sorte de "synthèse" provisoire (qui n'est pas la synthèse idéaliste) qui permet de laisser cours à l'immanence des actions et à la gestion des affaires quotidiennes.

Il s'agit donc d'un phénomène pragmatique, non-critique et immanent, qui assure et facilite l'action humaine en lui économisant la tâche de penser. Ou comme l'écrit Bouveresse : "On rêve de pouvoir contourner la volonté, le vouloir d'un but, le risque de se donner soi-même un but"³⁵. La *Gestalt* est donc dépositaire des actions des individus. Cependant, immanente et non transcendante, la question de son sens, de celui qu'elle garantit aux actions humaines et partant, du progrès dans l'histoire, se pose. Le constat de Musil est simple : le pragmatisme et l'esprit d'économie, la morne et aveugle ligne de wagon-lit, ont gagné contre les grands chemins de la raison, n'en déplaise comme il le déclare ironiquement, aux petites âmes goethéennes posthumes et aux goethéanisants, dont la pensée est encore nostalgiquement attachée à un cosmos plus ou moins paisiblement organisé.

"De toute manière, ils auraient ressenti la quantité de désordre intellectuel et de laideur que nous devons prendre en compte aujourd'hui comme un avilissement intolérable. N'empêche que cet esprit, si décrié, de respect autarcique des faits qui règne sur les sciences, cet esprit de la statistique, des machines, des mathématiques, du pragmatisme et du nombre, ce tas de sable des faits et cette fourmilière humaine ont aujourd'hui vaincu"³⁶.

Selon le diagnostic musilien, c'est donc la victoire de fait du pragmatisme contre l'idéalisme (hégélien en premier lieu) et contre le rationalisme hérité des Lumières qui est la caractéristique de ce tournant de siècle. C'est la peur de la synthèse³⁷ et des systèmes qu'il tient pour responsable des travers de l'époque qui lui est contemporaine, également repérés par M. Weber et les représentants de la *Kulturkritik* : la rationalisation, le désenchantement du monde, la dépersonnalisation, la spécialisation et le morcellement de la société.

³³ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 249

³⁴ Ibid, p. 249

³⁵ J. BOUVERESSE, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, Edition de l'Eclat, 1993, p. 22

³⁶ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 144

³⁷ Ici le ton ironique de R. Musil le distancie de ses compatriotes, dans la mesure où il prend du recul face à l'idéologie positiviste de l'époque, tout en constatant sa victoire et son efficacité de fait.

d) Dépersonnalisation et pragmatisme

C'est donc sur les ruines de l'idéalisme allemand à la Hegel que Musil tente de décrire la situation actuelle et les nécessaires changements conceptuels à effectuer afin de reprendre prise sur la société. L'heure est au réalisme et l'espoir de clarification conceptuelle des microphénomènes sociétaux vient de la science physique et des importants changements de paradigmes épistémologiques proposés par les physiciens viennois au tournant du siècle, comme la thermodynamique, l'introduction du phénomène du hasard et de l'irréversibilité en physique. Ces théories changent la donne dans les recherches sur le sens de l'histoire, de l'action politique et du rôle des intellectuels, marqués par le sceau de la dépersonnalisation.

Celle-ci est déjà présente, mais en partie seulement, dans la perspective hégélienne. Influencée par les empiristes écossais³⁸, plus précisément par Hume, qui dans son traité d'histoire donne moins d'importance aux humeurs des hommes et à leurs décisions politiques qu'aux "circonstances du moment", elle fait échapper le moteur de l'histoire, sa rationalité, aux individus particuliers, qui en sont le jouet. C'est la fameuse ruse de la raison. On a affaire comme l'écrit A. Cavazzini dans *Enquête ouvrière et théorie critique* à un "savoir sans sujet" :

L'objectivité seconde créée par les activités des sujets ne peut en effet "*aucunement se résorber en eux (...) Hegel continuera toute sa vie à reformuler l'idée de ce "destin"(note) qui unit et sépare les hommes d'avec leurs conditions sociales d'existence. Ce qu'il vise est la saisie de ce "destin" comme pensée ou un savoir, qui, d'échapper à la conscience immédiate des acteurs sociaux et à leurs objectifs explicites, n'en guide pas moins la logique immanente de leurs pratiques et qui constitue précisément un savoir sans sujet – un savoir intotalisable, "distribué" à même l'architecture des régulations sociales et dont l'efficace requiert qu'il ne puisse jamais coïncider avec ce que l'action sait de soi-même en tant que subjectivement assignable*"³⁹.

