



SCHELER LECTEUR DE *L'ÉTHIQUE* *PROTESTANTE* DE WEBER : PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET HISTOIRE

SCHELER READING WEBER'S *PROTESTANT ETHIC*: PHENOMENOLOGICAL
PSYCHOLOGY AND HISTORY

Paul Slama¹

Alexander von Humboldt – Stiftung

Recibido: 28.03.2023 - Aceptado: 19.11.2023

RÉSUMÉ

Dans cet article, on élabore une réflexion sur les rapports entre intentionnalité et histoire du capitalisme à partir du commentaire schelérien de *L'Éthique protestante* de Max Weber. Nous montrons d'abord que la psychologie est un moyen de dépasser l'alternative ruineuse entre matérialisme et idéalisme de par sa position centrale dans la genèse des phénomènes sociaux : les individus capitalistes sont portés au travail notamment par des incitations psychologiques qui sont déterminées autant par le contenu du dogme que les conditions sociales de sa pratique. Nous montrons ensuite que la phénoménologie de Scheler décrit une intentionnalité historique en écart avec l'intentionnalité qui vise des essences axiologiques : le capitalisme substitue à l'amour un pseudo *a priori* contingent qui détermine l'intentionnalité à partir du ressentiment et de l'angoisse, celle-là même dont Weber, au moyen de la figure du puritain abandonné par un dieu hyper-transcendant et épouvanté par son statut sotériologique, faisait l'histoire. Ainsi, on essaie d'indiquer, en compagnie de Scheler, les outils phénoménologiques pour penser l'intentionnalité non pas comme la visée qui aurait toujours déjà disposé d'un donné intuitif, mais comme une instance d'essentialisation constamment contrariée par le processus historique, qui fait écart par rapport à la visée phénoménologique des essences – comme si Scheler faisait usage de ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie négative.

Mots-clés : Phénoménologie ; Métaphysique ; Scheler ; Weber ; Phénoménologie Sociale ; Sociologie ; Intentionnalité.

ABSTRACT

In this article, we develop an analysis of the relationship between intentionality and the history of capitalism based on Scheler's commentary on Max Weber's *The Protestant Ethic*. We first show that psychology is a means of overcoming the ruinous alternative between materialism and idealism, due to its central position in the genesis of social phenomena: capitalist individuals are driven to work by psychological incentives that are determined as much by the content of dogma as by the social conditions of its practice. We then show that Scheler's phenomenology describes a historical intentionality at variance with the intentionality that aims at axiological essences: capitalism substitutes love with a pseudo *a priori* contingent that determines intentionality on the basis of resentment and anxiety, the very anxiety that Weber, through the figure of the Puritan abandoned by a hyper-transcendent god and appalled by his soteriological status, was making into a history. In this way, we try to indicate, in the company of Scheler, the phenomenological tools for thinking intentionality not as the aim that would always have already disposed of an intuitive given, but as an instance of essentialization constantly thwarted by the historical process, which deviates from the phenomenological aim of essences – as if Scheler were making use of what could be called a negative phenomenology.

Keywords : Phenomenology ; Metaphysics ; Scheler ; Weber ; Social Phenomenology ; Sociology ; Intentionality.

¹ paul.slama@hotmail.fr

INTRODUCTION

Cet article s'appuie d'abord sur la façon dont Max Weber a indiqué une voie originale pour la compréhension de l'histoire du capitalisme, par-delà le matérialisme historique : une psychologie historique où l'histoire est décrite par la façon dont les conditions matérielles s'incorporent matériellement et spirituellement aux êtres humains. Max Scheler, dans quelques textes récemment traduits en français, a très précisément repéré cette potentialité post-marxiste de l'histoire des religions wébérienne : l'approche psycho-phénoménologique fait droit à la complexité de l'histoire, conséquence non pas du frottement matériel des rapports sociaux ou du déploiement d'une ou de plusieurs idées qui se matérialiseraient, mais d'une causalité autant matérielle qu'idéelle dont la psychologie est le centre névralgique de description *génétique*. À la fois lieu de pulsions biologiques et de compréhension, le psychologique déploie historiquement la relation complexe et *génétique* de l'idéal et du matériel. Nous interrogerons particulièrement trois thématiques pour lire *L'Éthique protestante* de Weber et l'interprétation phénoménologique qu'en a donnée Max Scheler en 1914 : 1) La question méthodologique du rapport au matérialisme historique ; 2) l'importance de la psychologie pour la description du processus historique du capitalisme ; 3) L'importance de l'inscription de l'individu dans la communauté pour son existence capitaliste. On souhaite *in fine* défendre la non pertinence de la catégorie de matière en phénoménologie, du moins en phénoménologie sociale, pour défendre plutôt une approche génétique.

I) PSYCHO-THÉOLOGIE DU CAPITALISME CHEZ MAX WEBER

a) *La méthodologie de L'Éthique protestante et le marxisme*

Jean-Pierre Grossein a beaucoup insisté, dans ses travaux sur Max Weber, sur l'importance de la psychologie dans sa sociologie des religions, ainsi que sur le dialogue avec le marxisme qu'elle impliquait – avec une prudence qu'il convient assurément de suivre : « L'obnubilation par la question de savoir si Weber était "idéaliste" ou "matérialiste", marxiste ou antimarxiste, a longtemps constitué – et constitue encore – une entrave à la perception de l'originalité d'une œuvre qui se situe délibérément par-delà l'idéalisme et le matérialisme ».² Cet « au-

² Grossein 2003, XXXV. Cet article présente les recherches encore balbutiantes d'un travail de plus longue haleine sur le dialogue de la phénoménologie avec l'œuvre de Max Weber.

delà » repose, selon J.-P. Grossein, sur la dimension notamment psychologique de l'analyse wébérienne qui s'est efforcée d'identifier (pour citer Weber) les « *incitations* psychologiques, produites par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse, qui imprimaient à la conduite de vie une orientation et y maintenaient l'individu ». ³ Ce lieu de congruence méthodologique où l'on rencontre pratiques sociales et idées (par exemple un dogme) s'impose à partir du refus wébérien de couper les idées religieuses des façons dont elles se sont développées historiquement et économiquement.

Déterminons la dimension méthodologique et son rapport au marxisme dans *L'Éthique protestante*. D'emblée, le rapport au « matérialisme », pris dans un sens d'abord non technique, est contrarié : concernant le lien entre « l'esprit protestant ancien et la culture capitaliste moderne », il s'agit « d'essayer de [le] chercher *non pas* dans un (prétendu) abandon à la “joie d'être-au-monde”, plus ou moins matérialiste, ou en tout cas anti-ascétique ». ⁴ De ce point de vue, l'esprit protestant réside non pas dans la quête matérialiste de bien-être des individus (en un sens par exemple utilitariste), mais au contraire dans une attitude ascétique qui implique des enjeux religieux et théologiques (qui n'excluent pas du tout, on le verra, la dimension matérielle). Weber commente d'ailleurs en ces termes telle citation de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à propos des « Anglais » : « Et si leur supériorité en matière d'activité lucrative était liée à ce record de piété (*Frömmigkeitsrekord*) que leur reconnaît Montesquieu ? » ⁵ *L'Éthique protestante* aura notamment à charge d'évaluer et de contextualiser ce « record de piété », de l'inscrire dans ses dimensions religieuses et sociales propres – c'est-à-dire dans une articulation jamais systématique du matériel et du spirituel. Comme l'écrit Weber un peu plus loin, la « formation des concepts historiques » tend « non à emboîter la réalité dans des concepts génériques abstraits, mais à l'insérer dans

³ *Ibid.* Sur la psychologie et son rôle dans l'œuvre de Weber, voir l'ouvrage de Frommer & Frommer 1922. Voir également Frommer 2005, 767-782 ; Feuerhahn 2005, 783-797. Il faudrait un tout autre travail (que nous avons d'ailleurs prévu) qui envisagerait le deuxième texte majeur de Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* (1908-1909, publié dans la MWG I/11), et la façon dont il décrit les contraintes industrielles sur la psyché des travailleurs. Cf. sur ce point Desmarez & Tripier 2014. Dans le présent article, nous nous concentrons exclusivement sur *L'Éthique protestante*, dans la mesure où c'est à elle que se réfère Scheler dans les textes que nous commentons dans la deuxième partie. Nous n'aborderons pas davantage les textes méthodologiques de Weber, auxquels nous consacrons d'autres travaux.

⁴ MWG I/18, 147 (trad. Grossein 2003, 19). Quand il s'agit d'un passage ajouté dans la seconde édition (que Scheler ne pouvait avoir lue quand il écrivit les textes qui nous intéresseront dans la seconde partie de cet article), nous le mentionnons ; si nous ne le faisons pas, c'est qu'il s'agit d'un passage déjà présent dans la première édition.

⁵ *Ibid.*, 148 (trad. Grossein 2003., 19). La phrase de *L'Esprit des lois* (XX, VII), que Weber traduit, dit : « C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté. »

des connexions génétiques concrètes (*nicht in abstrakte Gattungsbegriffe einzuschachteln, sondern in konkrete genetische Zusammenhänge... einzugliedern*) ».⁶ La méthode historique de Weber est *génétique* : elle décrit la procession des intrications historiques entre intérêts matériels et idées, c'est-à-dire à partir de la *concrétude* historique foncièrement rebelle à toute compréhension unilatéralement matérialiste ou idéaliste, et qui gouverne la formation conceptuelle : s'il n'est pas question pour Weber d'adhérer de façon immédiate à la contingence historique, il n'est pas davantage question pour lui de produire une réalité à partir de concepts abstraits : il s'agit d'*inscrire*, d'*insérer* la réalité historique dans des schémas de compréhension suffisamment raffinés pour faire droit à sa complexité génétique, processuelle. D'où l'importance toute rickertienne de l'individualité comme singularité dans l'histoire, puisque les « connexions génétiques concrètes » seront « empreintes d'une coloration qui aura toujours et inévitablement une spécificité *individuelle* ». De ce point de vue, c'est bien à de la contingence qu'aura affaire la démarche wébérienne, contingence à laquelle il faudra faire méthodologiquement droit.⁷

Ce n'est pas un matérialisme naïf qui aura cette prérogative, à cause de l'ambiguïté foncière qui touche le concept historique de « matière ». Dans un texte célèbre qui réfute l'œuvre de Stammler, paru en 1907, Weber s'en prendra précisément au concept de « matière » appliqué à l'histoire. Car qu'est-ce que le matérialisme historique appelle « matière » ? Dans sa critique radicale de Stammler, Weber souligne l'incohérence de son usage interchangeable des expressions « matérialisme social » et « conception matérialiste de l'histoire ». Il convient dès lors de définir le concept ordinaire de « matérialisme » : tout d'abord, il désigne les façons dont les « processus historiques sont des conséquences du mode de production et d'appropriation du "matériel" », c'est-à-dire les biens économiques ; ce qui implique « la détermination des actions "historiques" des hommes par des intérêts "matériels", c'est-à-dire économiques, affirmés ».⁸ On appelle « matérialiste » l'analyse des processus historiques à partir d'une part des modes de production et d'autre part des intérêts économiques (et donc en ce sens « matériels », c'est-à-dire non intellectuels) des individus inscrits dans une telle histoire. Or Weber souligne la remarquable imprécision d'une telle compréhension de l'adjectif « matériel », ainsi que la difficulté conceptuelle qu'il y a à distinguer ce qui serait économique de ce qui serait non économique : si les

⁶ *Ibid.*, 150 (Grossein 2003, 21). Le mot « génétique » est un ajout de la seconde édition, dont Scheler n'avait donc pas connaissance lorsqu'il écrivit les textes que l'on présentera dans la deuxième partie de cet article.

⁷ Sur l'importance de la singularité dans la méthodologie historique chez Rickert (source centrale de l'approche wébérienne ici), voir le dossier « Rickert et la question de l'histoire », dans *Études philosophiques* 92 (2010).

⁸ MWG I/7, 518-519.

expressions « intérêts économiques », « phénomènes économiques », « relations matérielles » (qu'utilise Stammler) prétendent décrire la totalité des « phénomènes historiques ou culturels », ou encore de la « vie sociétale » (*Gesellschaftsleben*), la « vie sociale » (*sozialen Leben*), elles ne permettent pas de clairement faire la part entre l'économique et le non économique dans les phénomènes eux-mêmes.⁹ Le problème tient d'abord dans la difficulté d'articuler les relations causales entre les phénomènes économiques et les phénomènes non économiques, y compris en le faisant sur le « fondement » (*Grundlage*) de l'économie sociale : Stammler est conduit à « expliquer » tous les événements historiques et tous les événements de la vie sociétale en référence à un *unique* élément de l'histoire.¹⁰ Comme si la « causalité » impliquait une cause première, une cause « fondamentale », voire des unités causales fondamentales qui fabriqueraient des séries causales indépendantes les unes des autres, ce que même Stammler ne peut pas admettre. La régression causale concernant un « phénomène singulier » se déploie à l'infini.¹¹ Weber prend l'exemple (particulièrement important pour notre étude) du « phénomène économique », en tant que c'est précisément son « aspect économique » qui excite notre intérêt : même dans ce dernier cas, l'explication du phénomène conduira aux conditions politiques, aussi bien que religieuses, éthiques, géographiques, etc.¹² Le problème du matérialisme ordinaire, pour Weber n'est pas tant de faire reposer l'explication du phénomène social sur les seules conditions économiques de l'histoire que de réduire la complexité phénoménale à une loi générale unique qui s'exprimerait à chaque fois dans chacun des phénomènes particuliers :¹³ de même que les sciences naturelles réduisent les qualités (de lumière, de son, de chaleur) à être le « reflet subjectif » dans la « conscience » des quantités matérielles qui seules peuvent être qualifiées de « réelles » – de même le matérialisme historique réduirait le champ du réel aux « relations économiques et aux intérêts ».¹⁴ Mais c'est alors au risque de la contradiction méthodologique, en tout cas conceptuelle, de faire de la matière une forme qui unifierait le divers de la matière, précisément ; ou alors, comme le fait Stammler, de parler de « formes » pour la diversité de cette matière : quand il analyse la dépendance des phénomènes religieux, moraux, artistiques et scientifiques à la « vie économique », ou les causes économiques des croisades, etc., la matière serait causalement déterminante pour les « actions collectives fondées sur la satisfaction du besoin », c'est-à-dire également ce qu'il appelle « matière ».

⁹ *Ibid.*, 519.

¹⁰ *Ibid.*, 520.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 520-521.

¹³ *Ibid.*, 521.

¹⁴ *Ibid.*

C'est la distinction matière/forme qui est en fait manquée avec une telle approche. Plus largement, la confusion tient dans la façon dont on conçoit ce qu'il y a de « matériel » dans l'économie : le mot, on vient de le voir, est assurément égarant. L'économie a bien davantage en elle que de la seule « matière », y compris à cause de l'ambiguïté dont est empreint ce mot.¹⁵

La compréhension historique de la modalité puritaine et moderne du déploiement du capitalisme ne pouvait donc pas passer par une compréhension unilatéralement « matérialiste ». Voyons ce que Weber entend par là dans *L'Éthique protestante*. Dans un dialogue implicite avec le marxisme, mais cantonné à la perspective seulement individualiste, Weber renonce à décrire le sentiment du devoir du puritain comme le sentiment d'« une pure mise en valeur de sa force de travail, voire seulement des biens qu'il possède (comme “capital”) ». ¹⁶ S'il s'agit bien de partir de la perspective sociale pour comprendre comment le puritanisme ascétique a pu jouer un rôle crucial dans le développement du capitalisme moderne, c'est parce qu'il n'est pas question d'adopter la perspective des « individus singuliers et isolés », mais celle de « la manière de voir (*Anschauungsweise*) portée par des groupes humains » ; c'est ainsi « cette genèse (*Entstehung*) qu'il s'agit d'expliquer ». ¹⁷ Cette genèse, c'est le déploiement historique, depuis sa naissance, de la vocation professionnelle (*Beruf*) comme « manière de voir » (*Anschauungsweise*) des groupes sociaux puritains, puis plus largement des communautés capitalistes modernes, genèse qui ne semble dès lors ni unilatéralement matérielle (fondée sur le socle économique et des intérêts individuels), ni unilatéralement idéelle (fondée sur le déploiement d'un esprit indépendant et religieux) – ce qu'atteste cette prolepse méthodologiquement très marquante :

Quant à la représentation du matérialisme historique naïf, selon laquelle de telles « idées » verraient le jour en tant que « reflet » ou « superstructure » de situations économiques, nous n'en ferons un examen approfondi que plus tard.¹⁸

L'adjectif « naïf » ne laisse guère de place au doute quant à l'opinion de Weber. Modifiant la prolepse en prétérition, il développe aussitôt son opposition nuancée au matérialisme historique : « dans le pays natal de Benjamin Franklin

¹⁵ Relevant les mêmes difficultés concernant le concept de « matérialisme », Balibar (1994) a pu parler de « matérialisme sans matière », et définir le « matérialisme » marxiste à partir de l'insistance sur la subjectivité pratique. Je remercie Frédéric Monferrand qui m'a indiqué cette référence.

¹⁶ MWG I/18, 161 (trad. Grossein 2003, 28).

¹⁷ *Ibid.*, 162 (trad. Grossein 2003, 29).

¹⁸ *Ibid.* : « Auf die Vorstellung des naiven Geschichtsmaterialismus, daß derartige “Ideen” als “Wiederspiegelung“ oder “Überbau” ökonomischer Situationen ins Leben treten, werden wir eingehender erst später zu sprechen kommen. »

(le Massachusetts), l'« esprit capitaliste » (...) avait sans aucun doute précédé le développement capitaliste ». ¹⁹ Weber rappelle que les colonies des États du Sud des États-Unis avaient été créées par de « grands capitalistes pour y faire des affaires », alors que les colonies de Nouvelle-Angleterre « l'avaient été, pour des raisons religieuses, par des prédicateurs et des *graduates*, associés à des petits-bourgeois, des artisans et des *yeomen* ». ²⁰ L'on pourrait alors croire que la Nouvelle-Angleterre témoigne de la pertinence de l'analyse matérialiste. Or Weber fait montre ici d'une certaine sévérité :

Donc, dans *ce cas-ci*, la relation causale est en tout cas inverse de celle que l'on devrait postuler d'un point de vue matérialiste. Mais les jeunes années de telles idées sont en général plus épineuses que ne le supposent les théoriciens de la « superstructure », et leur épanouissement ne s'accomplit pas comme celui d'une fleur. ²¹

« *Umgekehrt* », « inverse », est peut-être un peu fort, puisque Weber semble plutôt relativiser ou complexifier la position unilatéralement matérialiste où l'infrastructure économique déciderait de tout le « processus », de tout le « déploiement » de l'histoire du capitalisme. En outre, il réduit radicalement la portée de sa méthode, puisqu'il souligne « *diesem* » qui désigne *ce cas* spécifique, à savoir le développement du capitalisme occidental moderne en certains points du monde. Si le matérialisme qu'affronte Weber (et qu'il affrontera, on l'a vu, dans sa critique de Stammler) est pour le moins caricatural, il permet de situer sa propre position, et de préciser son rapport aux « idées », puisqu'il s'agit bien ici du « développement » de telles idées (religieuses) dans l'histoire, et de leur influence causale – le terme « *Kausalverhältnis* » jouant un rôle crucial. Il semble donc que, pour ce qui concerne le développement du capitalisme occidental moderne, les idées auraient joué un rôle plus important que l'infrastructure et les intérêts économiques. Mais Weber souligne aussitôt après que les idées ont besoin de conditions historiques et sociales favorables pour apparaître. Il ne substitue donc pas à une approche « naïvement matérialiste » une approche naïvement idéaliste – nous y reviendrons.

Ce que Weber invalide en revanche très fermement, c'est l'unilatéralité de l'explication des idées par la théorie marxiste du reflet. Weber se demande comment « le contexte reculé et petit-bourgeois de la Pennsylvanie du XVIII^e siècle », où « l'on ne trouvait guère trace d'entreprises industrielles de quelque importance, où les banques n'en étaient qu'à leurs tout premiers débuts » – comment ici a pu se développer l'esprit ultra-rationaliste du capitalisme moderne, et

¹⁹ *Ibid.*, 162 (trad. Grossein 2003, 30).

²⁰ *Ibid.*, 163 (trad. Grossein 2003, 30).