Chez Hegel donc, la "dépersonnalisation" des individus au sein de la société civile est déjà annoncée⁴⁰. Cependant, le passage à la forme Etat, forme divine de la raison dans l'histoire, permet encore d'être garante d'un sens des actions des individus⁴¹.

³⁸ Voir à ce sujet N. WASZEK, *The scottish Enlightenment and Hegel's Account of civil society*, Springer verlag Gmhb, 1988

³⁹ A. CAVAZZINI, *Enquête ouvrière et théorie critique*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, p. 67

⁴⁰ L'ouvrage de K. FLASCH, d'Averroès à Maître Eckhart, Paris, Vrin, 2008, tend à montrer l'influence de la conception négative de l'intellect d'Averroès (un intellect supra-individuel vers lequel chaque intellect individuel doit tendre) dans la pensée de Maître Eckhart. L'influence de celui-ci chez Hegel, mais également chez R. Musil ou encore Luckacs et Mannheim, puis les Kulturprotestanten du tournant du siècle est avérée (voir ouvrage p. 87) et il nous semble que l'on peut trouver là l'une des sources qui mènent du « savoir sans sujet » hégélien à la dépersonnalisation musilienne.

⁴¹ En ce sens, la référence que fait J. BOUVERESSE dans son ouvrage *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 286, au diagnostic de Charles Taylor sur Hegel nous paraît tout à fait pertinente : « En un sens (...) la civilisation qui se développe dans la moitié du XIXe siècle a tendu à fortifier la conception de l'homme venue des Lumières, dans sa transformation progressive de la nature, dans ses structures collectives et dans la plus prestigieuse de ses réalisations intellectuelles, la science.. Et cela doit nous fournir une partie de l'explication des raisons pour lesquelles la synthèse de Hegel a connu vers le milieu du siècle une éclipse. Car elle essayait d'intégrer le courant expressiviste d'une façon qui n'était pas simplement subordonnée. La structure de l'Etat hégélien devait être comprise et appréciée pour ce qu'elle exprimait ou incarnait, l'Idée, et non pour ses conséquences ou ses réalisations. La rationalité de l'Etat hégélien était une chose tout à fait différente de la rationalité des structures bureaucratiques. Le mélange moderne de romantisme privé et d'utilitarisme public est plutôt la société civile désaxée, une société qui est devenue un « agrégat ». La transformation continue de la société industrielle sous la dynamique de l'efficacité productive et de la recherche d'un niveau de vie individuel plus élevé a érodé les différenciations qui étaient essentielles à l'Etat hégélien et valorisé de plus en plus l'individu détaché de tout groupement partiel. C'est dans la sous-estimation de cette dynamique que Hegel s'est le plus sérieusement trompé dans sa caractérisation de l'époque qui était en train

Cependant la situation au tournant du siècle, telle qu'elle est décrite par R. Musil, aux prises avec les réalités autrichiennes, s'arrête, nous l'avons montré, au stade de la société civile où la fragmentation, le particularisme et la spécialisation règnent en maître. Bien plus, " *le type de raison qui renoncerait à produire des connaissances entièrement vérifiées - soit de celles qui permettent à l'homme de laminier l'acier (...) pour chercher à en découvrir et systématiser d'autres, capables d'indiquer à l'effectivité des directions nouvelles (...) une raison donc à laquelle la pensée ne ferait que fournir un état à quelque mode encore inconnu d'être un homme, une telle raison est déjà, de nos jours, incompréhensible même en tant que simple besoin*⁴²". Les connaissances rationnelles produites sont donc uniquement localisées. Elles ne peuvent plus prétendre donner un sens global, qui dirigerait les buts des individus.

De l'activité bouillonnante des individus n'émerge plus un sens, une raison clairement identifiable, mais un "règne de la moyenne", aveugle à ses fins, mais néanmoins implacable. Avec les collectes de données statistiques émergent des "lois", des "séries" ou encore des "réurrences" du fait social, qui donnent l'impression de fonctionner indépendamment des individus, au point qu'en France par exemple, Durkheim ira jusqu'à chosifier les phénomènes sociaux⁴³, et à ne les rapporter aux individus que par la métaphore physique de la réfraction.

La moyenne statistique s'empresse de rattacher tout phénomène irrégulier ou singulier à des propriétés de forme ou de structure, qui encadrent alors ces fluctuations et les réintègrent dans le règne de la moyenne, dans une "nécessité sans loi"⁴⁴. Elle ne peut intégrer dans sa logique la singularité de l'événement, puisqu'elle ne travaille plus sur des rapports cause-conséquence, mais indéterminisme-régularité simplement statistique⁴⁵. Dans cette perspective, les relations qui unissaient autrefois l'individu à sa collectivité sont transformées. Ainsi comme l'écrit R. Musil dans *L'homme sans qualité* en s'appuyant sur la théorie cinétique des gaz :

" *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 (...) Admettons aussi qu'une quantité d'idées se mélange dans le temps présent : elle produit une quelconque valeur moyenne probable : celle-ci se déplace automatiquement et très lentement, ce que nous appelons le progrès ou la situation historique. Mais l'essentiel est que, dans tout cela, notre mouvement personnel, isolé, n'importe pas : nous pouvons penser et agir à droite ou à gauche, en haut ou en bas, c'est absolument indifférent pour la valeur moyenne et c'est elle seule qui compte aux yeux du monde et de Dieu, non pas nous*⁴⁶"

L'action particulière, isolée, de l'individu ne semble donc pas agir sur cette mystérieuse sphère qui s'est autonomisée des affaires humaines pour les étouffer sous son aveugle chape de plomb, rendant dérisoire toute tentative d'action privée, du type de l'héroïsme traditionnel. Comme l'écrit le mathématicien A.A. Cournot⁴⁷ : "*Quand l'importance des grands personnages s'efface devant les lumières et le concours de tous ; quand les forces qui comportent le nombre et la mesure tendent partout à prévaloir sur l'exaltation bien plus*

d'arriver ». Courant expressiviste étant ici entendu comme la réaction en Allemagne dans les années 70, influencée par Herder, contre les idéaux des Lumières et avec laquelle Hegel tenterait une synthèse.

⁴² R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 38

⁴³ Voir E. DURKHEIM, « Qu'est ce qu'un fait social ? » in *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 14^{ème} Edition Quadrige, 2013, pp. 3-14

⁴⁴ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 140

⁴⁵ J. BOUVERESSE, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, Edition de l'Eclat, 1993, p. 54

⁴⁶ R. MUSIL, *L'homme sans qualité*, cité par J. BOUVERESSE (1993), p. 211

⁴⁷ A. COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1973, p. 13

accidentelle, bien moins durable, des sentiments et des passions", alors le règne de la moyenne tend à prévaloir.

On comprend bien dès lors le problème que pose ce règne de la moyenne à la figure traditionnelle de l'intellectuel, telle que définie dans l'Editorial de ce dossier du GRM. Comment peut-il prétendre agir et transformer cette structure à la logique aveugle mais implacable, en tant qu'individu isolé? Quels terrains d'action lui sont laissés, dans la mesure où selon R. Musil, le pragmatisme, les vues à court terme et l'idéal de précision ont vaincu? On ne s'étonne pas dans ce cas-là qu'il soit remplacé par l'expert, au domaine d'action soigneusement délimité et régionalisé, qui ne se risque pas dans de grands systèmes explicatifs, ni n'a *l'hybris* de dominer l'ensemble des questions.