²¹ *Ibid.*

pas dans la florissante Florence des XIV^e et XV^e siècles.²² L'on ne peut le comprendre, selon lui, que si l'on abandonne la théorie marxiste du reflet :

Vouloir parler *dans ce cas* d'un « reflet » (*Wiederspiegelung*) des conditions « matérielles » dans la « superstructure idéale » serait, assurément, un pur non-sens.²³

Weber est un penseur d'une exceptionnelle inventivité lorsqu'il s'agit de forger des concepts et de leur assigner une application très rigoureuse, mais il n'est jamais systématique : il souligne ici « *hier* », pour préciser que l'approche unilatéralement matérialiste de l'histoire ne convient pas dans le cas de l'histoire du développement du capitalisme rationnel moderne, porté notamment par les idées calvinistes et puritaines. Il approfondit ce point à la fin de son exposé du « Problème », où il semble privilégier l'idéalité dans l'histoire :

Ainsi l'étude qui va suivre pourrait-elle contribuer aussi – pour sa part, bien sûr, modeste – à donner une représentation concrète de la manière dont les « idées » en général deviennent efficaces (*wirksam*) dans l'histoire. Mais pour éviter d'emblée tout malentendu quant au sens qui est donné ici à l'affirmation d'une telle efficacité (*Wirksamwerden*) de motivations purement idéelles en général...²⁴

Dans *L'Éthique protestante*, Weber s'intéresse aux motivations « purement idéelles » des individus, par lesquelles les « idées » deviennent efficaces (*wirksam*) dans l'histoire ; en d'autres termes, son objet lui impose de partir, au plan méthodologique, des idées théologico-religieuses pour en identifier les effets matériels et spirituels. Mais cette approche, nous l'avons dit, n'a rien de systématique : dans la culture occidentale, il y a des contenus qui trouvent leur meilleure explication causale par la primauté méthodologique et épistémologique des causes idéelles qui ne sont pas réductibles aux « lois économiques » et aux « points de vue économiques ». Ainsi, l'explication de la Réforme ne saurait s'en tenir aux seules causes économiques : on ne peut « déduire la Réforme de certaines mutations économiques, comme si elle était “nécessaire du point de vue de l'histoire du développement” ».²⁵ Il ne s'agit jamais pour Weber de dire que le capitalisme moderne est le produit de la Réforme puisqu'il a de très nombreuses autres causes ; mais il s'agit d'envisager cette cause, sans d'ailleurs adopter un point de vue unilatéralement idéaliste : « Il s'agit en fait seulement d'établir si, et dans quelle mesure, des influences religieuses ont *participé* au façonnement qualitatif et à l'expansion quantitative de cet “esprit” à travers le

²² *Ibid.*, 204-205 (trad. Grossein 2003, 59-60).

²³ *Ibid.*, 205 (trad. Grossein 2003, 60).

²⁴ *Ibid.*, 254-255 (trad. Grossein 2003, 89).

²⁵ *Ibid.*, 255 (trad. Grossein 2003, 90).

monde » ; mais précisément – tout dépend de ce qu’on entend par « influences religieuses », et si elles ne peuvent avoir qu’un contenu idéal. Or, une remarque de Weber ne laisse place à aucune ambiguïté : « Or, dans cette affaire, face à l’extraordinaire enchevêtrement d’influences réciproques entre les substrats matériels, les formes d’organisation sociale et politique et la teneur intellectuelle des époques culturelles de la Réforme, la seule manière de procéder ne peut consister qu’à examiner *d’abord* si et sur quels points on peut déceler des “affinités électives” déterminées entre certaines formes de la foi religieuse et l’éthique de la profession-vocation (*Beruf*) ». ²⁶ Michael Löwy, dans son étude sur l’expression « affinité élective » chez Weber, rappelle qu’il s’agit avec ce concept « de contourner ainsi le débat sur la primauté du “matériel” et du “spirituel” », pour désigner « l’existence d’éléments convergents et analogues entre une éthique religieuse et un comportement économique : l’ascétisme puritain et l’épargne du capital, l’éthique protestante du travail et la discipline bourgeoise du travail, la valorisation calviniste du métier vertueux et *l’ethos* de l’entreprise bourgeoise rationnelle, la conception ascétique de l’usage utilitaire des richesses et l’accumulation productive du capital, l’exigence puritaine de vie méthodique et systématique, et la poursuite rationnelle du profit capitaliste ». ²⁷ Par le concept d’affinité élective, Weber met en variation des articulations causales possibles entre des phénomènes qui invalident leur qualification en termes de matérialité ou d’idéarité : un phénomène historique possède toujours des composantes matérielles et des composantes idéelles, que la recherche peut isoler de façon abstraite, mais qu’elle doit toujours *in fine* combiner dans son analyse causale. Dans le passage de *L’Éthique protestante* que nous commentons, ni les formes de la foi religieuse ni l’éthique du *Beruf* ne sont des dimensions strictement matérielles ou strictement spirituelles. L’affinité élective est mise en évidence par le chercheur dans toute sa contingence historique, loin de tout nécessitarisme objectif du *Geist* : le *Geist* n’est rien d’autre que l’articulation épistémique *possible* d’éléments dont la congruence est elle aussi contingente.

b) L’éthique et le matérialisme

Il nous semble (nous l’avons développé ailleurs) ²⁸ qu’une spécificité wébérienne de cette connexion matérielle/idéelle réside dans la façon dont il comprend la motivation psychologique à partir du *devoir*, c’est-à-dire de l’éthique. La méthode wébérienne doit composer avec les deux dimensions, matérielles et idéales,

²⁶ *Ibid.*, 256 (trad. Grossein 2003, 90-91).

²⁷ Löwy 2004, 93-103.

²⁸ Nous avons développé une interprétation de la psychologie wébérienne à partir de la notion kantienne de devoir dans Slama 2019, 87-107.

parce qu'elle porte sur une éthique du devoir. Comme on peut le lire dans l'exposé du problème de l'ouvrage, juste après la célèbre citation de Franklin, mais seulement dans la seconde édition (à laquelle – répétons-le – ne pouvait pas avoir accès le Scheler qui nous intéresse ici) :

ce n'est pas simplement une technique de vie, mais une « éthique » spécifique, dont la transgression (*Verletzung*) est traitée non seulement comme une folie (*Torheit*), mais comme une sorte de manquement à un devoir (*Pflichtvergessenheit*). Ce n'est pas *seulement* la « sagacité en affaires » (*Geschäftsklugheit*) qui se trouve enseignée ici (...); c'est un *ethos* qui s'exprime, et c'est précisément *en tant que tel* qu'il nous intéresse.²⁹

« En tant que tel », « *in eben dieser Qualität* » : *L'Éthique protestante* considère donc la dimension éthique d'une certaine modalité du développement moderne du capitalisme, non pas seulement la « technique de vie », mais l'éthique d'un devoir fondamental. Un peu plus loin, dans la première édition, Weber évoque, à propos du texte de Franklin, « le caractère d'une maxime de conduite de vie à coloration éthique (*Charakter einer ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung*) ». ³⁰ Une telle éthique du devoir n'est pas seulement kantienne ; elle s'inscrit aussi dans une configuration historique contingente qu'il faut décrire pour comprendre le contenu éthique de ce devoir. La méthode doit donc prendre en compte à la fois le devoir comme tel, à savoir l'obéissance absolue aux exigences divines selon des dogmes spécifiques, et les conditions matérielles des pratiques de ces dogmes. Ce qui fait du reste la spécificité de l'analyse weberienne, c'est qu'elle analyse d'une part un devoir et donc un rapport intellectuel à ce qui doit être accompli, d'autre part ses conditions matérielles, mais également le fait qu'un tel devoir est celui de « s'intéresser à l'augmentation de son capital, un intérêt qui est présumé être une fin en soi » ³¹ comme l'écrit déjà la première édition : le devoir à la norme radicalement transcendante (le commandement divin) est celui de déployer ici-bas ses intérêts économiques spécifiques. La question reste ouverte de savoir sur quelles conditions historico-sociales repose une telle norme théologique ; nous y reviendrons.

C'est donc tout naturellement que Weber pose la question de savoir si une telle éthique ne repose pas sur un fondement utilitariste, ce qui impliquerait (dans une compréhension lâche et imprécise de l'utilitarisme) de la reconduire à des causes matérielles : « l'honnêteté est *utile* parce qu'elle procure du crédit, de même la ponctualité, l'assiduité, la frugalité, et *c'est pour cela qu'elles sont* des

²⁹ MWG I/18, 147 (trad. Grossein 2003, 24).

³⁰ *Ibid.*, 156 (trad. Grossein 2003, 25).

³¹ *Ibid.*, 147 (trad. Grossein 2003, 24).

vertus » ; dès lors, « l'apparence (*Schein*) de l'honnêteté devrait suffire », ³² si elle rend le même service à l'individu et à la communauté ; Weber va jusqu'à souligner que la biographie de Franklin (en l'occurrence son empressement à dissimuler qu'il est l'auteur d'initiatives utiles à la société) tend à prouver qu'il visait toujours à agir moralement non par devoir pur, mais par souci des conséquences pour les affaires, et donc pour lui-même (les vertus « ne sont vertus *que dans la mesure* où elles sont concrètement utiles à l'individu – *nur soweit Tugenden sind, als sie in concreto dem einzelnen nützlich sind* »). ³³ Mais Weber refuse en fait une telle réduction du devoir du puritain à ses conséquences utiles, pour deux raisons :

a) l'« utilité de la vertu » (*Nützlichkeit der Tugend*) provient d'une « révélation de Dieu », Franklin « y voyant la volonté de Dieu de le pousser ainsi à la vertu ». ³⁴ Ainsi donc la quête d'utilité du croyant, même quand elle est pour lui-même, repose-t-elle depuis sa perspective sur la volonté divine et donc sur une assise surnaturelle qui donne au devoir sa dimension proprement idéale, quand bien même il commanderait l'accumulation du capital ;

b) la deuxième raison est liée à la précédente : une telle quête de l'argent prohibe « de la manière la plus stricte toute jouissance ingénue », de telle sorte que l'éthique puritaine « est si complètement dépouillée de tout point de vue eudémoniste, voire hédoniste, elle est si purement conçue comme une fin en soi (*Selbstzweck*) que, mesurée au “bonheur” (*Glück*) et à l'“utilité” (*Nutzen*) de l'individu singulier, elle apparaît en tout cas comme quelque chose de tout à fait transcendant et de tout bonnement irrationnel ». ³⁵ Le gain est ainsi la « finalité » (*Zweck*) de la vie de l'être humain, mais non plus « en tant que moyen de satisfaction de ses besoins matériels vitaux (*zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse*) ». ³⁶ La norme du devoir puritain est bien le gain pour lui-même en tant qu'il est commandé par la volonté de dieu, et non pas en tant qu'il est un moyen de satisfaction matérielle.

Nous retrouvons dans l'interprétation par Weber du puritanisme de Franklin une dimension fondamentale de la morale kantienne : l'intention, ici, est exempte de toute contingence empirique. Elle provient d'un sentiment du devoir qui se conforme à la volonté de dieu, et qui par conséquent ne provient pas de la

³² *Ibid.*, 157 (trad. Grossein 2003, 25).

³³ *Ibid.*, 158 (trad. Grossein 2003, 26).

³⁴ *Ibid.*, 158-159 (trad. Grossein 2003, 26-27).

³⁵ *Ibid.*, 159 (trad. Grossein 2003, 27).

³⁶ *Ibid.*, 160 (trad. Grossein 2003, 27).

configuration biologique, psychologique et hédoniste de l'individu puritain qui agit. C'est précisément ce que Weber appelle le « *Berufspflicht* » (le devoir professionnel),³⁷ qui implique (tout comme chez Kant) un « sentiment », puisqu'il évoque également « l'idée d'un devoir que l'individu est tenu de ressentir, et qu'il ressent effectivement, à l'égard du contenu de son activité professionnelle (*einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner "beruflichen" Tätigkeit*) »³⁸ – sémantique kantienne qui jaillit avec clarté lorsqu'il parle de « l'appropriation subjective de ces maximes éthiques par ses porteurs individuels (*die subjektive Aneignung dieser ethischen Maxime durch seine einzelnen Träger*) ».³⁹ Nous reviendrons sur la question de cette appropriation subjective lorsque nous présenterons plus loin la psychologie wébérienne. Notons aussi, pour l'élaborer plus tard également, que Weber parle néanmoins de « l'« éthique sociale » de la culture capitaliste ».⁴⁰ Il faudra assurément faire un sort à une telle dimension sociale, et communautaire, de l'appropriation individuelle des maximes éthiques – le devoir du gain et de la thésaurisation.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Weber refuse la pertinence de l'analyse biologique, lorsqu'il considère que la citation de Franklin prouve en quelque sorte que la motivation du *business* est *éthique* : le capitalisme « n'a que faire non plus de l'homme d'affaires qui serait dénué de tout scrupule dans son comportement extérieur. La différence ne tient donc pas à un développement plus ou moins grand de quelque « pulsion » (*Trieb*) d'argent » ; et les individus qui s'abandonnaient au gain « comme à une *pulsion (als Trieb)* (...) n'ont été *aucunement* les représentants (*Vertreter*) de la disposition (*Gesinnung*) d'où l'« esprit » capitaliste spécifiquement moderne a surgi en tant que *phénomène de masse (Massetenerscheinung)* – et c'est là ce qui importe ».⁴¹ Ce passage, notamment adressé à Sombart, est méthodologiquement capital : l'intérêt de Weber porte sur ce qui fut causalement signifiant à l'échelle des masses, c'est-à-dire sur ce qui a le plus d'efficace explicative sur le développement moderne du capitalisme. De ce point de vue, ce qui importe axiologiquement, c'est que les puritains ont agi éthiquement, c'est-à-dire en suivant une *Gesinnung* éthique qui a plus d'une affinité avec ce que découvrira Kant, où ce qui est visé l'est à partir de normes idéales, certes à l'occasion de dispositions matérielles spécifiques puisqu'il s'agit à chaque fois d'actions sociales. La psychologie biologique des pulsions n'est donc pas satis-

³⁷ *Ibid.*, 161 (trad. Grossein 2003, 28).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* Il est question, pour cette phrase spécifique, du « capitalisme d'aujourd'hui », pour lequel (et à la différence du capitalisme des puritains) une telle appropriation subjective des maximes ne saurait être une « condition de sa perpétuation ».

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 173-174 (trad. Grossein 2003, 36).

faisante méthodologiquement, parce qu'elle ne fait pas droit aux normes des intentions : les pulsions biologiques n'ont qu'un pouvoir heuristique contingent et individuel, précisément parce qu'elles ne rendent raison que du « gain forcené », celui qui n'est soumis intérieurement (*innerlich*) à aucune norme (*an keine Norm*),⁴² l'inverse, donc, des « pré-réquisits d'une économie capitaliste bourgeoise ordonnée ».⁴³ Ainsi trouve-t-on une définition précise de l'« esprit du capitalisme » : « un style de vie déterminé, lié par des normes et se présentant drapé dans une "éthique" (*eines bestimmten, im Gewande einer "Ethik" auftretenden, normgebundenen Lebensstils*) ».⁴⁴ C'est ainsi la normativité qui traverse de part en part la psychologie du puritain qui interdit l'approche exclusivement matérialiste, ici au sens biologique et psychologique : le puritain augmente son gain, non pas pour augmenter son bien-être et ainsi pour éprouver de la jouissance, mais par soumission à une maxime qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, et que son dogme lui a donnée – ce qu'il vit donc comme une soumission à la volonté de dieu. La norme n'est ici assurément pas unilatéralement matérielle ; si elle dépend de conditions matérielles spécifiques, elle est néanmoins transie d'idées, de dogme, de théologie et de dieu, elle s'imprime sur la psychologie humaine (nous verrons comment plus loin) à partir de toute cette constellation idéale – jamais séparée, il faut y insister, de ses matrices contextuelle, historique, sociale, etc. Preuve en est, la définition que Weber donne du mot « *Gesinnung* », que nous venons de rencontrer :

Il faut, plus généralement, une disposition d'esprit (*Gesinnung*) qui, au moins pendant le travail, se détache de la question obsédante : comment puis-je gagner de toute manière mon salaire habituel avec un maximum de confort et un minimum de rendement ; une disposition d'esprit qui traite le travail comme s'il était une fin en soi absolue – une « profession comme vocation » (*als ob sie absoluter Selbstzweck – « Beruf » – wäre*). Or une telle disposition n'est en rien donnée dans la nature. Elle ne peut pas non plus être la conséquence des salaires, qu'ils soient hauts ou bas ; elle ne peut être le résultat que d'un processus éducatif de longue haleine (*das Produkt eines lang andauernden Erziehungsprozesses*).⁴⁵

D'une part, Weber montre que le capitalisme moderne ne repose pas tout entier sur la baisse des salaires, parce que les trop bas salaires affaiblissent la force de travail et ne sont pas viables pour les emplois qualifiés ; les concepts marxistes comme la baisse tendancielle du taux de profit fonctionnent donc, mais n'ont pas de valeur explicative systématique, puisqu'il y a trop de contre-

⁴² *Ibid.*, 174 (trad. Grossein 2003, 37, ajout de la seconde édition).

⁴³ *Ibid.*, 176 (trad. Grossein 2003, 38, ajout de la seconde édition).

⁴⁴ *Ibid.* (ajout de la seconde édition).

⁴⁵ *Ibid.*, 180 (trad. Grossein 2003, 41).

exemples. Il faut donc aussi prendre en compte la dimension éthique du processus, à savoir la conception du travail comme « fin en soi absolue », c'est-à-dire comme *Beruf* – profession-vocation. Or l'étude du mot « *Gesinnung* » nous renseigne : une telle éthique ne tombe pas, comme chez Kant, du ciel (pour le dire sans doute de façon trop polémique) ; elle a été inculquée chez les individus par une éducation notamment religieuse, comme Weber le soulignera à partir d'une étude célèbre menée dans une usine de Westphalie :⁴⁶ de jeunes filles qui ont reçu une solide éducation religieuse piétiste s'adaptaient mieux à de nouvelles formes, plus rationnelles, d'organisation du travail (distinction que Weber refuse, dans une note, et contre ses contemporains, d'attribuer aux qualités héréditaires raciales).⁴⁷ Elles développent des qualités qui sont *dans le même mouvement* économiques et morales :

L'aptitude à la concentration de la pensée ainsi que l'attitude (*Hal-tung*), absolument centrale, qui consiste à se sentir « tenu au travail par devoir » (*sich « der Arbeit gegenüber verpflichtet » zu fühlen*), se trouvent très souvent associées, dans ce dernier cas, à un sens économique rigoureux, qui sait *calculer* le gain et son niveau ; ces mêmes qualités sont associées à un contrôle de soi impassible et à une tempérance (*mit einer nüchternen Selbstbeherrschung und Mäßigkeit*) qui augmentent les capacités de rendement dans des proportions extraordinaires.⁴⁸

L'éthique, procurée par une éducation religieuse spécifique, garantit ici le succès économique et la productivité ; je me maîtrise moi-même (*Selbstbeherrschung, Mäßigkeit*) non pas pour augmenter mes revenus et ainsi mon confort matériel, mais pour obéir à la maxime du devoir par le travail. S'il semble ici que Max Weber privilégie une approche éthico-idéaliste, il ne faut pas pour autant négliger l'élaboration sociale de la *Gesinnung*, par exemple l'éducation religieuse (et avec elle le développement institutionnel et social de la foi) : l'éducation, c'est précisément le processus d'entrelacement, d'immixtion du social dans l'idée et de l'idée dans le social, la genèse pour ainsi dire d'un tel processus d'immixtion. Il y a de ce point de vue une compénétration de la forme économique et sociale avec l'« esprit » (*Geist*, mais aussi *Gesinnung*) capitaliste : la disposition à faire du profit rationnellement

a trouvé dans l'entreprise capitaliste moderne sa forme la plus adéquate et [...] en retour l'entreprise capitaliste a trouvé en elle sa force

⁴⁶ Weber 2016, 182, note 57. Cf. « Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit ». *Archiv für Sozialwissenschaft* XXVIII, 1908/09, 278 sq.

⁴⁷ MWG I/18, 181, note 39 : « Es entspricht dem heutigen wissenschaftlichen Gesamtstellungskreis, daß, wo diese Abhängigkeit einmal beobachtet wird, man sie gern auf ererbte Rassenqualität statt auf die Tradition und Erziehung schiebt, m.E. mit sehr zweifelhaftem Recht. »

⁴⁸ *Ibid.*, 182 (trad. Grossein 2003, 43).

motrice spirituelle la plus adéquate (*die adäquateste geistige Triebkraft*).⁴⁹

Le lien de l'entreprise capitaliste à l'esprit du capitalisme moderne n'est pas nécessaire ; et il y a bien d'autres formes matérielles que ce dernier a pu prendre historiquement. Ce qui nous intéresse ici est le type de rapport de l'esprit à la forme matérielle, pour ainsi dire, c'est-à-dire au développement économique et social de l'esprit. Il a fallu par exemple la montée en puissance des couches de la « moyenne et petite bourgeoisie en voie d'ascension » vers le « statut d'entrepreneur », comme l'écrit une note, qui les décrit encore comme « les corrélats sociaux des contenus de conscience religieux ». ⁵⁰ C'est par la rencontre entre dogme religieux (passé par l'éducation, sur laquelle Weber insiste tant) et émergence d'une forme sociale intermédiaire qui aspire à s'enrichir que l'esprit du capitalisme a pu jouer son rôle causal. L'esprit du capitalisme n'est de ce point de vue pas exclusivement spirituel.

c) *Psycho-théologie wébérienne*

La psychologie n'est assurément pas la science qui permettrait de rendre raison du processus occidental moderne du capitalisme : le sens des actions ne lui est jamais *in fine* réductible ou reconductible ; il implique des structures sociales, institutionnelles, des motivations, des visées pratiques qui ne viennent pas du plan psychologique ni n'y aboutissent.⁵¹ Cependant, la psychologie est un moyen de saisir un moment décisif du déploiement des formes de vie originaires du capitalisme moderne occidental : un moment où le penseur parvient à saisir en quelque manière la connexion génétique entre matériel et idéal dans l'histoire. Or, il semble que la perspective psychologique soit présentée depuis la volonté de réhabiliter la dimension idéale dans l'histoire, puisque Weber évoque « l'ancrage originel dans ces dogmes » de l'éthique capitaliste en général, dans la mesure où la « moralité » (*Sittlichkeit*) puritaine « était reliée à l'idée de l'*au-delà*, qui exerçait une emprise absolue sur les hommes les plus intériorisés (*die innerlichsten Menschen*) de cette époque », emprise qui mettait en œuvre un « renouveau moral capable d'influencer sérieusement la pratique de vie ». ⁵² Or, c'est bien un moment psychologique qu'identifie Weber afin de décrire le type de fonctionnement d'une telle emprise sur les hommes « les plus intériorisés », c'est-à-dire les puritains dont l'âme était habitée en profondeur par une conception radicale de la divinité (et, nous le verrons plus tard, de la communauté). Cette

⁴⁹ *Ibid.*, 185 (trad. Grossein 2003, 45).

⁵⁰ *Ibid.*, 186, note 45 (trad. Grossein 2003, 46, note 46).

⁵¹ Voir sur ce point Feuerhahn 2005.

⁵² MWG I/18, 260 (trad. Grossein 2003, 95).

hyper-intériorité puritaine (qui jouera dans les lignes qui suivent un rôle crucial) n'appelle pas principalement la description d'« exercices spirituels » :⁵³ au contraire, elle implique, selon la perspective wébérienne (qui n'interdit naturellement pas, dans un autre cadre, l'étude tout aussi psychologique des exercices spirituels), l'étude de la causalité plurielle qui unit dogme théologique et *praxis* sociale. Weber étudiera donc les

incitations psychologiques (*psychologischen Antriebe*), produites par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse, qui imprimaient à la conduite de vie une orientation et y maintenaient l'individu.⁵⁴

Les idées ne sont pas abstraites ; alors qu'elles peuvent avoir des provenances tout à fait matérielles, elles ont également dans l'histoire des implications on ne peut plus concrètes, par exemple sur l'orientation de la conduite de la vie (« *Lebensführung* ») des individus. J.-P. Grossein rappelle qu'un tel concept évoque chez Weber « un ensemble structuré de comportements et de pratiques », par exemple « un système d'action dans un champ social déterminé », comme une « conduite de vie économique » – mais qu'il peut aussi bien désigner « un rapport pratique au monde en général », par exemple la « conduite de vie moderne ». La conduite de vie s'interprète donc à partir d'un « versant interne » et d'un « versant externe ».⁵⁵ Dans *L'Éthique protestante*, la vie intérieure est assurément le lieu d'un tourment psychologique suffisamment puissant pour donner des conséquences pratiques et sociales considérables. Mais un tel entrelacs causal n'est saisissable qu'à la condition de voir les liens intimes qui unissent le dogme aux « intérêts religieux pratiques ».⁵⁶ Il faudra considérer par exemple la théologie à partir de son inscription dans les intérêts contextuels et sociaux propres aux individus et communautés puritains de l'âge classique.

Il est cependant indéniable que l'analyse psychologique de Weber se soutient d'abord de la description de la situation *hyper-intériorisée* du puritain (Weber parlait, nous l'avons vu, des « hommes les plus intériorisés de cette

⁵³ Voir bien sûr Hadot 2002, dont la présente étude se trouve naturellement à l'opposé de par son approche essentiellement sociale/communautaire. Pour une critique de l'idéalisme individualiste de la thèse hadotienne, voir le « Rapport d'activité final, Contrat post-doctoral » de Pierre Vesperini, intitulé « Retour sur l'éthique des Anciens : pour un examen critique des thèses de Pierre Hadot et de Michel Foucault », disponible en ligne (cité par Ilsetraut Hadot 2016, 195-210). Nous ne suivons plus P. Vesperini, en revanche, lorsqu'il tend selon nous par trop à réduire les idées philosophiques à une infrastructure de pratiques sociales. La force de Weber est de montrer d'une part que les idées se déploient toujours socialement dans l'histoire, d'autre part qu'elles jouent bel et bien un rôle causal fondamental.

⁵⁴ MWG I/18, 261 (trad. Grossein 2003, 95).

⁵⁵ Grossein 1996.

⁵⁶ MWG I/18, 261 (trad. Grossein 2003, 95).

époque »).⁵⁷ Or, après qu'il a rappelé, non sans caricature du reste, la thèse calviniste de la prédestination dans sa version la plus terrible et la plus tragique,⁵⁸ Weber en fait *une* cause de l'hyper-intériorisation puritaine de la foi, dans un vocabulaire affectif très frappant : « Dans son inhumanité pathétique, cette doctrine ne pouvait qu'entraîner avant tout, pour l'état d'esprit (*Stimmung*) d'une génération qui s'était soumise à sa cohérence grandiose, un sentiment d'isolement intérieur inouï de l'individu (*ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums*) ». ⁵⁹ C'est la tonalité affective (*Stimmung*) d'une génération de croyants qui entraînait pour les individus un isolement sentimental radical, inévitable dès lors que le puritain ne pouvait plus compter sur aucune œuvre, aucun prédicateur, aucun sacrement, aucune Église, même « aucun Dieu », ⁶⁰ puisque l'élection de l'individu était décrétée de toute éternité, et de façon invariable. C'est « l'abolition absolue du salut ecclésio-sacramental ». ⁶¹ La seconde édition poursuit : « Il n'existait non seulement aucun moyen magique, mais même aucun moyen d'aucune sorte, de faire descendre la grâce divine sur celui à qui Dieu avait décidé de la refuser ». ⁶² L'infinie distance de dieu et l'infinie corruption de la créature produisaient alors tout un monde de lutte intérieure, qui s'exprime dès la première édition en termes franchement psychologiques : revenant en particulier sur le refus calviniste de la confession privée comme sacrement, Weber souligne qu'il a agi

comme stimulant psychologique pour le développement (*psychologischer Entwicklungsreiz*) de son attitude éthique. Ainsi se trouvait éliminé le moyen d'« abréagir » périodiquement la conscience de culpabilité et sa charge d'affects (*das Mittel zum periodischen « Abreagieren » des affektbetonten Schuldbewußtseins wurde beseitigt*). ⁶³

L'hyper-intériorité va de pair avec l'ébranlement psychologique du croyant puritain qui ignore le statut de son âme (s'il fait partie des élus ou des damnés), et qui éprouve une *Schuldbewußtsein* à la hauteur de son humiliation comme créature – il serait tentant de comprendre ce concept à la façon de Freud, qui la décrit dans le rapport au père. C'est l'« *abréaction* » impossible d'une telle *Schuldbewußtsein* dont il est ici question : là encore le vocabulaire est freudien. Il est d'ailleurs permis de faire l'hypothèse de la source directement freudienne,

⁵⁷ *Ibid.*, 260 (trad. Grossein 2003, 95).

⁵⁸ Sur la caricature wébérienne du calvinisme, voir MacKinnon 1988, 143-177. La noirceur de cette caricature jouera un rôle considérable chez Scheler, nous le verrons.

⁵⁹ MWG I/18, 278 (trad. Grossein 2003, 105).

⁶⁰ *Ibid.*, 279 (trad. Grossein 2003, 106).

⁶¹ *Ibid.*, 280 (trad. Grossein 2003, 106, seconde édition).

⁶² *Ibid.*, 281 (trad. Grossein 2003, 107, seconde édition).

⁶³ *Ibid.*, 285 (trad. Grossein 2003, 110).

à partir d'une lettre bien connue de Max Weber à Else Jaffé (du 13 décembre 1907, postérieure donc à l'écriture de *L'Éthique protestante*), que cite Marianne Weber dans sa biographie, qui fait cas de ses concepts fondamentaux de Freud en des termes particulièrement marquants.⁶⁴ Weber exprime son scepticisme à l'endroit d'une prétendue universalité des concepts utilisés et des choses décrites par la psychiatrie freudienne ; mais il souligne aussi l'importance des concepts fondamentaux comme celui de l'abréaction (*Abreagieren*). Ce néologisme a été forgé par Breuer et Freud dans un texte fondateur (et précédant l'invention pour ainsi dire de la psychanalyse),⁶⁵ et y apparaît très vite : l'enjeu est de penser les conditions d'évanouissement d'un souvenir traumatisant ou de son affect ; un événement peut produire une « réaction énergique » (...*energisch reagiert*), par exemple des réflexes volontaires et involontaire (comme des pleurs ou des actes de vengeance) qui permettent que « les affects soient déchargés » (...*die Affekte entladen*) et, dans le meilleur des cas et pour une « large part », qu'ils « disparaissent ».⁶⁶ Comme le soulignent Breuer et Freud, le langage l'exprime : « *sich ausweinen* », « *sich austoben* », la décharge vers l'extérieur d'un affect d'abord intérieur – décharge sans laquelle la douleur devient « *Kränkung* » :

La réaction de la victime au trauma n'a réellement un effet totalement « cathartique » que si elle est une réaction adéquate, comme la vengeance. Mais l'homme trouve dans le langage un substitut à l'acte, par lequel l'affect peut presque être « abrégé ».⁶⁷

Il s'agit ici de la solution thérapeutique « cathartique », soit par l'expression pratique d'un affect, soit par le langage – à commencer par la remémoration

⁶⁴ Cité par Marianne Weber 1989, 379 (trad. Grossein 2002, 678) : « Les théories de S. Freud, que je connais maintenant aussi à travers ses écrits principaux, ont fortement évolué au fil des ans (...), et pour autant que je puisse en juger (en profane), elles n'ont pas encore du tout atteint leur formulation définitive : des concepts importants comme par exemple celui d' "abréaction" (*des Abreagierens*) se sont retrouvés depuis peu mutilés et estompés jusqu'à disparaître totalement (dans la *Zeitschr[ift] ffür] Religionspsychologie* – disons tout d'abord qu'il s'agit d'un vomitif fait d'un mélange de "bon Dieu" et d'ingrédients érotiques peu ragoûtants, comme j'aimerais le remarquer incidemment). Pourtant, à n'en pas douter, les raisonnements de Freud peuvent se révéler une source d'interprétation d'une très grande importance pour toute une série de phénomènes (*Erscheinungen*) afférents à l'histoire culturelle – et plus spécialement l'histoire des religions et des mœurs – même si, évalués à partir du poste d'observation de l'historien de la culture, ces raisonnements ont une signification bien moins universelle que ne le laissent supposer le zèle bien compréhensible et la joie de la découverte que partagent Freud et ses disciples. La condition préalable serait la création d'une *casuistique exacte* d'une ampleur et d'une fiabilité telle qu'aujourd'hui même elle n'existe pas ».

⁶⁵ Breuer & Freud 1925.

⁶⁶ *Ibid.*, 13.

⁶⁷ *Ibid.* : « Die Reaktion des Geschädigten auf das Trauma hat eigentlich nur dann eine völlig "kathartische" Wirkung, wenn sie eine adäquate Reaktion ist; wie die Rache. Aber in der Sprache findet der Mensch ein Surrogat für die Tat, mit dessen Hilfe der Affekt nahezu ebenso "abreagiert" werden kann. »

de l'événement traumatique. L'abréaction est une libération de la « fraîcheur et la force affective » de l'idée traumatique,⁶⁸ une façon en quelque sorte de la sortir de la vie présente de la personne : l'attaque d'un chien, l'humiliation de son employé par son supérieur et l'absence de réparation d'une telle humiliation, ce sont des événements qui, non abrégés, poursuivent leur chemin traumatique. L'explication est ici en partie quantitative : les symptômes sont « les effets et les résidus des excitations (*Affekte und Reste von Erregungen*), qui ont agi (*beeinflusst*) sur le système nerveux comme traumas ».⁶⁹ Il faut donc penser une « somme d'excitation » qui s'accumule dans le système nerveux et qui se manifeste dans des symptômes chroniques en l'absence d'une « action externe » (*Aktion nach außen*) *proportionnelle* – transformation quantitative de l'excitation psychique en symptômes somatiques chroniques appelée « conversion ». L'abréaction ne peut pas se contenter de la simple suggestion d'idées opposées, mais doit passer par l'isolement, dans la psychothérapie, du fondement sur lequel les idées pathologiques prospèrent.⁷⁰ Cela implique du temps, une thérapie répétée, un travail progressif et continué sur chaque « quantité de motifs douloureux »⁷¹ – ou encore, une recherche patiente, petit à petit pour ainsi dire, quantité après quantité. Une telle démarche est aussi une façon d'échapper à une « hystérie de rétention » où les quantités de souffrance sont stockées, voire amplifiées, précisément par l'absence du processus psychopathologique d'abréaction. Cette dimension quantitative est assurément importante pour Weber : le puritain accumule des excitations psychiques du fait de ce qu'il croit, qu'il ne peut pas abrégier par le moyen des sacrements libérateurs.

En effet, la confession privée constituait pour Weber un moyen d'« abrégier », de libérer le croyant de l'événement traumatique du péché originel. Or dans le calvinisme, une telle conscience du péché est tout à fait considérable, et l'événement traumatique d'une certaine façon décuplé : l'« éloignement » de dieu, par la thèse du décret insondable de l'élection, laisse l'humain seul avec la conscience de son statut de créature, c'est-à-dire sa nature pécheresse. Ce trauma est décrit de façon assez rhapsodique dans *L'Éthique protestante* : Weber évoque la *Stimmung* du « fidèle puritain qui ne se préoccupe au fond que de lui-même (*mit sich selbst beschäftigten*), qui ne pense qu'à son salut personnel », animé par une profonde « angoisse devant la mort et son après » ; en somme, la *Stimmung* de l'« angoisse » des puritains pour « le salut de leurs âmes ».⁷² Il faut donc penser

⁶⁸ *Ibid.*, 16.

⁶⁹ *Ibid.*, 67.

⁷⁰ *Ibid.* 84.

⁷¹ *Ibid.*, 138. Sur l'abréaction, cf. Roudinesco & Plon 1996, 49-62.

⁷² MWG I/18, 287-288 (trad. cit., très légèrement modifiée, 111). La dernière citation est une libre paraphrase de Machiavel, comme l'indique la MWG (I/18, 288, note 56).

les « effets (*Wirkungen*) de cette angoisse », qui « incite » (*spornt... an*) un Bunyan « à mener un combat sans relâche et systématique avec la vie ». ⁷³ Le verbe « *anspornen* » ne saurait ici être surestimé : « inciter », mais au sens de « pousser », « stimuler ». Ainsi une telle « *Angst* » constitue la « *Stimmung* » du puritain comme incitation psychologique à l'action économique *systématique*, comme incitation à l'abréaction.

Une telle hyper-intériorisation puritaine a eu paradoxalement des conséquences sociales. Car pour obtenir son salut individuel, il a fallu se socialiser par le travail :

Or du chrétien Dieu veut qu'il agisse socialement, *car* il veut que la vie soit dotée d'une forme sociale conforme à ses commandements et correspondant à cet objectif. Le travail social du calviniste dans le monde n'est rien d'autre qu'un travail *in majorem gloriam Dei*. Un caractère que revêt donc aussi le travail *professionnel* (*Berufsarbeit*), lequel est au service de la vie temporelle de la collectivité (*Gesamtheit*). ⁷⁴

Weber précise en note la signification de l'adjectif « *sozial* », compris « simplement au sens d'une activité au sein des organisations collectives (*Gemeinschaft-Organisationen*) ». ⁷⁵ L'incitation psychologique, qui participe déjà d'un système socio-théologique très spécifique, met en branle tout un système social tout aussi spécifique où l'éthique joue un rôle prépondérant : l'objectivation de la subjectivité dans la société passe par « l'accomplissement des tâches *professionnelles* fixées par la *lex naturae* », d'une nature « objective et impersonnelle » (« *...sachlich-unpersönlichen Charakter* ») ; ⁷⁶ car ce « travail au service de cette utilité sociale impersonnelle (*dieses unpersönlichen gesellschaftlichen Nutzens*) promeut la gloire de Dieu ». ⁷⁷ L'individu devient alors un « ustensile » (*Rüstzeug*), dépersonnalisé par cette ustensilité même dont dieu est le seul maître, devant une nature froidement objective et démagifiée. Cherchant la *certitudo salutis*, le puritain calviniste fait *comme s'il était* l'ustensile de dieu (ce qu'il ne peut pas savoir puisque le décret divin est insondable), et ce faisant anéantit toute la personnalité de sa subjectivité dans le travail social où il n'est qu'un outil parmi d'autres, dans un système déterminé où réside toute sa tâche par ailleurs grosse de la confiance qu'il a dans son élection – une telle confiance se produisant et se perpétuant par la tâche même du travail. Mais une telle conversion de l'angoisse à la confiance n'est précisément possible que du devoir que

⁷³ MWG I/18, 288 (trad. Grossein 2003, 111-112).

⁷⁴ *Ibid.*, 291 (trad. Grossein 2003, 114).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 293 (trad. Grossein 2003, 115).

⁷⁷ *Ibid.*, 294 (trad. Grossein 2003, 115).

nous avons décrit plus haut : en effet (et Weber puise ici chez des auteurs aussi divers que Baxter, Bayly, Sedgwick, Hornbeck), le sujet puritain est, au sein d'un tel système, tenu d'une part au « devoir (*Pflicht*) de conquérir dans un combat quotidien la certitude subjective (*subjektive Gewißheit*) de sa propre élection et de sa propre justification », d'autre part au « travail professionnel sans relâche (*rastlose Berufsarbeit*) comme le moyen le plus éminent d'atteindre cette certitude de soi (*Selbstgewißheit*) ». ⁷⁸ Weber décrit ici l'idéaltype du capitaliste puritain « à la trempe d'acier » : c'est par le travail hyper-rationnel et éthiquement déterminé qu'il peut s'assurer subjectivement, par une action pourtant « sociale » (au sens qu'on a vu plus haut), d'un salut qu'il ne connaît pourtant pas – le travail jouant ici le rôle de l'abréaction que les sacrements ne peuvent plus apporter. Mais Weber parle ici plus précisément de *Selbstgewißheit* : il s'agit bien d'une certitude tournée vers soi-même, qui revient donc, au moyen de l'extériorisation par le travail (l'abréaction !), à l'intériorité subjective qui était jusqu'alors enfermée dans l'angoisse de l'incertitude. Le travail constitue chez le puritain le moyen matériel d'abréaction psychologique qui donne à la subjectivité son lieu épistémique : par la transformation du monde objectif, le puritain se transforme lui-même intérieurement dans la certitude de son salut. Pour que le travail puisse jouer son rôle, il a bien fallu la motivation psychologique préalable (l'angoisse eschatologique) – elle-même produite par bien des causes non psychologiques.