e) Avatars modernes de l'intellectuel et réorganisation sociale

Il nous semble alors que le fameux "homme sans qualité" de R. Musil est la figure proprement négative de ce qu'il reste de l'intellectuel après le "désenchantement du monde". Elle se retrouve sous différents avatars chez G. Deleuze, qui l'a conceptualisée sous le terme d'Original dans "Bartleby⁴⁸ ou la formule", dans *Critique et clinique*, en analysant les effets politiques de l'indécision de sa fameuse formule "I would prefer not to". Deleuze définit en effet l'Original comme "une puissante figure solitaire qui déborde toute forme explicable⁴⁹". L'Original, comme singularité, ne peut transformer la forme ou la structure (qu'elle soit linguistique ou politique), son seul pouvoir d'action est de la déborder, de la défier par un comportement ou des formules qui échappent à sa logique. Comme l'écrit Deleuze, "s'il ne peut empêcher que 2 et 2 fasse 4, il ne s'y résout pas". Contrairement à la masse des individus constituant la société civile, il ne se laisse pas modeler par les circonstances extérieures, "il ne subit pas l'influence de son milieu, mais jette sur l'entourage une lumière blanche, livide, semblable à celle qui "accompagne dans la Genèse le commencement des choses"⁵⁰.

Cependant, outre un pouvoir d'action purement négatif, Deleuze souligne qu'il s'agit d'une figure farouchement solitaire. Il insiste sur l'impossibilité de la co-existence de deux Originaux dans un roman. L'Original constitue en effet, comme son nom l'indique, une singularité, un événement, imposé au règne de la calculabilité qui ne peut l'intégrer dans son système d'aplanissement des différences. Dès lors, si un second Original apparaît au sein d'un roman, le risque est de créer le phénomène de récurrence que l'Original défie justement par sa présence, sa formule ou son comportement inadapté et singulier. La communauté de ces étranges frères, d'un roman à l'autre, est donc celle des "célibataires" (Deleuze à propos de *Kafka*), des "solitaires" (Nietzsche, cité par Derrida dans *Politiques de l'amitié*), la communauté de ceux qui n'ont pas de "communauté" et ne partagent aucune qualité en commun et ne produisent pas de synthèse (un enfant ou un peuple, dont ils seraient, justement, les "pères"). Telle est donc la figure dérisoire à laquelle est cantonné l'intellectuel au sens classique du terme, dans la modernité. Et il semble bien que ce soit cet attachement à sa singularité qui en fasse à la fois la subsistance⁵¹ et qui rende en même temps dérisoire le

⁴⁸ Que Deleuze décrit comme « sans références, sans possessions, sans propriétés, sans qualités, sans particularités » in G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993, p. 96

⁴⁹ Il nous semble ici que le concept de forme renvoie à celui de la *Gestalttheorie* et à ce que nous en avons dit ci-dessus concernant le rapport de la partie au Tout. En ce sens, l'Original serait celui qui défierait la *Gestalt*, son esprit d'économie et de synthèse provisoire que nous identifions plus haut. Pour cela, il défie de sa singularité la loi de récurrence, qui ne peut prendre en charge aucun événement, aucune singularité, seulement des faits nus, isolés et analogues. Sa singularité ne sera pas pour autant considérée mais elle viendra affoler la logique immanente de la *Gestalt*.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993, p. 105

⁵¹ Les travaux en philosophie politique de J.Derrida, G.Agamben ou encore J.L.Nancy achoppent sur cette figure de l'Original. Ils placent leurs espoirs dans la constitution d'une communauté en marge, dé-substantialisée, une « communauté des Solitaires » qui offre refuge à une pensée de la singularité, de l'évènement, à l'intellectuel

caractère de son action, improductive, désœuvrée et stérile (au sens biologique du terme, de qui n'enfante pas).