Le travail éthique et hyper-rationalisé (*Beruf*) remplace ainsi la « magie » des sacrements : même le luthéranisme est trop sentimental, en tout cas trop « mystique », pour laisser se déployer comme l'a fait le calvinisme la confirmation de l'élection par les « effets objectifs » de la foi réformée, c'est-à-dire le travail comme vocation planifiée, systématique, méthodique et rationnelle, d'une cohérence inédite. Ainsi se déploie la « démagification du monde » :

Le « désenchantement » du monde, c'est-à-dire l'élimination de la magie comme moyen de salut, n'avait pas été conduit jusqu'à son terme dans la piété catholique comme il l'a été dans la religiosité puritaine (...). Le catholique disposait de la *grâce sacramentelle* de son Église comme d'un moyen lui permettant de compenser sa propre insuffisance (...). On pouvait se tourner vers [le prêtre] dans le repentir et la contrition, il dispensait l'expiation, l'espoir de la grâce, la certitude du pardon, assurant ainsi le *soulagement* de la formidable *tension*, dans laquelle le calviniste, lui, était condamné à vivre par un destin inéluctable et que rien ne pouvait adoucir. ⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*, 303 (trad. Grossein 2003, 121).

⁷⁹ *Ibid.*, 320-321 (trad. Grossein 2003, 132-133) : « Die „Entzauberung“ der Welt: die Ausschaltung der Magie als Heilmittel, war in der katholischen Frömmigkeit nicht zu den Konsequenzen durchgeführt, wie in der puritanischen (und vor ihr nur in der jüdischen) Religiosität.

L'analyse est ici psychologique (« ...*die Entlastung von jener ungeheuren Spannung* »), qui répond implicitement à l'usage du concept d'« abréaction ». Il faut dès lors nuancer ce que nous disions sur l'équivalence sacrements/*Beruf* : d'une certaine façon, l'existence puritaine est constamment tendue et ne se libère jamais définitivement de la tension psychique provoquée notamment par la thèse de la double prédestination et le caractère insondable du décret divin. La conduite de vie méthodique, rationalisée et systématique ne libère pas de la tension, mais la rend supportable : sans les moyens catholiques de la grâce, le puritain se trouve condamné au travail, à l'épreuve constante de sa subjectivité dans l'objectivité – ou, comme l'écrit Weber, au « contrôle de soi constant » (*beständiger Selbstkontrolle*), à l'« examen » (*Erwägung*) continu de l'éthicité de ses actions,⁸⁰ ou encore, à l'« affirmation » de ses « motivations constantes » (*konstanten Motive*).⁸¹ Ce travail psychologique et éthique sur soi-même, lui-même issu des incitations psychologiques des thèses calvinistes, n'avait d'autre rôle qu'une fonction sociale très forte, le travail organisé et rationalisé au sein de la collectivité sociale, c'est-à-dire la froide objectivité laborieuse dont chaque individu, pour s'estimer confirmé, devait faire preuve *de façon visible* (visibilité que nous étudions plus précisément dans la sous-partie qui suit). D'ailleurs, la seconde édition établit finalement l'équivalence confession/*Beruf*, puisqu'elle utilise le mot « *Abreagieren* » à propos du *Beruf* : le « travail dans une profession profane (*die weltliche Berufsarbeit*) » a pu, dans « l'Église réformée »,

être traité comme le moyen approprié d'abrégier les affects d'an-goisse religieuse (*als das geeignete Mittel zum Abreagieren der religiösen Angstafekte*).⁸²

On voit bien ici que la psychologie n'est ni idéale ni matérielle, mais qu'elle est *une perspective* par laquelle on peut saisir les intrications complexes, la plupart du temps causales, entre matière et idées, entre rapports sociaux et idées qui à la fois produisent ces rapports et en proviennent. L'approche de Weber est *circulaire*, et jamais *originnaire* : la question de la provenance matérielle ou idéale de l'histoire n'a plus de sens ; elle est remplacée par la question du processus historique lui-même et de la poly-causalité qui s'y déploie dynamiquement. Dans la syntaxe tortueuse et fascinante de Weber, on est à l'épreuve d'un

Dem Katholiken stand die Sakramentsgnade seiner Kirche als Ausgleichsmittel eigner Unzulänglichkeit zur Verfügung: der Priester war ein Magier, der das Wunder der Wandlung vollbrachte und in dessen Hand die Schlüsselgewalt gelegt waren. Man konnte sich in Reue und Bußfertigkeit an ihn wenden, er spendete Sühne, Gnadenhoffnung, Gewißheit der Vergebung und gewährte damit die Entlastung von jener ungeheuren Spannung, in welcher zu leben das unent-rinnbare und durch nichts zu lindernde Schicksal des Calvinisten war. »

⁸⁰ *Ibid.*, 325 (trad. Grossein 2003, 136).

⁸¹ *Ibid.*, 328.

⁸² *Ibid.*, 304 (trad. Grossein 2003, 122).

entrelacs indéfini de causes et de principes qui ne sont pas extérieurs à l'histoire, mais qui sont l'histoire elle-même, ou encore *l'histoire se faisant*.

d) La communauté sectaire et le contrôle social

Revenons au célèbre passage d'*Advice to a Young Tradesman* (1748) de Benjamin Franklin, cité et traduit par Weber au début de l'ouvrage, et qui donne sa thématique à ce dernier moment de notre lecture de Weber (et qui jouera un rôle important chez Scheler) :

Songe qu'un *bon payeur* est – selon l'adage – le maître de la bourse de chacun. Quiconque est connu pour payer ponctuellement au moment promis peut emprunter à tout moment tout l'argent dont ses amis n'ont pas présentement besoin.

Cela est parfois très utile. Outre le zèle et la frugalité, rien ne contribue autant à la *promotion* d'un jeune homme dans le monde que la ponctualité et la justice dans toutes ses affaires. C'est pourquoi ne garde jamais de l'argent emprunté une heure de plus que tu ne l'as promis, afin que le dépit ainsi provoqué ne te ferme pas pour toujours la bourse de ton ami.

Un homme doit prêter attention aux actes les plus insignifiants susceptibles d'influencer son *crédit*. Ton coup de marteau que ton créancier entend à 5 heures du matin ou à 8 heures du soir le contente pour six mois ; mais s'il te voit devant un billard ou entend ta voix à l'auberge alors que tu devrais être au travail, il te met en demeure de payer le lendemain matin et réclame son argent avant que tu ne l'aies à disposition.

Cela montre de surcroît que tu as tes dettes en mémoire, cela te donne à voir *comme un homme honnête* autant que consciencieux, ce qui accroît ton *crédit*.⁸³

⁸³ *Ibid.*, 152-153 (trad. Grossein 2003, 22) (c'est Weber qui souligne). Citons la traduction de Weber : « Bedenke, daß – nach dem Sprichwort – ein guter Zahler der Herr von jedermanns Beutel ist. Wer dafür bekannt ist, pünktlich zur versprochenen Zeit zu zahlen, der kann zu jeder Zeit alles Geld entlehnen, was seine Freunde gerade nicht brauchen. / Dies ist bisweilen von großem Nutzen. Neben Fleiß und Mäßigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt vorwärts zu bringen, als Pünktlichkeit und Gerechtigkeit bei allen seinen Geschäften. Deshalb behalte niemals erborgtes Geld eine Stunde länger als du versprachst, damit nicht der Aerger darüber deines Freundes Börse dir auf immer verschließe. / Die unbedeutendsten Handlungen, die den Kredit eines Mannes beeinflussen, müssen von ihm beachtet werden. Der Schlag deines Hammers, den dein Gläubiger um 5 Uhr morgens oder um 8 Uhr abends vernimmt, stellt ihn auf sechs Monate zufrieden; sieht er dich aber am Billardtisch oder hört er deine Stimme im Wirtshause, wenn du bei der Arbeit sein solltest, so läßt er dich am nächsten Morgen um die Zahlung mahnen, und fordert sein Geld, bevor du es zur Verfügung hast. / Außerdem zeigt dies,

Franklin évoque ici la situation sociale de l'individu, au sens où son action se trouve *créditée* socialement selon son contenu. L'éthique économique de l'individu n'a pas seulement d'incidence sur la confirmation de son élection, mais elle joue aussi un rôle social éminent puisque plus elle est estimée, plus elle donne du *crédit social*. On doit être « connu » pour sa ponctualité, c'est-à-dire que l'on doit faire la preuve, par la répétition de ses actions, que l'on est digne de la confiance que les autres peuvent nous accorder. L'action économique individuelle est donc toujours une action inscrite dans la communauté – au sens où elle est une action qui dépend des autres qui appartiennent à la même communauté puisqu'elle a un effet sur la dépendance que j'ai à leur égard. Cela concerne non seulement le crédit social, mais également la « promotion » (...*vorwärts zu bringen* – souligné par Weber) de l'individu « dans le monde » : son action économique, si elle est reconnue comme éthique, lui permet de se faire une place préminente, littéralement « en avant », dans l'espace social auquel il appartient – l'éthique tenant ici dans la ponctualité et dans la justice (*Gerechtigkeit*) dans les affaires (*Geschäften* – Franklin dit « *dealings* »).⁸⁴ Il est aussi question de la promesse (« *...als du versprachst* ») que je fais et qui m'oblige, en tout cas m'engage socialement – puisque je lie ainsi mon action, par la promesse, à autrui auquel je promets. La promesse est un premier moment de la dimension constatable de l'éthicité de mon action : promettre, c'est rendre objective dans l'avenir une telle éthicité, lorsque je remplirai bel et bien ma promesse. Ainsi l'éthique trouve-t-elle une objectivité sociale en devenant, par la promesse, *constatable*.⁸⁵ Du reste, une telle objectivation sociale de l'éthique passe également par la vie ordinaire en communauté, et par la mise en *visibilité* : le coup de marteau que je frappe, ma voix à l'auberge, mon créancier les « *entend* » ; quand je suis affalé devant le billard, il me « *voit* ». Mon éthique devient *visible en communauté* et par la communauté, et fixe mon rang social : « cela te donne à voir (*es läßt dich... erscheinen*) comme un homme honnête autant que consciencieux, ce qui accroît ton *crédit* » (c'est Weber qui souligne). L'éthique se phénoménalise, le crédit devient social et occupe tous les espaces de la vie. Or Weber, puis Scheler, vont décrire avec précision cette condition fondamentale du capitalisme moderne.

Dès *L'Éthique protestante*, Weber lui accordait une place importante, notamment lorsqu'il fallait poser « la question du caractère constatable (*Feststellbarkeit*) de l'état de grâce de l'individu par exemple pour la question de son admission à la communion, c'est-à-dire à l'action culturelle centrale, et décisive pour

daß du ein Gedächtnis für deine Schulden hast, es läßt dich als einen ebenso sorgfältigen wie ehrlichen Mann erscheinen und das vermehrt deinen Kredit. »

⁸⁴ Comme l'indiquent les éditeurs de la MWG, *ibid.* (note 18).

⁸⁵ Pour une compréhension phénoménologique de l'objectivité sociale de la promesse, voir les célèbres analyses de Reinach 1921.

la position sociale des participants (*für die soziale Stellung der Teilnehmer*) ». ⁸⁶ La *Feststellbarkeit* de l'élection au sein de la communauté est l'une des thématiques fondamentales d'un article sur les « sectes » en Amérique du Nord paru sous deux versions légèrement différentes en 1906 (après un séjour américain de plusieurs mois, alors que la première partie de *L'Éthique protestante* avait déjà paru), ⁸⁷ et entièrement remanié en 1920. Nous lirons les versions de 1906 que Scheler aurait pu lire – c'est en tout cas l'hypothèse que l'on risque.

Weber prend appui sur les constatations qu'il fit, lors de son voyage aux Etats-Unis, des styles américains de « conduite de vie ». ⁸⁸ Il veut montrer que « l'appartenance à une communauté ecclésiale (*Kirchengemeinschaft*) "respectable" (*reputierlichen*), selon les critères américains, garantit la respectabilité de l'individu (*garantiert die Reputierlichkeit des Individuums*), non seulement du point de vue social, mais aussi et surtout en affaires ». ⁸⁹ Examinons les exemples de Weber :

- Il remarque la « question incontournable » : « *to what church do you belong ?* », et rappelle que « lorsqu'un spéculateur foncier souhaite voir son lotissement occupé, il commence par édifier au milieu de celui-ci une "église" (...) et engage ensuite pour 500 dollars un candidat d'une dénomination quelconque, frais émoulu du séminaire », ce qui lui permet de remplir le lotissement ; ⁹⁰

- les « bûcherons et les dockers non qualifiés d'une communauté de fidèles évangélique de la région de Buffalo » paient une cotisation de 80 marks à leur église, en plus des quêtes « extrêmement fréquentes » ; ⁹¹

- toujours à propos de la question de l'« appartenance » (*Zugehörigkeit*) à la « communauté ecclésiale » (*kirchlichen Gemeinschaft*), Weber évoque « la coutume homérique de s'enquérir des parents de quelqu'un et de son lieu de naissance » : un rhinologue allemand fraîchement installé à Cincinnati, qui demanda à un patient ses symptômes, eut pour première réponse : « *I am from the 2nd Baptist Church in the X-Street* », ce qui voulait en fait dire : « Tu n'as pas de souci à te faire pour tes honoraires ! » ⁹²

⁸⁶ MWG I/18, 300 (trad. Grossein 2003, 119).

⁸⁷ Sur ce séjour et son importance cruciale pour la pensée de Weber, voir Scaff 2014.

⁸⁸ MWG I/9, 436 (trad. Grossein 2003, p. 258).

⁸⁹ *Ibid.*, 439 (trad. Grossein 2003, 259).

⁹⁰ *Ibid.*, 436-437 (trad. Grossein 2003, 258).

⁹¹ *Ibid.*, 437 (trad. Grossein 2003, 259).

⁹² *Ibid.*, 439 (trad. Grossein 2003, 259).

- en Oklahoma, un représentant d'*undertakers hardware* confie à Weber : « si j'apprends au sujet d'un client qu'il ne fréquente pas son église (*Kirche*), alors, pour moi, il ne vaut pas 50 cents : *Why pay me, if he doesn't believe in anything ?* »⁹³

Une première explication, d'ordre socio-historique, est triple : d'une part les Etats-Unis ont une immense superficie, et un peuplement clairsemé ; d'autre part les procédures judiciaires sont « engoncées dans un formalisme à l'anglo-normande » ; enfin l'*Executionsrecht* était très relâché et en faveur de la « masse des fermiers de l'Ouest ». Ainsi, « le *crédit personnel (Personalkredit)* ne pouvait au début se passer du soutien de ce type de crédibilité garantie par les Églises (*einer solchen kirchlichen Garantie der Kreditwürdigkeit*). »⁹⁴ L'on retrouve le « *Kredit* », si présent dans la traduction par Weber du *Advice to a Young Tradesman* de Franklin, qui ici s'est historiquement et socialement imposé dans la configuration spécifique du développement socio-économique des Etats-Unis. Un tel *crédit* est tout à la fois économique et social : il s'agit à chaque fois de l'importance de la « caution sociale » (*sozialer Bürgschaften*), c'est-à-dire que

la pleine existence sociale de l'emprunteur repose sur son appartenance à la communauté, laquelle, par cette vertu même, garantit sa crédibilité (*die ganze gesellschaftliche Existenz des Kreditnehmers ruht auf der Zugehörigkeit zu jener Gemeinschaft, die deshalb seine Kreditwürdigkeit garantiert*).⁹⁵

Une telle « communauté » (*Gemeinschaft*) s'exprime dans « la communauté la plus originaire et la plus universelle, à savoir la communauté de fidèles (*die ursprünglichste und universellste Gemeinschaft, die religiöse Gemeinde*) », qui aux Etats-Unis « continue d'englober presque tous les intérêts "sociaux" qui, d'une manière générale, conduisent l'individu à franchir le seuil de son foyer domestique ». ⁹⁶ L'usage du concept de « communauté » (*Gemeinschaft*) semble ici large : elle garantit à ses membres une *crédibilité* économique et partant une *crédibilité* sociale, mais en tant qu'elle est fondée par la communauté paroissiale, entièrement religieuse, qui infiltre de fond en comble l'existence sociale de ses membres :⁹⁷ les « conférences éducatives », les « thés dansants », « l'école du dimanche », les événements caritatifs, les « *athletics* », le « *football-training* », etc.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 440 (trad. Grossein 2003, 260).

⁹⁵ *Ibid.*, 441 (trad. Grossein 2003, 260).

⁹⁶ *Ibid.*, 441 (trad. Grossein 2003, 260-261).

⁹⁷ Sur l'évolution des usages très spécifiques par Weber du concept de « *Gemeinschaft* », dont Julien Freund voyait déjà la dimension dynamique très éloignée des usages inaugurés par Tönnies (cf. Freund 1990, 97 sq.), voir (pour l'œuvre ultérieure) Lichtblau 2000, 423-443 ; Bond 2012, 25-57 ; ou encore Grossein 2005, 685-721. La conceptualité de Weber se précise au fil des

– ces événements sont souvent annoncés à la fin des cultes de la « *Kirchengemeinde* ». ⁹⁸ La *Gemeinde* est donc la condition de toute vie individuelle et sociale, et elle implique dès lors une caractéristique fondamentale que Weber résume de la façon suivante :

Le résultat est qu'un homme qui, en raison de sa *dishonourable conduct*, est publiquement exclu par elle – comme cela se produisait jadis –, ou tacitement rayé de ses listes – comme aujourd'hui –, est soumis à une sorte de boycott social (*verfällt damit einer Art von sozialem Boykott*). Quiconque se trouve hors de la communauté religieuse est privé de tout « réseau » social (*gesellschaftlichen « Anschluß »*). ⁹⁹

Voici peut-être la caractéristique la plus fondamentale de la « *Gemeinde* » dans ce texte : elle est un espace religieux communautaire, normatif et contraignant où l'individu s'intègre par la monstration de ses qualités éthiques. La *Gemeinde* est ainsi le lieu par excellence de l'*exclusion* par le *boycott* social, le lieu de l'identification de l'autre comme membre de la même communauté par l'*exclusion* de ceux qui n'en sont pas dignes, selon les critères normatifs définis par la communauté elle-même. Ici, la logique de l'appartenance communautaire est une logique de l'inclusion par l'exclusion, et *vice-versa*. Ce qui change par rapport à la seule perspective calviniste, pour Weber, c'est que l'éthique est communautaire, c'est-à-dire reconnue par la communauté. Et c'est l'idéaltype de « secte » qui permet à Weber d'approfondir ce fonctionnement si spécifique. ¹⁰⁰

Il évoque d'abord un souvenir marquant de son voyage : « par un froid dimanche d'octobre, dans le piémont des Blue Ridge Mountains », Weber assiste à un baptême baptiste (*Baptistentaufe*) où une dizaine de personnes est plongée « dans l'eau glacée du torrent », puis « *congratulated* par les *farmers* venus en masse ». ¹⁰¹ Un des cousins de Weber, lui-même *farmer* dans les environs, résolument agnostique, regardait « dédaigneusement » la scène quand il « manifesta un certain intérêt » pour un jeune catéchumène : « *Oh see : Mr X – I told you so !* » ¹⁰² L'explication du cousin fut la suivante : « Mr X avait l'intention d'ouvrir une banque à Mount Airy et avait besoin d'un crédit important ». ¹⁰³ L'admission

années, mais il est clair que dès l'usage du concept dans *L'Éthique protestante*, il s'agit pour Weber de rendre dynamique la distinction par trop figée entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*.

⁹⁸ MWG I/9, 441 (trad. Grossein 2003, 261).

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Nous avons déjà consacré plusieurs travaux à l'idéaltype de « secte » : Slama 2020, 122-172 ; Slama 2023, 7-31

¹⁰¹ MWG I/9, 442 (trad. Grossein 2003, 262).

¹⁰² *Ibid.*, 443 (trad. Grossein 2003, 262).