Il faut alors considérer cette absence de qualités en commun et en propre comme étant à double tranchant. Elle est le résultat du procédé de dépersonnalisation caractéristique de l'époque moderne évoqué par R. Musil dans son roman, qui fait de l'individu un "être quelconque" (Agamben) aux yeux de la rationalité statistique. Cependant, c'est également en se dépersonnalisant, en perdant ses qualités, garanties théologiquement par la fonction divine et partant, paternelle, qu'on pourra alors créer une communauté de frères, d'individus aux relations anarchiques puisque non-relies par un principe transcendant. Pour Deleuze, c'est l'absence de père qui serait la condition d'une démocratie radicale⁵² et, on retrouve ici Musil, seul le pragmatisme permet cette conception d'un homme se faisant, "motivé" et non "causé ».

Le pragmatisme à la Emerson, que citent aussi bien Deleuze que Musil, permet de penser un monde en processus, en archipel, qui relie les hommes entre eux, mais à la manière d'un patchwork, non à l'aide d'une figure unifante qui serait celle du père. La communauté est pensée sur le mode du réseau et non de la communion. Cette philosophie combat en ce sens la *"philosophie occidentale [qui] était le crâne où l'Esprit paternel se réalisait dans le monde comme totalité et dans un sujet connaissant comme propriétaire"*⁵³. Hegel est ici l'ennemi visé dans ce contexte. Qui tente de déconstruire les fondements de l'Etat moderne, de désubstantialiser l'Etat-nation et de se défaire d'un certain romantisme communautaire à l'œuvre dans la *Sittlichkeit*⁵⁴, se doit d'attaquer l'hégélianisme.

L'idéal est le même chez Musil, une acceptation du *factum democraticum* et son "intensification" en explorant les nouvelles potentialités offerte par celle-ci, en faisant de ses travers⁵⁵ une force.

*"Toi-même dans ce que tu poursuis, tu es un enfant de la démocratie et l'avenir n'est accessible qu'à travers une intensification et une purification de la démocratie"*⁵⁶.

Elle est prise par Musil comme un fait sur lequel on ne peut revenir, avec le cortège de dysfonctionnements qu'elle traîne, déjà énoncé : spécialisation, règne de la moyenne, *"appauvrissement de la structure intérieure au dépens de ses parties distinctes"*⁵⁷. Celle-ci procède de la perte de cohérence et d'organisation d'une société qui ne correspond plus au cosmos ordonnés des derniers humanistes. La position de Musil peut être dite pragmatique en ce sens qu'il accepte cette donnée mais ne porte pas moins ses espoirs sur la réalisation d'un

*"Programme économique qui garantisse la réalisation d'une démocratie pure, exaltante, capables de soulever de plus grandes masses encore (...) il est clair que nous avons besoin de quelque chose qui nous arrache à la platitude des partis actuels et qu'à ce genre d'idées, il faut un programme économique à titre de décret d'application. Et je me pose ces questions naïves : qui cirera mes chaussures, qui charriera mes excréments, qui rampera pour moi, la nuit, dans les mines? Mon "frère humain"*⁵⁸ ?

sans mandat, contre la spécialisation et le règne de la récurrence. La démarche nous paraît tout à fait pertinente, on la retrouve en partie chez Musil et ses écrivains « laborantins du futur », mais nous avons choisi dans cet article de pousser à leurs termes les conséquences de la tension perçue chez R. Musil entre singularité et transmissibilité et de souligner l'originalité de sa conception positive de la dépersonnalisation.

⁵² On retrouve ce même thème de la démocratie radicale dans *les Essais* de Musil et la volonté de la porter au bout de sa logique.

⁵³ G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, p. 110

⁵⁴ Voir note 36

⁵⁵ La rationalisation, la dépersonnalisation, la spécialisation etc.

⁵⁶ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 63

⁵⁷ Ibid, p. 65

⁵⁸ Ibid, p. 66

Cette exigence d'un "programme" semble redonner une tâche aux travailleurs de l'esprit, ne les appelons plus les intellectuels, à condition cependant qu'ils acceptent de sacrifier une part de leur singularité, au profit d'une conception collectiviste de la production intellectuelle.

Pour œuvrer à ce nouveau programme "économique", il faut faire preuve d'imagination, pouvoir explorer les mondes probables, les hommes possibles. C'est parce que les mêmes structures de pensée se répètent que le règne de la moyenne advient, réduisant à néant tout espoir de transformation. Musil pose alors en exemple et en paradigme de l'intellectuel futur le mathématicien, dont le courage lui permet de remettre en question permanente ses paradigmes et jusqu'aux concepts fondateurs de sa science, comme par exemple l'espace et le temps en physique. La passion le pousse à ces dangereuses remises en cause et il est en cela l'image de ce que devrait être pour Musil le "futur représentant de l'esprit"⁵⁹.

Il ne le nomme pas intellectuel car cette fonction est d'une certaine manière trop liée à ce que l'on appelait la "culture". Or pour Musil, nous sommes désormais trop nombreux pour ce genre d'acception de la culture dont la cohérence et l'unification était garantie par l'Eglise ou l'Etat. Elle appartient à une époque révolue. En revanche, l'époque bouillonne d'énergies intellectuelles tel que jamais, capables de hardiesses et de nouveauté, pour autant qu'elles se donnent le même courage que la pensée scientifique, sans pour autant procéder de la même manière "ratioïde".

La patrie de l'écrivain échappe en effet en grande partie au domaine "ratioïde", néologisme musilien pour désigner le règne de la récurrence, du calcul et de la réduction de toute différence. L'écrivain peut encore s'occuper de la singularité, des événements qui ne "*se répètent pas mais sont infiniment variables et individuels*". Contrairement à son opposé, l'homme ratioïde (qui n'est pas le mathématicien mais plutôt le polytechnicien), "*ici de prime abord, il n'y a pas de limitations aux inconnues, aux équations, aux possibilités de solution*". "*La tâche consiste à découvrir sans cesse de nouvelles solutions, de nouvelles constellations, de nouvelles variables, à établir des prototypes de déroulement d'évènements, des images séduisantes des possibilités d'être un homme, d'inventer l'homme intérieur*"⁶⁰. Le penseur offre un refuge, un laboratoire aux exceptions et aux possibles. Il n'est d'exception qu'en tant qu'il n'accepte pas d'être un enfant de son époque, mais d'offrir l'asile aux expérimentations des mondes possibles.

Cependant, comment résoudre la tension entre le règne implacable de la moyenne, dans lequel le poids de l'action individuelle est infime, quantité négligeable, et ce rôle donné à l'écrivain et aux penseurs, de laborantins de l'homme futur, de refuge à la singularité? Nous avons souligné dans la citation le terme de « prime abord ». L'écrivain offre en effet refuge à la singularité, à l'évènement ponctuel, mais une tension, que nous développerons plus bas, apparaît, celle de la transmissibilité. Le processus d'expérimentation est donc premier, mais il doit s'accompagner d'une volonté sociale, de transmission des formules possibles afin de transformer la société.

Il s'agit pour cela de se rendre compte que l'organisation intellectuelle est en retard sur l'accroissement numérique. De là dépend l'urgence pour Musil d'une politique d'organisation de l'esprit⁶¹. Il comprend la guerre comme ce "krach métaphysique" nécessaire à la libération des tensions accumulées d'une époque, à un besoin de *tabula rasa* intellectuel et de reconfiguration des concepts. Telle est donc pour lui la tâche la plus urgente de l'activisme politique de l'entre-deux guerre et la condition première des efforts futurs, qui sans cela seront vains car investis dans des structures anachroniques, héritées des organisations ecclésiastiques

⁵⁹ Ibid, p. 59

⁶⁰ Ibid, p. 83

⁶¹ Ibid, p. 115

et/ou aristocratiques, qui ne prennent pas en compte le *factum* démocratique et le considérable accroissement numérique des travailleurs de l'esprit. Il faut donc une planification de la réorganisation intellectuelle, afin de concentrer ces énergies intellectuelles nouvelles, qui pour l'instant, ne parviennent pas à user de leur entendement à bon escient, car elles comprennent encore l'activité intellectuelle sur l'ancien modèle du « Privatdozent⁶² » dont parle M. Weber dans *La vocation du savant*, c'est-à-dire sur le mode du penseur individuel, et non d'un collectif d'intellects.