¹⁰³ *Ibid.*

de cet individu à la communauté paroissiale (*Gemeinde*) garantissait aux coreligionnaires, mais aussi aux personnes n'appartenant pas à la communauté, la confiance qu'ils pouvaient mettre dans son *business*. Et ce pour une raison cardinale :

En effet, l'*enquête approfondie* sur la conduite de vie en matière de mœurs et d'affaires (*die eingehenden Recherchen über sittliche und geschäftliche Lebensführung*) qui précédait l'admission (...) passait pour être de loin la plus rigoureuse et la plus sûre : tout retard dans le paiement d'une dette, des dépenses irréflechies, la fréquentation des auberges, bref, tout ce qui pouvait jeter une lumière douteuse, à quelque titre que ce fût, sur la qualification de l'impétrant pour les affaires, signifiait – de la part de la communauté de fidèles (*Gemeinde*) de l'endroit – le rejet de sa demande.¹⁰⁴

Au contraire, quand l'enquête donnait un résultat positif, alors les affaires du fidèle seraient accompagnées pendant toute sa vie par la secte : s'il déménage, il bénéficiera d'une « attestation » qui l'intégrera dans sa nouvelle *Gemeinde* ; s'il est en défaut de paiement, la *Gemeinde* « essaie de le “remettre sur pied”, afin que la réputation de la secte n'en souffre pas (*sucht sie ihn zu “sanieren”, damit der Ruf der Sekte nicht Schaden nehme*) ». ¹⁰⁵ Ainsi Weber obtient-il la caractéristique fondamentale de l'idéaltype de « secte » en tant que *Gemeinde* : la « rigueur impitoyable du contrôle (*die rücksichtslose Schärfe der Kontrolle*) que celles-ci (...) ont exercé sur la conduite de vie de leurs membres, sur la probité en affaires avant tout (*geschäftliche Rechtlichkeit*) ». ¹⁰⁶ La secte est l'espace idéaltypique du *contrôle social*, où chaque fait et geste de chaque membre est crédité ou débité selon qu'il correspond ou non à la normativité établie par le dogme et sa pratique communautaire. C'est la culmination de l'« ascèse intramondaine puritaine » où la « discipline ecclésiastique » est précisément attestée par le contrôle des affaires de chaque membre qui constituent dès lors le critère fondamental de l'évaluation de son éthique. ¹⁰⁷ Comme nous l'avons déjà évoqué, il s'agit par excellence de la *visibilité* de la confirmation des membres dans et par la communauté, à partir des dimensions les plus ordinaires de la conduite de la vie :

- « probité inconditionnelle » (*unbedingte Rechtlichkeit*), c'est-à-dire :
- « système des prix fixes dans le commerce de détail » ;
- « comportement irréprochable sur le chapitre du crédit » ;

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, 443 (trad. Grossein 2003, 262-263).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 444 (trad. Grossein 2003, 263).

¹⁰⁷ *Ibid.*

- « évitement de tout faste “mondain” et de toute espèce de *debauchery* » ;

- « une vie sobre et laborieuse consacrée de bout en bout à la “profession comme vocation” (*nüchterne Arbeitsamkeit im “Beruf” das ganze Leben hindurch*) ». ¹⁰⁸

Car le *business* était « la forme spécifique, voire tout simplement la forme *unique*, par laquelle on pouvait faire la démonstration de sa qualification de chrétien, et, par là, de la légitimité morale à appartenir à la secte ». ¹⁰⁹ Le verbe « *erweisen* » pourrait aussi bien être traduit par « faire la révélation », ou plus simplement « révéler », dans un sens naturellement humain. Il faut entendre, à notre sens, le « monstration » de « démonstration » : faire montre de ses qualités éthiques par des actions qui sont mesurables, évaluables, visibles – puisque chacun des exemples donnés par Weber s’ouvre à la visibilité : « le chrétien “confirmé” est l’“homme de la profession-vocation” (*Berufsmensch*) confirmé, notamment l’*homme d’affaires* (*Geschäftsmann*) qui, du point de vue capitaliste, est performant » ; et Weber ajoute ce point capital pour notre propos : « Sous ces traits, le christianisme fut un des principaux éducateurs de l’homme “capitaliste”, et dès le XVII^e siècle, les écrivains quakers exultent devant la bénédiction visible de Dieu qui amène aussi comme clients dans leurs boutiques (celles des quakers) les “enfants du monde”, parce qu’ils sont assurés d’y trouver le service le plus sûr, des prix fixes, etc. ». ¹¹⁰ La « bénédiction visible de Dieu », c’est la façon dont le *business* témoigne, au sein de la secte, de la qualification du membre *visible*. La capitalisation-démagification du monde occidental a donc eu besoin *notamment* du processus sectaire anglo-américain, commandé par l’éducation chrétienne des individus – éducation que l’on ne saurait réduire aux idées des dogmes ! Ce que Weber appelle aussitôt après « réalisation pédagogique » n’a rien d’idéaliste, rien non plus de matérialiste : tout comme pour l’étude du puritanisme calviniste, il s’agit pour lui d’identifier une forme historique idéaltypique, ici la « secte », qui rassemble dans une poly-causalité les déterminations idéelles et les déterminations matérielles au sein d’un *processus* historique qui entrelace précisément ces déterminations abstraites et impropres. En somme, la démarche de Max Weber est profondément *génétiq*ue, comme l’indiquait un passage de la seconde édition de *L’Éthique protestante* qu’on citait au début de notre

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, 445 (trad. Grossein 2003, 264) : « das Christentum dieses Gepräges war einer der Haupterzieher des “kapitalistischen” Menschen, und schon im 17. Jahrhundert jubeln die Quäker-Schriftsteller über den sichtlichen Segen Gottes, der auch die “Kinder der Welt” in ihre (der Quäker) Geschäfte als Kunden bringe, weil sie hier die zuverlässigste Bedienung, feste Preise usw. zu finden sicher seien. »

étude : la pensée historique consiste non pas à « emboîter la réalité dans des concepts génériques abstraits, mais à l'insérer dans des connexions génétiques concrètes (*in konkrete genetische Zusammenhänge*) ». Ici, le processus sectaire, son mécanisme complexe de regards et d'espionnage, le dressage qu'il instaure et les normes qu'il produit sur les individus, un tel processus n'est en rien un résultat, mais il est le processus causal lui-même produisant toujours davantage des formes de vie capitalistes originaires : ce qui entre dans l'esprit des individus et motive leur *praxis* capitaliste n'est pas le dogme ou les idées religieuses *seuls*, mais ces dimensions essentiellement incarnées dans le fonctionnement communautaire spécifique à telle forme culturelle. En quelque sorte, la psychologie est le poste d'observation *parfois* privilégié depuis lequel la genèse apparaît, dont il est dès lors possible de montrer la compréhensivité historique spécifique.

Nous voulons maintenant montrer comment une telle approche psycho-historique a joué un rôle déterminant pour la phénoménologie sociologique de Max Scheler telle qu'elle s'est exprimée dans son interprétation de Max Weber.

II) SCHELER LECTEUR DE L'ÉTHIQUE PROTESTANTE : PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET HISTOIRE

a) Scheler, Weber et l'idéalité phénoménologique

Au tout début des années 1920, Max Scheler écrivit un texte sur « L'élimination de la philosophie chez Max Weber (sur la psychologie et la sociologie de la façon nominaliste de penser) » (*Max Webers Ausschaltung der Philosophie – Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart*). Scheler y propose une interprétation de la méthode wébérienne à partir de la perspective essentialiste de la phénoménologie, et au moyen d'un dialogue avec le matérialisme historique. Il nous semble judicieux de commencer par une lecture de ce texte méthodologique peu connu, pour revenir ensuite à des textes antérieurs de quelques années où Scheler a proposé sa propre interprétation de l'« esprit du capitalisme », dans un dialogue appuyé avec *L'Éthique protestante*.

Dans ce texte strictement méthodologique, Scheler fait de Weber un *nominaliste*. Ce nominalisme, « Denkart » propre à « sa doctrine logique » autant qu'« éthique », l'a tenu éloigné de l'invention fondamentale des *Recherches logiques* de Husserl – la théorie du « remplissement » (*Erfüllung*) des objets par l'« intuition de l'essence pure d'une région de choses (*Anschauung des puren Wesens eines Sachgebietes*) ».¹¹¹ Au lieu d'une telle théorie phénoménologique,

¹¹¹ Scheler 2008, p. 433 (nous traduisons à chaque fois puisque ce texte n'a – à notre connaissance du moins – pas encore fait l'objet d'une traduction française).

Weber aurait emprunté la voie nominaliste d'un « “nom” choisi arbitrairement », ou celle de « constructions autonomes de cas limites “idéaltypiques” dont la seule valeur résiderait dans leur force pour ordonner un matériau historique donné ». De telles constructions idéaltypiques, loin de partir du principe que les sciences visent des états de chose indépendants et que la doctrine de la science peut accéder aux régions propres à chaque science, reposent en fait sur un réel empirique certes traité de façon ordonnée, mais au moyen d'une réduction de la réalité à des « fictions accordées à un but (*zweckmäßige Ficta*) ».¹¹² L'idéaltype n'est pas fictionnel comme peut l'être la variation eidétique, normée par l'invariabilité éternelle et nécessaire de l'*eidos*, mais l'est d'une variation arbitraire à partir d'un « nom » qui sera, de façon tout à fait contingente, la norme de la mise en variable idéaltypique. Du même coup, et très logiquement, Scheler considère que Weber ne pouvait laisser aucune place à l'« *ideierender Abstraktion* », l'abstraction idéatrice, à savoir, et pour le dire trop rapidement, l'intuition des lois eidétiques à partir de l'intuition d'un objet singulier, où un « cas particulier donné (*gegebene Einzelfall*) » ne sert que de « modèle » et d'« exemple » pour « saisir » « l'essence de cette chose-même (*das Wesen dieser Sache selbst*) ».¹¹³ Cette saisie, on le sait bien, n'est ni déductive ni « inductive », mais *intuitive*, descriptive si l'on veut : le processus d'abstraction phénoménologique s'applique bien au donné empirique, et c'est fondamental pour la discussion avec l'empirisme idéaltypique wébérien ; il repose bien sur un acte simple d'intuition d'un objet particulier, et peut même partir uniquement de lui pour ensuite le modifier par imagination.¹¹⁴ Dès lors, c'est bien *intuitivement* qu'est donnée la généralité : elle est intuitive de part en part, par un processus intuitif d'idéation à partir de l'objet singulier et contingent, grâce au remplissement, c'est-à-dire à l'intentionnalité que l'idée/objet gouverne de fond en comble : de ce point de vue, la catégorialité n'est pas une objection à la théorie du remplissement, bien au contraire (c'est bien sûr l'intuition catégoriale qui joue son rôle ici). Or, il manque à la méthode idéaltypique wébérienne toute la dimension intuitive qui seule pouvait la faire accéder aux essences historiques : à défaut de sélectionner les domaines de faits et les faits à partir des lois idéales de l'objectivité, elle ne pouvait s'appuyer que sur les intérêts de l'être humain. En effet : les « concepts idéaltypiques » sont des « schémas limites construits par l'humain lui-même, dont la force (*Kraft*) d'ordonner le donné (*das Gegebene zu ordnen*) ne s'éprouve

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Cf. sur ce point l'article décisif de Lohmar 2001, 676. Plus généralement, voir *ibid.*, 674 *sq.*, sur la définition et l'usage husserlien de l'abstraction idéatrice dans la VI^e des *Recherches logiques*, ainsi que sur les problèmes épistémiques qu'elle pose.

et ne se justifie que dans le sens d'une orientation opportuniste ». ¹¹⁵ Car les valeurs qui président à la sélection idéaltypique ne sont pas objectives ni idéales (objectivité et idéalité matérielles des valeurs que Scheler a voulu instaurer en phénoménologie, à partir de l'invention husserlienne de l'*a priori* matériel), ¹¹⁶ elles ne sont pas régies par de l'idéalité objective qui gouvernerait l'intentionnalité, mais elles procèdent de « décisions de valeur » (*Wertentscheidungen*) de la part de Weber – décisions qui ne sont pas motivées ni légitimées par l'ordre phénoménologique de l'évidence.

Or – pour Scheler qui avait voulu en apporter la preuve dans le *Formalisme en éthique* – il faut penser la légitimité objective des dimensions axiologiques : « même le mauvais, le mal, ce qui est inférieur a son essence – aussi bien son essence réelle (*Sachwesen*) que son essence de valeur (*Wertswesen*) » ; ¹¹⁷ *a contrario*, Weber serait tombé dans le piège tendu par son maître Rickert, et plus largement le néokantisme de Bade (c'est-à-dire de la valeur) : séparer radicalement le monde réel des essences et le monde du « *Sollen* », soutenir le « dualisme de ce qui existe (*Daseiendem*) et de ce qui doit être (*Gesolltem*) », comme si d'un côté il y avait la réalité non-axiologique et de l'autre le monde non réel des valeurs. Or la *Wesenserkenntnis der Welt* doit pouvoir intuitionner et l'essence de fait et l'essence de valeur. ¹¹⁸ Mais ce qui est ici plus profondément en jeu, c'est la nature épistémique de la contingence historique, puisque l'approche idéaltypique ne conduit à rien d'autre que la « prostration empiriste devant l'historico-réel accidentel (*empiristischer Prostration vor dem zufällig Historisch-Wirklichen*) ». Croyant évaluer à partir d'idéaltypes, Weber ne fait que tomber dans l'accidentalité d'une matière empirique à laquelle il reste entièrement soumis, sans qu'il puisse en produire une réelle intelligence. Weber est en fait un empiriste matérialiste, non pas au sens marxiste, mais au sens d'un penseur enchaîné au « fait empirique » et à la fluctuation des évaluations qu'il croit pouvoir en faire – évaluations déterminées en fait par les fluctuations elles-mêmes contingentes de l'histoire et par son inscription subjective dans une telle histoire. L'empirisme wébérien est alors, pour Scheler, un anti-idéalisme phénoménologique, au sens où l'idéaltype ne saurait prétendre à aucun dévoilement apodictique intuitif de la loi d'essence historique comme « "*Spur*" *der dynamischen Lebensbewegung* », la « trace » / « piste » du mouvement dynamique de la vie, dans une entreprise qu'eût assurément désavouée, et avec vigueur, Weber : l'instant inscrit dans

¹¹⁵ GW VIII, 434.

¹¹⁶ Voir bien sûr *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), GW II.

¹¹⁷ GW VIII, 434.

¹¹⁸ *Ibid.*

l'éternité où s'inscrivent toutes les singularités historiques, éternité comme « *Lebensactus* », déploiement vital essentiel auquel participent toutes les valeurs historiques.¹¹⁹ Pour le dire plus simplement, seule la méthode intuitive/idéatrice de la phénoménologie est capable de saisir l'« *Actus* », le « devenir de l'histoire » comme son « essence » même : c'est donc au « sens » d'une telle histoire que la méthode wébérienne ne peut prétendre, sens *vivant* qui fait de l'instant historique un rayonnement producteur de signification. Privé d'intuition, le nominalisme wébérien demeure sourd au contenu même de l'histoire et se contente d'une « *rein formalen Wertanerkennung* », d'une simple reconnaissance formelle de valeurs.¹²⁰ Il n'a accès qu'à un passé figé sans signification véritable, puisqu'il vide l'instant historique de son « contenu possible d'avenir » (*mögliche Inhalt der Zukunft*),¹²¹ mais aussi bien du surgissement du sens du passé depuis le même instant.

Aussi le nominaliste a-t-il l'« esprit aveugle aux idées » (*ideenblinden Geist*), ce qui produit en lui un ressentiment devant cette incapacité à viser les idées historiques : il n'a devant lui qu'un « vieux monde de formes qui a survécu ». Dès lors, la norme de son épistémologie est son inscription contingente dans l'histoire : le nominalisme « sociologique » est conditionné (en tant que discipline scientifique) par une « structure de groupe déterminée » qui « doit connaître en commun (*zusammen erkennen soll*) ». Or, c'est précisément une telle détermination contingente par l'histoire elle-même qui rend le nominalisme aveugle à la complexité de la vie sociale, dans la mesure où il dépend des « individualisme », « singularisme », « conventionnalisme », « libéralisme », « atomisme social », etc., propres à son temps.¹²² De ce fait, le nominalisme est enraciné dans l'approche individualiste et contractualiste de l'époque capitaliste, et ne fait pas droit aux diversités sociales que le *Formalisme en éthique* avait décrites. Scheler y distinguait notamment la « masse », qui correspond aux lois psychologiques naturelles qui unissent les humains, du *Miterleben* (vivre-avec) qui correspond à un ressentir-avec (*Mitfühlen*), à une co-intentionnalité qui désatomise, qui rassemble les individus au sein d'actes sociaux communs.

Mais dans le *Formalisme*, Scheler identifiait également une existence sociale plus haute, la « communauté de vie » (*Lebensgemeinschaft*) où l'expérience

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, 435 : « Es ist der ewige, nur individuell inhaltlich wechselnde "Augenblick", in dem Geschichte "wird" - der Augenblick, der nicht nur die Zukunft, sondern der genau so den Sinngehalt der historischen Vergangenheit souverän bestimmt. Die Gewordenheiten der Geschichte, die uns Quellen, Denkmäler usw. kennen lehren, sind nur die bunte Peripherie von Erscheinungen, durch die wir auf Wesen und Artung jenes geschichtsbildenden Lebensactus hindurchschauen müssen. »

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, 437.

vécue de chaque individu se trouve en correspondance avec celle des autres au sein d'un même espace social.¹²³ Or le nominalisme wébérien est précisément incapable de rendre raison d'un tel phénomène social : la *Lebensgemeinschaft* ajoute à la « masse », et son « impulsion globale (*Gesamtimpuls*) aveugle qui s'est développée par contagion mutuelle », les « idées » traduites par une langue naïve, non théorique, qui se présente dans la naturalité d'un « réalisme de la signification » (*Bedeutungsrealismus*), d'un rapport objectif et vivant aux choses ouvert par la tradition.¹²⁴ Pour le dire autrement, la *Lebensgemeinschaft* se soutient d'une « structure de sens de la sphère objective de signification (*Bedeutungssphäre*) des choses du monde (*Weltdinge*) » par le biais de la « tradition linguistique » (*Sprachtradition*).¹²⁵ Les idées ne sont pas ici celles de l'intentionnalité théorique, mais elles sont qualifiées d'« idées collectives communes » (*gemeinsame Kollektivideen*), d'ordre « historique », qui transcendent les individus en les « dominant » (*beherrschen*) dans la *Lebensgemeinschaft*, et si « puissamment » que l'esprit individuel n'existe quasiment plus.¹²⁶ Néanmoins, l'individu, ainsi dépossédé de son individualité spirituelle, « vit et ressent » les idées sociales, pour ainsi dire, comme « données » par « le monde et la nature ». Un tel « donné » ne s'adresse non pas d'abord à « l'intuition, la saisie perceptive et l'expérience vécue de façon individuelle (*Anschauung, Wahrnehmung, Eigenerlebnis*) », non pas à l'intentionnalité d'un sujet individuel donc, ni (lorsqu'il s'agit d'un donné axiologique) à « l'action individuelle dans l'invention, le vouloir et l'agir selon son savoir et sa conscience individuelle (*individuelle Aktion in Erfindung und Wollen und Handeln nach eigenem Wissen und Gewissen*) ». ¹²⁷ Car il s'agit d'une tout autre intentionnalité que l'intentionnalité depuis une conscience jusqu'à un objet ou un objet-valeur. Il s'agit de la « reproduction constante de formes fixes et sanctionnées – et non pas la production et l'invention ». La tradition ainsi vécue oriente ainsi la « fabrication d'outils, de bijoux, d'objets d'usage (*Verfertigung von Werkzeugen, Schmuck, Gebrauchsgegenständen*) », leurs formes et leurs pratiques. Bref, dans la communauté de vie, les formes de vie ne sauraient être gouvernées par l'individualisme et le conventionnalisme nominalistes : elles ont plutôt trait au *Miterleben*, au *Mitfühlen*, tout autant qu'à la *praxis* qui vise les objets d'usage, les outils, tout cela obéissant à une intentionnalité spécifique, une intentionnalité communautaire, émotionnelle, pleine d'intuitions axiologiques. Le nominalisme ne s'inscrit pas dans un tel cadre communautaire : il est le produit de la *Gesellschaft*, forme sociale différente, et perd de

¹²³ Sur ces distinctions rappelées par Scheler dans notre texte, voir Scheler 2009, p. 547 sq.

¹²⁴ GW VIII, 437.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

vue la dimension vivante de la communauté de vie, n'y voyant plus que des formes amoindries de société, en somme des sociétés primitives entièrement soumises aux « contraintes traditionnelles » (*Traditionszwang*). Sa perspective est faussée en tant qu'il subit la « dissolution de la communauté vivante dans l'essence de la société (*Gesellschaft*) », et qu'il perd ainsi la dimension profondément vivante, en acte, intentionnelle, de la communauté de vie pleine d'idées collectives.¹²⁸ Car c'est précisément parce que le nominalisme est indéfectiblement dépendant de la forme sociale de la *Gesellschaft* qu'il manque la dimension vivante de l'intentionnalité sociale de la *Lebensgemeinschaft* : l'idéaltype se soutient d'une perspective individualiste, atomistique, contractualiste du monde social ; il ne sait pas faire droit à la pluralité de l'intentionnalité sociale, aux formes historiques de l'intuition – précisément parce que, pour elle, il n'y a rien de tel qu'une intuition, et en l'espèce une intuition vivante. D'ailleurs, Scheler évoque l'intentionnalité propre à la forme de la communauté de vie en des termes classiquement husserliens :

seul ce qui remplit les idées traditionnelles de façon intuitive et par expérience vécue de soi, seul cela les confirme et les vérifie, et atteint le seuil de l'attention humaine.¹²⁹

Précisément, ce sont les idées traditionnelles qui sont, dans la communauté de vie, remplies ; or, un tel remplissement vivant de la visée signitive traditionnelle n'est accessible qu'à une connaissance phénoménologique des essences historiques, qui a la capacité de faire droit aux capacités intuitives, et non pas seulement signitives, des consciences. De ce point de vue, le nominalisme sociologique ne pêche pas tant par idéalisme que par manque d'idéalisme *phénoménologique* : figeant les concepts dans une conception étroite de l'empiricité historique, il ne peut pas saisir l'idée historique même, c'est-à-dire ici la vie telle qu'elle se déploie dans la forme traditionnelle de la communauté de vie. En l'occurrence, parce qu'il s'éloigne de l'essence phénoménologique, le nominalisme webérien s'éloigne de la vie sociale dans son déploiement historique spécifique. Il est à la fois éloigné de l'essence et éloigné de l'histoire.¹³⁰

b) Matérialisme et psychologie du capitalisme chez Scheler

Dans trois textes (rédigés en 1914) rassemblés sous l'intitulé « Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes », et que Patrick Lang a récemment

¹²⁸ *Ibid.*, 438.

¹²⁹ *Ibid.*, 437 : « Nur was die tradierten Ideen erfüllt am Anschaulichen und Selbsterleben, sie bestätigt, verifiziert, erreicht die Beachtungsschwelle des Menschen. »

¹³⁰ Je dois l'essentiel de la compréhension de ce passage à un.e évaluateur.ice de l'article et à sa science peu commune de l'œuvre de Scheler. Les erreurs restent naturellement les miennes.

traduits et présentés avec ampleur, Scheler discute principalement l'œuvre de Werner Sombart et ses hypothèses concernant les origines historiques et intellectuelles du mode de vie bourgeois-capitaliste.¹³¹ Dans ces textes, Scheler a tendance non seulement à critiquer fortement les positions de Sombart, mais aussi à rehausser celles de *L'Éthique protestante* jusqu'à en épouser l'essentiel des thèses et de la conceptualité, non sans les traduire dans le langage de sa phénoménologie axiologique. Loin de la dure critique qu'il adressera plus tard à Weber (dans le texte que nous venons de lire), Scheler utilise phénoménologiquement les thèses de *L'Éthique protestante*, qu'il comprend du reste avec profondeur, et part de la question du matérialisme historique. Cependant, il pose une question que Weber se refusait explicitement à poser – « la question de savoir si quelque chose comme un “esprit capitaliste” existe, à titre de cause *première* de l'ordre capitaliste », à l'encontre de l'opinion des « représentants de la conception économique de l'histoire », c'est-à-dire les matérialistes marxistes.¹³² Ces derniers « affirment qu'il y a certes un “esprit capitaliste”, mais que celui-ci est une simple *conséquence* (un épiphénomène) (*Folgerscheinung*) des formes capitalistes et économiques d'*organisation* et des formes techniques de production qui se seraient “développées” selon une nécessité objective (*mit sachlicher Notwendigkeit*) à partir des formes plus anciennes ». ¹³³ La définition est assurément caricaturalement matérialiste : l'esprit capitaliste est la vision du monde produite par le développement et l'organisation concrètes des rapports de production ; il en est une dérivation, une secondarité qui donnerait son *ethos* à ce qui l'a pourtant produit, l'organisation sociale capitaliste. La « nécessité objective », quant à elle, n'est rien d'autre que celle du développement concret des formes capitalistes de production. Autrement dit, il y a bien pour le marxisme une spécificité de l'esprit du capitalisme, mais cette spécificité s'inscrit dans une logique historique de longue durée, que le matérialisme a pour tâche de décrire.

De fait, pour Scheler, la compréhension matérialiste possède une certaine efficacité pour la « *marge* (*abgegrenzten Spielraum*) de l'être et des événements historiques délimitée par l'esprit capitaliste » ;¹³⁴ il admet donc la validité partielle, contingente, des lois matérialistes suivantes :

- les « formations de classe (*Klassenbildungen*), c'est-à-dire des unités d'intérêt économique (*Einheiten von Wirtschaftsinteressen*), conduisent seulement d'une manière secondaire » à des phénomènes sociaux et politiques spécifiques ;

¹³¹ GW III, *Vom Umsturz der Werte* (trad. Lang 2022, dont l'introduction ample est indispensable sur la question qui nous occupe dans cet article).

¹³² *Ibid.*, 346 (trad. Lang 2022, 109).

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, 347 (trad. Lang 2022, 111).

- la « richesse » est une condition du « “pouvoir” politique » ;
- « l’accroissement d’une population » est proportionnellement « inverse » à « l’aisance de ce même groupe » ;
- les « motifs économiques (...) déterminent en premier lieu la quantité et la nature » de la « reproduction » (*Reproduktion*) de ce groupe de population ;
- du point de vue épistémologique et idéologique, « l’applicabilité technico-économique de résultats de la connaissances » a bien « déterminé (*bestimmt hat*) jusqu’aux principes de *sélection* du regard et de l’observation (*die Auswahlprinzipien des Sehens und der Beobachtung*) », et donc les méthodes et les sciences modernes.¹³⁵

Tout cela possède bel et bien une validité contingente, limitée à telle stratégie heuristique, à tel phénomène que l’on veut expliquer, à telle époque de l’histoire. Comme chez Weber, le matérialisme historique trouve sa pertinence dans la contingence même de ce qu’il explique et de son ambition épistémologique, mais il ne saurait constituer un système épistémologique universel. Il ne peut valoir que précédé par un autre niveau d’analyse : la « théorie économique de l’histoire » vaut seulement là « où le sujet de l’histoire, l’*homme*, est dominé par cette structure typique des vécus et des pulsions que Sombart appelle “capitalisme” ». ¹³⁶ Ce vocabulaire des vécus et des pulsions (*Erlebnis, Trieb*), typique des descriptions par Sombart des pulsions de gain dans l’histoire, situe la validité de l’analyse matérialiste du capitalisme moderne à l’intérieur d’une théorie des pulsions, c’est-à-dire d’un agencement psychologique des orientations pratiques qui pré-existe à la contingence des développements matériels de l’histoire, voire qui l’oriente. Il faut l’avènement d’une nouvelle subjectivité psychique pour que le capitalisme puisse se déployer matériellement, comme un certain type de rapports et de modes de production. Mais une telle subjectivité psychique n’est-elle pas à son tour dépendante de la matière historique ?

Au marxisme, Scheler oppose donc une conception selon laquelle l’« *ethos* » du capitalisme proviendrait de

nouvelles attitudes fondamentales de la vie *pulsionnelle* (*neuen Grundeinstellungen des Trieblebens*).¹³⁷

De fait, l’explication de Scheler avec le matérialisme historique, *via* Sombart et Weber, passe par l’importance qu’il accorde à l’explication psycholo-

¹³⁵ *Ibid.*, 347-348 (trad. Lang 2022, 111).

¹³⁶ *Ibid.*, 348 (trad. Lang 2022, 112) : «...als das Subjekt der Geschichte, der Mensch, von jener typischen Erlebnis- und Triebstruktur beherrscht ist, die Sombart als “kapitalistisch” bezeichnet ».

¹³⁷ *Ibid.*

gique. Il souligne que les « représentants de la conception économique de l'histoire », c'est-à-dire les marxistes « confondent le problème de l'*origine (Ursprung)* du capitalisme avec celui de ses *transformations* et perfectionnements (*Umformung und Fortbildung*) respectifs ». ¹³⁸ En somme, l'organisation matérielle est considérée par les marxistes comme cause alors qu'elle ne correspond qu'à des transformations et des perfectionnements qui ont, sinon d'autres causes, du moins bien d'autres causes *aussi*. La « forme capitaliste de l'entreprise », par exemple, est la forme à laquelle les travailleurs « s'adaptent » comme dans un « *Milieu* » ¹³⁹ (concept issu de la biologie que Scheler développait avec abondance dans *Le Formalisme en éthique*) : un tel « milieu » constitue un cadre normatif pour la productivité, sans pour autant rendre raison de son origine. S'il est bien identifié, il rend certes possible la description du développement adaptatif en son sein : il permet d'identifier les systèmes de valeurs à l'œuvre dans les processus de production spécifiques au capitalisme moderne, et ainsi d'analyser « la contrainte socio-économique » par laquelle les hommes « doivent marcher dans la même direction ». ¹⁴⁰ Ici, l'on s'en tient à la description (certes matérialiste) d'un tel cadre normatif pour les consciences, sans l'analyse des essences intemporelles ; une telle description non phénoménologique permet néanmoins d'identifier les facteurs proprement psychiques qui caractérisent le mode d'existence des individus qui

contractent également la nouvelle attitude pulsionnelle (*Tribeinstellung*) au terme d'une contagion psychique, tant par tradition issue de la génération de leurs aînés que par les authentiques représentants de ce type. ¹⁴¹

Le concept de « contagion émotionnelle » (*Gefühlsansteckung*), issu de l'ouvrage publié en 1913 *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, et révisé en 1923 sous le titre *Wesen und Formen der Sympathie*, désigne la forme de sympathie involontaire (qui ne recouvre donc pas la dimension proprement réflexive et intentionnelle du concept schélérien de « sympathie ») ; comme le rappelle Olivier Agard, elle revêt un « caractère d'immédiateté, mais qui est purement mécanique : elle advient par exemple au sein des foules (comme l'a montré Gustave Le Bon), alors que le *Mitgefühl* reste un phénomène interpersonnel et spirituel », et « c'est alors par mimétisme que se diffuse l'émotion ». ¹⁴² De ce point de vue encore très limité,

¹³⁸ *Ibid.*, 347 (trad. Lang 2022, 110).

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.* (trad. modifiée).

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Agard 2017, 461-476.

le capitalisme s'est *factuellement* développé à partir de la mécanique de contagion psychique qui touchait les individus de proche en proche, au sein d'espaces géographiques communs, et qui eut pour effet de façonner un « type » d'homme capitaliste spécifique hérité également des formes précédentes. La tradition, l'éducation, la contagion psychique ont ainsi déterminé des « attitudes pulsionnelles » portées vers le gain et la thésaurisation, mais ne jouent pas un rôle explicatif profond dans une analyse rigoureuse des *origines* du capitalisme : la dimension psychologique n'assure pas davantage la « médiation de la *pérennité* de l'« esprit » capitaliste » que les « formes d'organisation capitalistes » (*die kapitalistischen Organisationsformen*).¹⁴³ Autrement dit, le matérialisme historique permet également une analyse psychologique pertinente, mais incapable de véritablement comprendre la genèse de ce capitalisme, c'est-à-dire son origine, les causes fondamentales de son déploiement : il demeure arrimé à l'empiricité de ce qu'il décrit et des façons dont il le décrit.

D'ailleurs, à s'en tenir à la seule description empirique, Scheler oppose à la thèse matérialiste quelques exemples :

- il arrive qu'un « corps (*Stand*) uni par ascendance et tradition impose « des formes déterminées de droit et des règles pour sa propre constitution », ce qui ensuite entraîne les règles de la « possession », et donc « la formation d'une « classe » » ;

- de manière semblable, dans l'époque « précapitaliste », c'est « la position de pouvoir *politique* qui borne et détermine de toutes parts jusqu'aux simples marges de manœuvre et possibilités de la formation de *richesse* » ;

- par exemple, le seigneur peut « exploiter » ses paysans, mais « ce n'est pas par sa richesse qu'il est devenu seigneur » ;

- au contraire, « avant la Révolution chez les roturiers français », c'est leur argent qui a permis qu'ils s'emparassent « des biens, des titres et des dignités de l'ancienne noblesse française ».¹⁴⁴

La conclusion de Scheler est alors classiquement anti-matérialiste :

Ce sont donc ici partout les privilèges politiques attachés à des corps qui entraînent ou peuvent entraîner la richesse, et non l'inverse comme sous le règne de l'« esprit capitaliste ».¹⁴⁵

Que l'on puisse appliquer aux phénomènes capitalistes la grille d'analyse matérialiste, cela ne signifie pas qu'elle ait une quelconque utilité pour identifier

¹⁴³ GW III, 347 (trad. Lang 2022, 110) : « Insofern vermitteln die kapitalistischen Organisationsformen die jeweilige *Fortdauer* auch des kapitalistischen « Geistes ». »

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

les origines du capitalisme : car il faut aller chercher les origines non capitalistes du capitalisme, identifier ce qui, dans l'ère précapitaliste, a pu préparer l'ère capitaliste. C'est ici que Weber joue son rôle : selon Scheler, il a récusé les prétentions du matérialisme en montrant que son « esprit » peut très bien pré-exister au développement concret de ses formes par exemple économiques. Scheler cite tel passage de *L'Éthique protestante* : « Benjamin Franklin était emplí d'esprit capitaliste (*war mit kapitalistischem Geist erfüllt*) à une époque où son atelier de typographie, quant à sa forme (*Form*), ne se distinguait en rien d'une quelconque entreprise artisanal ». ¹⁴⁶ Aussi Scheler évoque-t-il « l'esprit "originel" » qui a « conduit » au capitalisme, « par exemple des intentions religieuses extrêmement transcendantes ou caractérisées en propre par une haine du monde », esprit qui, comme une intuition phénoménologique originaire, se serait dilué jusqu'à disparaître dans « la texture ultérieure de l'"esprit" simplement secondaire », « c'est-à-dire simplement reproduit par les formes déjà *existantes* de l'activité économique ». ¹⁴⁷ Les couches supérieures de l'intentionnalité (ici celle du *Geist* historique) ne contiennent plus que les stigmates de ce qui s'est primairement donné : l'esprit du capitalisme a peu à peu perdu la conscience de la religiosité originelle, lors même que celle-ci continuait de le travailler. L'esprit est alors l'information primordiale qui s'est donnée dans l'histoire de telle sorte qu'elle a configuré spirituellement l'esprit « secondaire » et la matérialité de l'histoire. Mais qu'est-ce qui configure et gouverne un tel « esprit » du capitalisme ? Où en trouver un fondement suffisamment originaire et universel ?

Il semble qu'une première approche de ce problème implique que l'on s'en tienne encore au plan psychologique, lorsque Scheler évoque,

d'un point de vue macroscopique, le refoulement de certains ensembles d'idées ou de contenus téléologiques, dont les attitudes pulsionnelles qui leur correspondaient à l'origine continuent à agir par inertie, sans aucune conscience de leur sens et contenu originels. ¹⁴⁸

Scheler applique les principes généraux du *refoulement* psychologique ¹⁴⁹ au niveau *macroscopique*, et au niveau spirituel lui aussi animé d'énergie vitale. Les idées sont une énergie, tout comme les « contenus téléologiques », c'est-à-dire les configurations historico-intentionnelles, qui façonnent les événements historiques. De même que dans le matérialisme les rapports concrets entre les hommes agissent sur les idées à leur insu, de même le *Geist* historique agit-il à l'insu des consciences individuelles et collectives à *cause* du refoulement de ces

¹⁴⁶ Cité dans *ibid.*, 347 (trad. Lang 2022, 110) (qui cite la traduction de J.-P. Grossein).

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, 347 (trad. Lang 2022, 111).

¹⁴⁹ Refoulement qui faisait déjà l'objet d'amples discussions dans l'essai sur le ressentiment.

idées. Comment caractériser ce *refoulement*, déjà si crucial dans *L'Éthique protestante* ? N'oublions pas les caractéristiques de ce *Geist* : « intentions religieuses extrêmement transcendantes ou caractérisées en propre par une haine du monde ». ¹⁵⁰ La violence de la métamorphose religieuse du dieu chrétien sous la Réforme, particulièrement la réforme calviniste, son arrachement à l'intentionnalité humaine, a pu produire en réponse psychique un *refoulement* tout aussi violent. C'est ce refoulement, alors, qui structure *via* les « attitudes pulsionnelles » des individus dans l'histoire le contenu d'une telle histoire – jusqu'à devenir « *l'âme dominante* de la vie économique *régulière* » ; davantage, « les propriétés humaines nécessaires à ce genre d'activité ont reçu la sanction de la morale et du droit, et même des religions et des Églises ». ¹⁵¹ Scheler ne dit pas que l'origine chronologique du capitalisme est pulsionnelle ; en revanche, il soutient que la dimension pulsionnelle (et donc profondément anthropologique) est « l'âme » de l'ère capitaliste, et que c'est donc par une investigation psychologique, assurément anthropologique, que l'on trouvera les outils adéquats pour la décrire. La question psychologique devient dès lors centrale pour penser l'« origine » au sens phénoménologique : l'essence invariable, telle qu'elle peut être intuitionnée, du capitalisme, et qui, elle, n'est pas psychologique. Toute la question est alors de comprendre comment Scheler articule plan psychologique (principalement le phénomène psychique du ressentiment) et plan eidétique : l'étude spécifique du refoulement à l'œuvre dans la psyché bourgeoise à l'ère du capitalisme pourrait nous y aider.

c) Réécriture phénoménologique de l'Éthique protestante : l'intentionnalité historique

Le deuxième texte de ce triptyque (« trois essais sur l'esprit du capitalisme »), intitulé « *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* », analyse le débat Sombart/Weber ; c'est donc naturellement que Scheler consacre quelques pages à décrire la position de Weber dans *L'Éthique protestante*, de façon plus ou moins implicite. Tout comme Weber, Scheler identifie au cœur de la Réforme le processus d'individualisation, mais dans des termes franchement moins précautionneux et assurément phénoménologiques :

Ce qui amena la Réforme, ce furent bien plutôt les puissances (*Mächte*) (...) de l'individualisme européen, tel qu'il s'exprima aussi dans la Renaissance et dans l'humanisme (...); et surtout l'esprit de la jeune bourgeoisie assoiffée de travail qui, se retournant contre la forme

¹⁵⁰ GW III, 347 (trad. Lang 2022, 110).

¹⁵¹ *Ibid.*, 350 (trad. Lang 2022, 115).

de vie aristocratique et contemplative, vivait les qualités affectives et volitives de l'homme comme étant l'« essence » de celui-ci.¹⁵²

Comme Weber, Scheler voit au cœur du processus socio-théologique de la Réforme l'« individualisme », quoique Weber le mentionne principalement par le dogme calviniste du décret insondable de dieu qui aurait abandonné le puritain à son immense solitude sotériologique. L'interprétation est ici phénoménologique *et* anthropologique : ce qui a dû fondamentalement changer pour que l'« esprit » du capitalisme s'installe, c'est le « *Gemüt* » et le « *Willen* » comme « essences » – dans leur « expérience vécue » – de la jeune bourgeoisie nouvelle. Il s'agit donc, dans une visée anthropologique-phénoménologique, d'identifier l'essence de l'expérience phénoménologique de la bourgeoisie capitaliste, en tant qu'elle a affaire à un certain type de valeurs, et qu'elle déploie une intentionnalité volitive et émotionnelle inscrite dans l'histoire. Soulignons-le d'emblée, avant de l'approfondir dans le reste de cette étude : Scheler décrit la modification fondamentalement inscrite dans l'histoire de l'expérience phénoménologique des individus, en tant qu'ils visent au moyen d'une intentionnalité dépendante de l'histoire des « essences » historiques, ou plus précisément des essences modifiées par le nouvel *ethos* bourgeois.