L'intellect peut s'organiser pour Musil dans la mesure où il y a une certaine objectivité des idées, qui s'inscrivent dans des séries intellectuelles identifiables. Il estime ainsi que réduire les idées à leurs auteurs a aussi peu de sens que de réduire les théories physiques aux biographies de leurs inventeurs. "*Toute œuvre humaine se compose d'éléments qui se retrouvent dans d'innombrables autres combinaisons; comprise ainsi, elle se dissout dans les fluides séries intellectuelles qui vont des origines à nos jours et devient une interprétation de notre vie*⁶³". C'est donc à partir de cette objectivité idéographique qu'il est possible pour Musil de reconstruire une idéologie en compatibilité avec les données du monde contemporain et surtout de créer les conditions sociales nécessaires à son application. La dépersonnalisation de la production intellectuelle, considérée comme héritière des formes et des contenus qui l'ont précédée, qui destitue l'originalité et le génie, est cependant porteuse de cet optimisme que dans la production de l'œuvre, d'art ou de littérature, s'opère justement l'articulation entre la part collective et la part personnelle, singulière.

Elle se rapproche en cela des théories scientifiques dans la mesure où celles-ci sont bien produites par un auteur, le physicien, mais prennent également aussitôt la valeur d'une découverte collective, douée d'une vie propre et d'une certaine objectivité, proposée à la critique et à la réfutation du corps scientifique⁶⁴. Musil s'oppose au romantisme qui voudrait que sciences dures et sciences de l'esprit fonctionnent en sens totalement contraire. Elles usent de son point de vue des mêmes ressources de l'intellect, bien que de manière différente. Contre une certaine pensée romantique en vogue à son époque, défaitiste face à la rationalisation et à la montée de la science, Musil voit dans la science un progrès dans le sens où elle s'est émancipée de l'obscurantisme, a su se développer de manière remarquable, en remettant sans cesse ses postulats en question. Il constate en revanche un certain attentisme dans les sciences de l'esprit, notamment politiques. Celle-ci offre en effet l'image de nations se déchirant, restées au stade bestial et obscurantiste, sans qu'aucun traité philosophico-politique ne parvienne à faire émerger un progrès. La pensée doit donc sortir de cet état et se consacrer à la formation d'« utopies réalistes⁶⁵ » qui nous permettraient d'imaginer le monde nouveau ouvert par le « krach métaphysique » que fut la guerre et de prendre en charge ce contexte inédit, au lieu de se reterritorialiser sur d'anciennes idéologies.

Il s'agit d'accepter cette puissance de l'entendement (rationalisateur) et son mode de fonctionnement car dire qu'il « *a une influence dissolvante, ce n'est jamais qu'affirmer simplement qu'il désagrège progressivement des valeurs jusque-là intactes et garanties par le*

⁶² M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Editions la Découverte, 2003, p. 71 : « Il existe un fossé considérable, d'un point de vue externe comme d'un point de vue interne, entre le chef d'une grande entreprise capitaliste de ce type et le professeur ordinaire d'ancien style (...) D'un point de vue interne aussi bien qu'externe, l'ancienne constitution universitaire est devenue une fiction ».

⁶³ Ibid, p. 185

⁶⁴ Nous pensons ici évidemment aux théories de K. Popper sur la réfutation, jeune épistémologue viennois que connaissait R. Musil.

⁶⁵ J. BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Edition du Seuil, 2001, p. 237

*sentiment ; or, il ne peut le faire que si les données affectives que ces valeurs présupposent étaient déjà lézardées ; le mal n'est pas dans sa nature, il était déjà dans la leur*⁶⁶ ».