Il faut ici questionner ce concept d'« *ethos* », qui consonne assurément avec Weber, mais qui a chez Scheler un sens strict et crucial pour la problématique de notre étude. Le *Formalisme* précisait qu'il porte sur la dimension variable des « structures de préférence », ¹⁵³ relativement à tel peuple, telle époque, qui conditionnent les actions d'un individu.¹⁵⁴ Il prend de « grandes formes typiques » en tant qu'il « structure l'*Erlebnis* de valeurs » et les « préférences immanentes » aux individus : il s'agit d'un arrière-plan (Scheler utilise ici la préposition « *hinter* ») de la moralité, mais également (même si ce n'est pas l'objet du *Formalisme*) des visions du monde, c'est-à-dire des jugements de connaissance propre à tel ou tel culture.¹⁵⁵ De ce point de vue, chaque *ethos* instaure des hiérarchies axiologiques, en tant qu'il est configurateur des « formes de vie », y compris dans leur dimension involontaire, comme s'il était une instance contingente de constitution, bien qu'il participe chez Scheler du progrès historique, tâtonnant et contingent, à partir d'une dimension axiologique parfaitement objective et éternelle.¹⁵⁶ L'*ethos* est configurateur et historique à la fois – comme l'at-

¹⁵² *Ibid.*, 374 (trad. Lang 2022, 151-152).

¹⁵³ Scheler 2009 (Lang 2022, p. 309). Je dois à l'un des évaluateurs l'insistance sur le concept d'*ethos* qui m'avait échappé comme tel ; ici encore, je le remercie.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 310.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 312-313.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 314-315.

teste telle expression dans le même passage du *Formalisme* : « l'historicité essentielle de l'*ethos* », essentielle parce qu'elle marque à chaque fois une étape dans l'avènement d'un *ethos* conforme à l'ordre objectif axiologique, historique parce que chaque *ethos* configure la contingence d'un monde axiologique, d'un *milieu* où les individus sont déterminés dans leurs appréciations axiologiques à partir d'une hiérarchie de valeurs ainsi déterminée. Or, et ce point est peut-être le plus crucial pour toute notre étude, Scheler souligne qu'il peut y avoir en quelque sorte des accidents :

l'histoire nous présente aussi toutes les formes d'*illusions* (*Vorzugstauschungen*) concernant les valeurs et les préférences, toutes ces formes de *falsifications* et de *subversions* fondées sur de telles illusions (...)¹⁵⁷

Ici, ce qui est crucial, c'est que certains *ethos* ne s'insèrent pas dans le progrès vers l'objectivité axiologique ; certaines époques, dès lors, déploient des « principes » « sur lesquels se fondent les jugements axiologiques » en vigueur à telle époque et dans telle culture, principes qui reposent à leur tour sur les illusions accidentelles comme le « ressentiment ».¹⁵⁸ Or, c'est précisément de cette structure d'illusion de l'*ethos* qu'il est question dans l'ensemble de l'interprétation de Weber par Scheler que l'on présente ici.

Car ce qui est en jeu, dans le deuxième essai du tryptique, intitulé « Der Bourgeois und die religiösen Mächte », que nous avons commencé de lire, c'est un *retournement* de la visée intentionnelle des individus européens, comme si l'*ethos* de la bourgeoisie laborieuse *transformait les essences en quelque chose d'autre*. Ce *retournement* par l'individualisme bourgeois laborieux constitue une *cause* de la Réforme :

Quant au vécu (*Erlebnis*) religieux et sa formulation dogmatique, sa justification biblique et philosophique (...), ils se sont formés (*formten sich*) dans les personnalités directrices (*leitenden Personen*) *involontairement*.¹⁵⁹

Autrement dit, les forces vitales bourgeoises, de plus en plus individualistes, ont trouvé dans le dogme, son éthique et ses pratiques, leurs « justifications ». Il en a été ainsi du calvinisme :

Calvin jette d'emblée sa volonté active, régimentaire, organisatrice, sur les grands buts (*grossen Ziele*) du jeune capitalisme genevois et même international, libérant précisément vers cette direction l'énergie morale

¹⁵⁷ *Ibid.*, 317 (trad. Gandillac, 315).

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ GW III, 374 (trad. Lang 2022. modifiée, 152).

fraîchement réveillée des « élus » (*Auserwählte*) de toute éternité et de la communauté (*Gemeinde*) appelée à régner.¹⁶⁰

En somme, le dogme fut important dans la mesure où il servit l'« émancipation principielle de l'esprit de la vie économique en général ».¹⁶¹ Cette perspective différente de celle de Weber n'interdit pas bien des points de rencontre, et il est clair que Scheler lui donne presque toujours raison dans les débats contre Sombart ou Lujó Brentano. En effet, juste après le développement qu'on vient de voir, Scheler évoque (dans une veine assurément wébérienne) « le transvasement (*Umgiessung*) de l'esprit des œuvres du culte (...) dans l'esprit pratique profane du *métier et du travail rémunéré* (*in den weltlich-praktischen Werkgeist der Berufs- und Erwerbsarbeit*) ».¹⁶² Un tel transvasement ne consiste pas du tout dans le passage des idées dans la matière : il s'agit au contraire du passage d'un esprit (*Geist*) à l'autre, de l'esprit des œuvres du culte à l'esprit du travail-vocation/travail salarié (*Werkgeist* à chaque fois) qui conserve quelque chose de l'*ethos* religieux dont il provient. Et c'est précisément lorsqu'il s'agit de décrire un tel « transvasement » que *L'Éthique protestante* est irremplaçable :

le supernaturalisme exacerbé de la piété protestante – c'est-à-dire l'abandon sans réserve et sans médiation de l'âme individuelle à la grâce de Dieu, la négation du « libre arbitre », etc. – allait nécessairement orienter l'impact de l'énergie volitive humaine (*die Wucht der menschlichen Willensenergie*) non plus du tout « vers le haut », mais « en bas » vers le travail illimité de la matière (*die grenzenlose Arbeit an der Materie*).¹⁶³

Ce texte, qui exprime à nouveaux frais la thèse de *L'Éthique protestante*, montre avec clarté le rôle que Scheler fait jouer à l'intentionnalité (ici volitive) de l'être humain : c'est parce qu'elle est imprégnée de la piété protestante (celle-là que décrivait Weber) qu'elle vise l'« unten », l'« en bas » où a lieu le « travail illimité de la matière ». L'origine, c'est ainsi la façon dont la conscience volitive du sujet protestant se trouve orientée, *impactée* de façon nouvelle vers ce qu'elle vise. Or, et il convient de s'y arrêter, une telle conscience ne vise pas les essences axiologiques sur le modèle de l'intentionnalité que décrivait avec ampleur le *Formalisme en éthique* ; elle est orientée par le dogme si radical du décret insondable et de la double prédestination : « mieux, c'est seulement à la faveur de ce supernaturalisme qu'allaient se *développer* ces puissances de volonté illimitées visant la mise en forme et mise en ordre de la matière ».¹⁶⁴ Autrement dit, la thèse très

¹⁶⁰ *Ibid.*, 373 (trad. Lang 2022, 150).

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² GW III, 375 (trad. Lang 2022, 152).

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ GW III, 375 (trad. cit., 152).

lourde de la double prédestination, ici effleurée par Scheler, a constitué un terreau propice à l'intensification de l'énergie volitive des individus vers la matière, au sens de ce que le travail modifie et permet d'obtenir. Scheler détaille du reste une telle intensification intentionnelle-volitive par l'« enchaînement génétique dans la formation de la structure pulsionnelle de l'homme capitaliste (*die genetische Abfolgeordnung in der Entstehung der Triebstruktur des kapitalistischen Menschen*) » :¹⁶⁵

i) « nouvelle pulsion illimitée de travail (*neuer und unbegrenzter Arbeitstrieb*) » ;

ii) « nouvelle pulsion illimitée d'acquisition (*neuer und unbegrenzter Erwerbstrieb*) » ;

iii) « nouvelle joie profane et nouvelle pulsion illimitée de jouissance (*neue Weltfreude und neuer unbegrenzter Genusstrieb*) ».

L'idée fondamentale de Scheler, ici, est qu'il s'agit de décrire la *genèse* historico-intentionnelle d'une configuration anthropologique-pulsionnelle : comment génétiser phénoménologiquement le déploiement pulsionnel d'une façon très spécifique de travailler la matière ? Ce que Scheler retient de Weber, à ce qu'il nous semble, c'est d'abord l'enchevêtrement des causalités : si l'essence est toujours relative à de l'intentionnalité (ici volitive), il n'en demeure pas moins qu'on ne peut séparer le dogme calviniste de ses pratiques mais aussi de ses conséquences pratiques. L'interprétation psychologique joue ici son rôle : « C'est la nouvelle *pulsion de travail* (*Arbeitstrieb*), dégagée de toute limitation religieuse et morale, née d'une énergie de volonté et d'activité se tournant vers la matière en conséquence de ce qu'elle s'est *détournée de Dieu* (*als Folge seiner Abwendung von Gott*) ».¹⁶⁶ Mais si une telle pulsion a abandonné dieu, c'est parce que dieu l'a d'abord abandonnée pour ainsi dire : l'éloignement calviniste de dieu, sa dimension inatteignable pour l'être humain que ne cesse de décrire Weber, a produit dans l'individu réformé « une énergie de volonté et d'activité » tournée vers la « matière ». Plus précisément :

Et c'est précisément la nouvelle *dévalorisation* (*Entwertung*) supranaturaliste et religieuse du monde qui *abolit l'amour pour le monde* (*hebt die Weltliebe auf*) (...), et en fait une simple et prosaïque « résistance » (*Widerstand*) pour une énergie de travail désormais illimitée.¹⁶⁷

Deux principes fondamentaux de l'intentionnalité schelérienne sont ici *historicisés* grâce à l'interprétation de Weber :

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, 375 (trad. Lang 2022, 153).

¹⁶⁷ *Ibid.*

i) « l'amour pour le monde » (*Weltliebe*) : dans le *Formalisme en éthique*, l'amour constitue, chez Scheler, une disposition transcendantale qui rend possible l'ouverture aux « valeurs supérieures » : comme le rappelle G. Mahéo, il est « un mouvement dans lequel la valeur supérieure apparaît », en somme l'horizon subjectif dans lequel les valeurs supérieures peuvent se donner à l'intentionnalité – par excellence les valeurs relatives au « sacré ». ¹⁶⁸ Comme l'écrit encore G. Mahéo, « le mouvement de l'amour est un élargissement du champ axiologique, qui augmente quantitativement le nombre de valeurs perceptibles », et c'est en ce sens qu'il joue un rôle transcendantal d'horizon pour la donation des valeurs dans l'intentionnalité axiologique. Dans notre texte sur le « Bourgeois et les puissances religieuses », une telle disposition fondatrice pour l'intentionnalité de valeur ne joue plus son rôle, comme si l'histoire du déploiement des idées religieuses avait pris sur sa disponibilité, sa capacité à ouvrir la conscience intentionnelle aux valeurs dans le monde (*Weltliebe*). C'est bien le rapport au monde dont il s'agit : la *Weltliebe* constitue l'horizon intentionnel pour un rapport contemplatif aux objets-valeurs. La réforme est un moment historique où une telle disposition transcendantale subit une *modification*, une *altération* fondamentales.

ii) La « résistance » : le rapport intentionnel qui se met en place au moment de la Réforme est fondé sur la résistance du monde comme matière. Ce concept provient là encore du *Formalisme en éthique*. Comme le rappelle P. Lang, « la résistance est présentée comme indissociable du vouloir, et comme seule donatrice d'une conscience de la réalité *pratique* » : dans des tendances (*Streben*) comme l'aspiration et surtout le vouloir, ce qui se donne en tant que « réalité pratique » se donne comme résistance ; ¹⁶⁹ il s'agit donc d'un certain mode *pratique* de donation au sein d'une intentionnalité elle-même *pratique*, depuis une conscience-vouloir. Cependant, ici, l'usage du concept de « résistance » est plus radical de par son historicisation : l'intentionnalité capitaliste-bourgeoise s'exprime dans la « résistance » d'une matière chaotique qu'elle « travaille », et qu'elle travaille inlassablement (de façon « illimitée »). ¹⁷⁰ L'intentionnalité ne tend plus vers des valeurs essentielles ; elle a affaire à une résistance chaotique qui la soumet au travail le plus systématique.

¹⁶⁸ Mahéo 2012.

¹⁶⁹ Lang 2018, 37 sq.

¹⁷⁰ Je dois remercier ici encore l'un des évaluateurs de ce texte qui a corrigé et orienté substantiellement mon interprétation, même si les erreurs subsistantes demeurent les miennes.

Cela signifie que le fondement intentionnel du rapport bourgeois-capitaliste au monde est la « pulsion de travail » (*Arbeitstrieb*) qu'a libérée le dieu réformé en abandonnant le monde qui, avant lui, était encore un monde « des royaumes de substances intelligibles bien ordonnées ». La distance de dieu, le salut par la seule grâce, l'isolement du puritain dans sa foi, tout cela a en fait orienté le croyant « vers le bas », puisque, coupé d'un dieu hyper-transcendant, il n'avait plus affaire qu'à un monde désenchanté, résistant et modifiable seulement par le travail. Nous parlions avec Scheler, au début de cette sous-partie, de *retournement* : ce qu'il décrit ici, c'est une intentionnalité « tournée vers la matière », une matière résistante, insensée, qui appelle la modification par le travail : le monde se matérialise, s'emplit d'objets résistants qui appellent le travail illimité au sein d'une intentionnalité transformée. Les objets perdent leurs valeurs supérieures, le monde capitaliste connaît une « dévalorisation (*Entwertung*) supranaturaliste et religieuse » qui instaure une nouvelle condition transcendante d'accès à lui. Du reste, Scheler parle clairement de « cette *inversion de la direction* de l'énergie volitive (*Willensenergie*) produite par le protestantisme ». ¹⁷¹ Une telle « production » est précisée à partir des analyses wébériennes du puritanisme dans *L'Éthique protestante*, lorsque Scheler évoque « l' "autocontrôle rationnel systématique" (*die "rationelle systematische Selbstkontrolle"*) au sein du calvinisme et du méthodisme par exemple, dont Max Weber souligne avec raison combien il est fécond pour la production de l'esprit d'entrepreneur capitaliste (*für die Erzeugung des kapitalistischen Unternehmergeistes*) » : ¹⁷² une telle production, ou génération, repose sur une pulsion subjective nouvelle qui constitue un type de tendance vers le monde réduit à la pure résistance d'une matière : la « *rationelle systematische Selbstkontrolle* », tant décrite par *L'Éthique protestante*, est la disposition subjective qui tend vers la matière à travailler ; elle est la configuration téléologique du sujet vers l'obtention de la « confirmation ». Et Scheler, là encore, de reprendre l'importance radicale de ce terme chez Weber, en évoquant (et en soulignant)

la « *confirmation* » d'un état de grâce, déjà présent, dans le travail et le métier (*die « Bewährung » eines schon vorhandenen Gnadenstandes in der Arbeit und im Beruf*). ¹⁷³

On trouve, dans cette réécriture phénoménologique de *L'Éthique protestante*, la description du cadre téléologique de l'intentionnalité historique du puritain : s'il tend, devant la résistance radicale du monde qu'il vise, au travail, ce travail devient *Beruf* précisément parce que son intérêt *pratique* est de travailler de façon capitaliste, c'est-à-dire de pratiquer une ascèse intramondaine hyper-

¹⁷¹ GW III, 375-376 (trad. Lang 2022, 153).

¹⁷² *Ibid.*, 376 (trad. Lang 2022, 154).

¹⁷³ *Ibid.*

rationnelle que Scheler décrit par la suite en ces termes qui paraphrasent Weber (nous relevons ci-dessous tous les moments de cette paraphrase phénoménologique) :

- « *méfiance (Misstrauen) de principe d'homme à homme* » ;
- « *insularité (Inselhaftigkeit) psychique et religieuse de chaque individu* » ;
- « *méfiance de principe à l'égard de l'organisation pulsionnelle du corps propre (prinzipielle Misstrauen in die leibliche Trieborganisation)* » ;
- « *méfiance qui, dans le puritanisme, en viendra fatalement à faire de la "raison" un véritable système d'espionnage et de police (Spionage- und Polizeisystem) contre toute velléité naturelle* » ;
- « *conspiration des pulsions (Konspirationen der Triebe), « que la raison a pour tâche d'espionner (auszuspionieren)* » ;
- « *méfiance à l'égard de l'homme naturel (en tant qu'il serait "entièrement corrompu" par la chute originelle)* » ;
- d'où « *la tâche nouvelle consistant pour l'homme à ne donner qu'artificiellement (künstlich), au moyen de sa volonté née de la grâce (gnadengeborenen Willens), à ses faisceaux pulsionnels (Triebbündel) considérés comme tout à fait "chaotiques", une configuration qui ait un sens quelconque (überhaupt Sinnvollem)* » ;
- « *ascèse "systématique", tournée vers l'intérieur (nach innen), visant à produire entièrement un homme nouveau artificiel* » ;
- « *système extérieur d'espionnage (äussere Spionagesystem) déployé dans les pays puritains contre la lubricité, la boisson, le vice, le luxe de toute sorte* », qui « *ne correspond qu'à titre de conséquence à ce nouveau rapport vécu (Erlebnisverhältnis) entre raison et pulsion* » ;
- « *ici la nature extérieure, tout comme la nature intérieure (celle de la vie pulsionnelle – Trieblebens), est un chaos qui requiert d'être mis en ordre par la volonté de confirmation, elle-même endurcie par la grâce* » ;
- « *le technicisme externe (der äussere Technizismus) de la production dans les pays anglo-saxons (...) se situe dans la plus intime continuité spirituelle de ce technicisme interne de la régulation des pulsions (Triebregelung)* ». ¹⁷⁴

Tout d'abord, Scheler reprend à Weber la description de la subjectivité puritaine à partir de l'ascèse intramondaine, à savoir la « *rationnelle systematische Selbstkontrolle* » qui vise la « confirmation » de l'élection. Tout comme chez Weber, la « méfiance » à l'égard d'autrui est de mise dans la mesure où le puritain ne peut compter d'abord que sur la certitude de ses propres capacités rationnelles,

¹⁷⁴ *Ibid.*, 376-377 (trad. Lang 2022, 153-155).

et parce que (comme Weber y insiste tant) seul dieu est son confident, son altérité : c'est pourquoi Scheler reprend également à Weber l'« insularité » (*Inselhaftigkeit*) psychique du puritain. Mais une telle insularité n'isole pas seulement ; elle est marquée par la méfiance du soi à l'égard de soi-même – ou plutôt à l'égard de sa pulsionnalité dont Scheler montrait la situation proprement historique dans l'occident moderne. C'est désormais l'*ethos* capitaliste qui gouverne la pulsionnalité ; et c'est précisément ce qu'a décrit Weber, la « *rationnelle systematische Selbstkontrolle* », qui met en œuvre, depuis la modification historique qu'a introduite le protestantisme, la méfiance de l'individu à l'égard de l'organisation pulsionnelle du *Leib*, de ce corps auparavant plongé dans le monde des valeurs les plus hautes et qui est désormais réfréné.¹⁷⁵ L'intentionnalité puritaine est d'abord une *intentionnalité retournée*, *contre-intentionnalité*, ou *auto-intentionnalité*, tournée vers l'intériorité, occupée au contrôle de la subjectivité psychique par elle-même dans l'ascèse. Une telle contre-intentionnalité/auto-intentionnalité, cette *intentionnalité retournée*, Scheler l'appelle « espionnage », « police » contre la « conspiration des pulsions » : depuis une certaine compréhension historiquement déterminée des pulsions de l'individu par l'individu lui-même (par exemple à partir de l'indépassable souillure de la chute originaires), ce dernier met en place tout aussi historiquement des mécanismes de défense psychique qui viennent réfréner les pulsions et libérer ainsi la rationalité calculante et systématique qui se déploie dans le travail : c'est la « raison » (*Vernunft*) qui – dans l'individu – espionne. La raison soumet les pulsions et les oriente vers les buts commandés par le contexte historico-religieux, à savoir ici la recherche de la confirmation (*Bewährung*) ; elle les réfrène, conduit leur caractère chaotique à une configuration rationnellement déterminée, « au moyen de la volonté née de la grâce ». Ainsi, l'« autocontrôle » du puritain provient-il d'une rationalité exacerbée par la doctrine supranaturaliste de la grâce, au sein d'un monde entièrement revalorisé (« dévalorisé », dit encore Scheler) selon une nouvelle vision du monde. Et il a des « conséquences » extérieures puissantes, puisque d'autocontrôle il devient contrôle du monde lui-même, c'est-à-dire des autres (par l'espionnage de la moralité de chacun – nous y revenons par la suite) et des choses (rationalisées par le travail). Le « technicisme interne » implique le « technicisme externe » ; la « régulation des pulsions » implique la régulation des choses du monde par l'hyper-rationalisation. L'intérieur (la contre-intentionnalité comme *intentionnalité retournée*) jaillit donc sur l'extérieur en *intentionnalité rationnelle et laborieuse*, celle-là même qui a affaire à la résistance de la matière (cf. *supra*).