R. Musil, dans *L'homme sans qualité*, s'est employé à montrer le caractère impersonnel de nos pensées. Celles-ci ne nous attendent pas pour se former et il est alors difficile de distinguer le passage de l'élément personnel à l'élément impersonnel. Cette conception de la formation de la pensée la rend étrangère à la conception romantique qui leur donne origine dans l'intuition, le sentiment et la subjectivité. Cette « impersonnalité des pensées », dans la logique d'une déconstruction du génie romantique, en fait leur objectivité. Pour Musil, dès lors qu'il y a une universalité, il y a une impersonnalité, mais également une transmissibilité. Il relève alors cette tension, que nous identifions plus haut chez l'Original à l'aide de Deleuze :

*« La morale, par essence une norme, est liée à des événements répétables ; c'est le même type d'événements qui caractérise la rationalité, puisqu'un concept ne peut s'appliquer qu'à ce qui est univoque et – au sens figuré – répétable ; il y a donc un lien fondamental entre le caractère civilisateur de la morale et celui de l'entendement, alors qu'une expérience proprement éthique comme celle de l'amour, du recueillement ou de l'humilité, même quand elle prend une forme sociale, reste quelque chose de très difficilement transmissible, d'absolument personnel et, presque, d'asocial*⁶⁷ ».

R. Musil, de manière assez originale dans le contexte qui lui est contemporain, refuse de considérer le phénomène de la dépersonnalisation, et des autres symptômes qui l'accompagnent, comme quelque chose d'entièrement négatif. La singularité et la distinction appartenaient à un monde de différences hiérarchiques et il semble que la dépersonnalisation soit l'apanage du règne de la démocratie et de l'accroissement numérique des énergies intellectuelles. La singularité préserve certes l'événement et le sentiment du règne de la répétition et de la récurrence, mais cette expérience est in-transmissible et « asociale ». Comme nous le disions plus haut, l'Original, la singularité, c'est le célibataire, le solitaire, qui ne peut donner naissance qu'à une communauté sans communauté, sans ordre éthique.

Au terme de cet article, nous espérons avoir montré des rapprochements dans le diagnostic wébérien et musilien, tout à la fois concernant les mutations de la société d'après-guerre, mais également concernant la position à tenir face au « krach métaphysique » que cet événement a représenté. Les deux auteurs tentent de trouver un juste milieu, chez Weber entre l'intellectualisme et l'irrationalisme, chez Musil entre la condamnation de l'entendement rationalisateur et l'exaltation du sentiment. Tous deux tentent de trouver une voie de sortie face à un relativisme éthique complet, sans pour autant retomber dans les anciens « idéaux » vides, que ce soit la fiction de la Nation ou la tentation de l'homme providentiel. Ils prennent acte du « désenchantement » du monde, entendu au sens littéral, magique du terme : lever un enchantement, un sort. En ce sens, les caractéristiques de la modernité, fragmentation, dépersonnalisation, rationalisation croissante et accroissement numérique ne sont pas vues de manière unilatéralement négative. Se libérer du redoublement du monde par un sens transcendant a des conséquences positives en termes de démocratie. Cela signifie la conception d'un sens désormais immanent, en création permanente par la collaboration des énergies collectives. Les deux penseurs prônent une vision réaliste et courageuse (« virile » dans les termes wébériens) de la situation qui demande un réexamen profond du mode de fonctionnement des sciences sociales, tout autant du point de vue de leurs méthodologies que de la manière dont elles sont produites. Toutefois on peut noter une divergence entre les deux auteurs. M. Weber prône une morale *a minima* et maintient un espoir de ré-enchantement du monde, mais dans la sphère strictement privée de l'individu. Il a donc tendance, face à la

⁶⁶ R. MUSIL, *Essais*, Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1978, p. 153

⁶⁷ Ibid. p. 155

fragmentation, à accentuer la dimension privée et individuelle de l'existence. Chacun doit désormais résoudre pour lui-même les fils de son destin. R. Musil en revanche, influencé par l'épistémologie viennoise du tournant du siècle, annonce la dissolution de l'individu, place la focale sur la société civile et souligne le caractère impersonnel des productions intellectuelles. Dès lors, le salut viendra selon lui d'une réorganisation des sciences sociales autour d'un plan de travail collectif, visant à recréer une pensée en accord avec le nouveau vécu et les nouvelles conditions sociales d'après-guerre, sans attachement sentimental aux anciens concepts.