¹⁷⁵ Sur une telle méfiance du bourgeois, voir également Scheler 2017.

Mais comment précisément une telle intentionnalité est-elle caractérisée phénoménologiquement ? Comment la « tendance » de la volonté et la « résistance » des choses du monde s'articulent-elles phénoménologiquement ? Scheler caractérise la volonté (à savoir sa conscience intentionnelle pratique) du puritain comme « volonté de travailler » (*Arbeitenwollen*) et « volonté d'acquérir » (*Erwerbenwollen*) illimitées », qui revêtent « une priorité génétique et chronologique ». ¹⁷⁶ La tendance intentionnelle du puritain est donc orientée par ces deux « vouloir », qui ont une *genèse* historique, *genèse* que Weber a en fait décrite. Scheler souligne aussi la teneur émotionnelle d'un tel « vouloir » : il n'est pas accompagné de « joie dans le monde » (*Weltfreudigkeit*) ou de « tendance à la jouissance » (*Genussstreben*), mais il est un vouloir là encore auto-intentionnel, en un sens différent de celui qu'on vient de voir, même s'il en procède : il s'agit de la visée de ce qui est visé en tant que c'est visé – ou encore : « l'acquérir de l'acquisition, son élaboration même (*das Erwerben des Erwerbs, sein Erarbeiten selbst*) », indépendamment de ses conséquences ; le vouloir veut donc continûment l'acquérir lui-même comme « contenu d'une attitude permanente de la volonté ». ¹⁷⁷ La conscience intentionnelle pratique se stabilise historiquement autour de l'événement de la Réforme calviniste. La praticité d'une telle intentionnalité est marquée par Scheler : « Le type calviniste (...) “veut” (*will*) le fait d'acquérir (*das Erwerben*) cette richesse, le fait de la mériter (*das Verdienen*) ». ¹⁷⁸ P. Lang remarque que le « *Er* », séparé du radical par un trait d'union, signifie précisément le processus en jeu ici ; nous dirions pour notre part qu'il signifie la *genèse* de l'intentionnalité puritaine. ¹⁷⁹ Car c'est bien d'une *genèse* intentionnelle qu'il s'agit : « Cette *action* même d' “acquérir”, de “gagner” et sa tension psychique (*diese Aktion des “Erwerbens”, “Verdienens” selbst und ihre seelische Spannung*) (...) devient le *contenu premier* de la volonté, revêtu du caractère de la “conformité au devoir” (*Pflichtgemässheit*) de l'homme d'affaire puritain ». ¹⁸⁰ Nous avons vu le contexte dogmatique de la « tension » (*Spannung*) psychique, concept wébérien, du puritain ; ici, c'est son cœur même qui est décrit, ce qui s'y passe génétiquement, à savoir l'« action » (*Aktion*) d'acquérir qui va de pair avec celle de mériter l'acquisition, c'est-à-dire de l'accomplir suivant les lois éthiques correctes. Animé par ce sens aigu du devoir, le puritain éveille en lui une action intentionnelle qui vise moins ce qui est acquis, en somme *l'objectivité*, que l'acquisition elle-même, l'« acquérir », dans la conformité inté-

¹⁷⁶ *Ibid.*, 378 (trad. Lang 2022, 157).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 379 (trad. Lang 2022, 158).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Trad. Lang 2022, 217, note 46.

¹⁸⁰ GW III, 379 (trad. Lang 2022, 158).

rieure au devoir religieux qui est le sien. La genèse intentionnelle que décrit Scheler est alors très complexe, traversée d'une tension psychique produite par un dogme, de lois morales et d'une *praxis* très intérieure qui renvoie à elle-même (ce que nous appelions à l'instant « auto-intentionnalité » ou « intentionnalité retournée »). Scheler précise d'ailleurs que c'est sur cette base génétique que se construisent ensuite « l'avidité du gain » (*Profitgier*), puis la « convoitise d'une richesse illimitée ».

Il semble donc que l'intentionnalité ici décrite ne soit plus du tout une intentionnalité d'objet, ou en tout cas qui peut viser des objets et par conséquent des essences axiologiques ; elle est bien plutôt tournée vers un faire détaché de toute fin objective, une intentionnalité sans téléologie autre que celle du travail rationalisé et systématisé pour lui-même, l'activité se reproduisant indéfiniment devant un monde matériel abandonné par dieu. C'est cet écart entre intentionnalité objective et intentionnalité bourgeoise qu'il faut maintenant décrire – ou encore, l'*ethos* comme « illusion » que décrivait, on l'a vu, le *Formalisme en éthique*.

d) Psychologie et phénoménologie

Pour qu'une telle intentionnalité puisse déployer ainsi sa genèse, il lui faut bien des conditions normatives extérieures. C'est ici que l'analyse psychologique devient cruciale. Voyons-en les étapes :

- sur le plan du dogme, « doctrine calvinienne de la prédestination et de la grâce » ;
- abandon de « l'idée du juste mérite », donc du salut par les œuvres ;
- « souveraineté de puissance absolue d'un Dieu vécu (*erlebten Gottes*) avant tout comme le Tout puissant... » ;
- la conséquence est que « le simple “mériter” comme tel (c'est-à-dire le fait de s'avérer, par son action (*durch Tat*), digne de quelque chose, par exemple aussi de la possession ou de l' “acquisition” », devient « l'idée directrice régnant sans partage sur l'existence entière (*allein regierenden Zielidee*) » ;
- Scheler ajoute qu'il s'agit ici du domaine des « valeurs matérielles » : il s'agit donc de l'intentionnalité qui touche les objets valorisés par leur utilité (l'outil, la machine, le bien, l'argent, etc.) ;¹⁸¹
- la « réalisation » d'une telle idée « anesthésie (*narkotisiert*) (...) le terrible *doute* qui inquiète constamment l'âme de l'homme pieux, concernant son élection ou sa damnation » ;

¹⁸¹ Je dois à l'évaluateur la bonne compréhension de l'adjectif « matériel » ici.

- dans un tel monde réduit à sa dimension matérielle, utilitaire, « l'élection elle-même s'y "confirme" (sans parvenir à une évidence ultime) » ;

- ce qui est en jeu, c'est la « valeur anesthésiante et "confirmatrice" du processus même de gagner et d'élaborer de la richesse (*narkotisierenden und "bewährenden" Wert des Verdienens und Erarbeitens des Reichtums*) » ;

- « l'*ethos* calviniste » a « attaché à l'action d'acquérir et de mériter, en guise d'expression la plus intense du pouvoir de Dieu sur le monde par et dans ses "élus", la récompense exaltée de la "confirmation" de la certitude du salut ». ¹⁸²

Scheler met au premier plan de son analyse la dimension psychologique des analyses de Weber, c'est-à-dire la tension psychique (*Spannung* !) dont nous avons vu l'importance dans *L'Éthique protestante*. Si les valeurs sont bien « matérielles », utilitaires, elles ne sont visées intentionnellement qu'à la condition d'une rencontre entre théologie et psychologie (ce que nous appelons « psychothéologie »), à savoir entre une configuration dogmatique, elle-même en partie matériellement déterminée, et une configuration psychologique et subjective. Dès lors, c'est tout un comportement intentionnel qui s'instaure au creux de cette configuration psychologique : le salut par les œuvres interdit, le sujet puritain doit nécessairement orienter différemment ses pulsions psychiques, c'est-à-dire œuvrer dans un but autre que celui de son salut. Désormais, on vient de le voir, il œuvrera pour œuvrer, pour « mériter » (*das bloss Verdienen als Verdienen selbst...*), non pas mériter quelque chose (par exemple son salut), mais mériter son mérite pour ainsi dire, faire son mérite indépendamment de toute récompense dans l'au-delà ; autrement dit, œuvrer non pour autre chose que l'œuvre pensée comme grâce de dieu, et éventuellement comme confirmation phénoménale possible de son état de grâce. L'œuvrer perdant tout but objectif-essentiel, il portera sur des valeurs *matérielles* au sens trivial, c'est-à-dire les valeurs associées au gain et à l'augmentation du capital pour eux-mêmes : le sujet puritain se veut digne de posséder, d'acquérir. L'intentionnalité étant ainsi *redirigée*, elle joue son rôle psychologique : elle « anesthésie » (*narkotisiert*) le « doute » intense du puritain concernant son élection, tout en la « confirmant » mais non pas de façon définitive ; il aura toujours à œuvrer, à mériter. L'« anesthésie », c'est ici le rôle curatif du travail, motivé psychologiquement par la « tension » établie par le dogme ; c'est le concept équivalent à celui d'« *abréaction* » chez Weber.

Dans l'essai sur le ressentiment, une allusion à Weber fait également usage du verbe « *narkotisieren* » dans une perspective similaire. En effet : « L'instinct du travail, qui est spécifiquement moderne et dont l'amour du gain illimité n'est

¹⁸² GW III, 379-380 (trad. Lang 2022, 158-159).

qu'une conséquence, ne vient pas d'une façon de penser ou de sentir qui consiste à *exalter* le monde et la vie (...), mais de ce calvinisme sombre et ennemi du plaisir qui propose au travail une fin transcendante éternellement inaccessible et, du même coup, endort, par le travail, l'inquiétude et le doute des croyants quant à leur salut et à leur élection ». ¹⁸³ Puisque le salut par les œuvres est désormais interdit, le sujet puritain ne travaillera plus pour mériter son salut, mais pour espérer identifier des signes de son élection dans le monde. Mais alors, le travail rationalisé devient sa fin en soi précisément comme le signe d'une telle élection, ce qui a conduit selon Scheler à une déformation radicale des valeurs jusqu'à leur stricte matérialisation, non pas au sens phénoménologique mais au sens de l'inscription du travail dans l'horizon de la capitalisation. Le travail anesthésie l'angoisse du puritain, mais aussi du même coup les tendances vitales du bourgeois plongé dans l'abstraction sans contenu de la capitalisation. On retrouve ici l'intentionnalité indéfiniment repoussée dans l'horizon infini du capital : le travail ne devient vocation qu'en tant que cette vocation est vocation au travail et à son organisation, et strictement cela. C'est au sein d'un tel paradigme que le ressentiment peut devenir l'émotion fondamentale par laquelle toute intentionnalité sera durement pervertie, mais aussi constituante pour la donation d'un monde entièrement matériel, calculable, utilitaire.

Dans l'essai sur « Le Bourgeois et les puissances religieuses », le travail vise l'œuvrer, le « processus » lui-même dans lequel le sujet puritain est situé, dont l'intentionnalité est dès lors à la fois téléologiquement orientée (il recherche la confirmation) et indéfiniment reportée (car cette confirmation ne sera jamais totale) : il recherche la confirmation dans le processus du travail lui-même, dans la *praxis* pensée comme processus immanent, quoiqu'elle soit déterminée par de nombreuses normes externes. Le dogme instaure une douleur psychique qui a besoin d'une abréaction, d'un « narcotique », le travail comme vocation, la vocation du travail – et c'est le dogme calviniste lui-même qui instaure un lien fondamental entre « l'action d'acquérir et de mériter » et « la récompense exaltée de la "confirmation" de la certitude du salut (*die überschwengliche Prämie der "Bewährung" der Heilsgewissheit*) ». ¹⁸⁴

¹⁸³ *Ibid.*, 129 (trad. anonyme 1933, 162) : « Daß der spezifisch moderne Arbeitstrieb (der schrankenlose, durch keinen Bedarf eingegrenzte Erwerbstrieb ist erst seine Folge) durchaus nicht die Folge einer welt- und lebens-bejahenden Denk- und Gefühlsart ist (...), sondern vor allem auf dem Boden des finsternen, genußfeindlichen Calvinismus erwachsen ist, der der Arbeit ein transzendentes und darum nie erreichbares Ziel setzt ("Arbeiter zur Ehre Gottes") und gleichzeitig den Gläubigen durch die Arbeit über die Ungewißheit und den Zweifel narkotisiert, "berufen" oder "auserwählt" zu sein, haben die Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch über die Herkunft des modernen Kapitalismus aus dem Calvinismus schön gezeigt. »

¹⁸⁴ GW III, 379-380 (trad. Lang 2022, 159).

Or, ici, il y a deux principes psychologiques fondamentaux qui jouent un rôle directeur pour la description.

1) *D'abord l'élaboration d'une doctrine du ressentiment*, qui avait commencé au moins dès 1912, soit deux ans avant, avec la parution de l'essai sur le ressentiment. C'est en effet un « profond *ressentiment* » contre « l'idéal catholique » qui anime le « type de piété calviniste ». Là encore, on nous excusera d'établir une liste, pour rendre plus clairs les divers degrés de ressentiment qui jouent leur rôle dans le déploiement de la subjectivité et de l'intentionnalité bourgeoises :

i) tout d'abord, le ressentiment calviniste s'exerce contre l'idéal catholique de « sainteté » de l'homme, comme Weber l'avait du reste montré dans *L'Éthique protestante* ;

ii) plus précisément, un tel ressentiment s'exerce :

a) d'une part contre la « coopération profonde et organique » que l'être humain entretient « avec la grâce divine » par la « configuration morale de sa vie (*sittlicher Selbstgestaltung*) et par l'amour » ;

b) d'autre part, contre « l'évidence du salut », « accompagnée d'une béatitude et d'une quiétude essentielles » ;

iii) un tel (double-) ressentiment fut éprouvé par des individus comme Calvin, « sombre et bouillonnante nature » ;

iv) il conduisit Calvin :

a) à défendre « la doctrine augustinienne de la grâce », modifiée de sorte à « abandonner par principe toute aspiration (*Streben*) humaine visant l'obtention du salut » ;

b) « à dételer toutes les énergies (*Energien*) humaines précédemment dirigées vers ce but pour les atteler au *travail* matériel sans relâche dans le monde (*die rastlose materielle Weltarbeit*) » ;

c) à concevoir « le processus du salut et de la sanctification entre l'homme et Dieu » comme « *terminé* de toute éternité », et ainsi « dépouillé de toute historialité interne (*jeder inneren Geschichtlichkeit*) » ;

d) à concevoir l'« acte de violence absolument incompréhensible (*absolut unbegreiflichen Gewaltakt*) » d'un « Dieu considéré seulement comme "puissance" souveraine (*souveräne 'Macht'*) » ;

v) à ces formes de ressentiment, il faut ajouter un ressentiment parallèle qui a aussi touché Luther et Calvin selon Scheler, mais qu'il identifie déjà chez Leon Battista Alberti (si important pour Sombart, et discuté par Weber) : celui contre les figures du « seigneur » et des « *signori* (c'est-à-dire à l'égard de l'« homme ouvert » de la *vie pratique*) » ;

vi) enfin, ce dernier ressentiment est allé historiquement de pair, en tout cas chez Luther et Calvin, avec « le *ressentiment à l'égard du*

“*saint*” dans sa conception catholique (l’“*homme ouvert*” au sein du domaine *religieux*) ». ¹⁸⁵

Ici, à ce niveau de l’analyse psychologique, un tel dogme et les réactions psychologiques qu’il provoque reconquièrent leur primauté méthodique : c’est bien d’eux qu’il faut partir pour comprendre le processus de formation du type du bourgeois. Ce qui sous-tend l’analyse de Scheler ici est l’altération historique (le *Formalisme* parlait d’une subversion) d’un *a priori* intentionnel fondamental, l’amour, par l’affect fortement historicisé du ressentiment. Comme l’essai sur cet affect le souligne, il s’agit de l’expression de l’abaissement de la valeur d’un bien que l’on a pourtant bien objectivement perçu, mais que par faiblesse on ne peut pas atteindre ni réaliser ; au lieu de laisser une telle frustration dans le refoulement, on l’exprime en modifiant le jugement objectif qu’on est pourtant capable d’exprimer : « Les raisins sont trop verts ». Cette altération de l’intentionnalité elle-même, qui vise à apaiser la souffrance causée par la conscience de sa propre faiblesse, s’inscrit ici dans une trame historique précise. Scheler décrit d’abord l’expression calviniste du ressentiment devant les idéaux catholiques de sainteté de l’homme, de la coopération de dieu et de l’homme et de la quiétude qu’une telle situation induit chez le catholique. Contre l’amour reposant au fondement du dogme catholique (et qui adoucit le rapport à dieu, à la grâce, à la morale, au salut), le calvinisme renverse les valeurs par son ressentiment, et instaure une séparation fondamentale entre l’homme et son dieu. D’où, depuis ce ressentiment donc, le durcissement radical de la doctrine augustinienne de la grâce, l’irréparable souillure de l’être humain, mais également une conception de la temporalité monumentale où l’« historialité » disparaît : l’individu est sauvé ou damné de toute éternité, sans qu’il ne puisse rien y faire, et sans qu’il puisse connaître son état de grâce. Alors même que le ressentiment calviniste s’exprimait afin de décharger un refoulement insupportable, la situation qu’il instaurait a produit une tension psychique non moindre, de telle sorte que

les plus hautes et les plus fortes énergies de l’homme, qui auparavant s’activaient dans le processus même de l’obtention du salut, devaient inévitablement s’orienter entièrement vers *l’élaboration et la mise en forme de la matière* et se dévouer, pour ainsi dire, dans un travail incessant de celle-ci. ¹⁸⁶

Le terme fondamental, ici, est « *ausbrechen* ». Le ressentiment, couplé à une situation historique spécifique, produit une tension psychique qui appelle une anesthésie, mais plus encore une abréaction, un « dévouement », une évansion en-

¹⁸⁵ GW III, 380-381 (trad. Lang 2022, 159-160).

¹⁸⁶ *Ibid.*, 380 (trad. Lang 2022, 160) : « die höchsten und stärksten Energien des Menschen, die sich früher im Prozesse der Heilsgewinnung selbst betätigt hatten, ganz auf die Bearbeitung und Formung der Materie lenken und gleichsam in endlose Arbeit an ihr ausbrechen. »

dehors du refoulement psychique, c'est-à-dire une réaction psychique radicale à la mesure même du ressentiment primairement ressenti. C'est un cycle très pervers que Scheler décrit : un ressentiment à l'égard du catholicisme qui amoncelle déjà de l'énergie psychique sous forme de tension, et qui produit par là-même un dogme à son tour traumatisant qui accentue une telle tension ; d'où l'émergence d'une forme *pratique* de vie inscrite dans un rapport spécifique à la matière sur une autre base intentionnelle que l'amour catholique – nous y revenons plus bas.

2) *La seconde grande orientation psychologique tient dans le doute de l'individu devant son élection.* Scheler, on l'a vu, a déjà mentionné cet aspect fondamental de la vie psychique du puritain. Il s'agit de la source du « *rastlosen Arbeiten-und Geldverdienenwollen* – sans relâche vouloir-travailler-et-gagner de l'argent » (les tirets et les substantifs accentuant la dimension processuelle, génétique, de la *praxis* puritaine) :

Il s'agit du doute funeste qui ronge éternellement l'individu, quant à savoir s'il est élu pour le ciel ou réprouvé pour l'enfer. Car c'est alors que cet incessant travail dans le monde devient, par son effet anesthésiant, la seule possibilité de passer outre [le manque de] l'évidence authentique et immédiate du salut, évidence qui, d'après Calvin, fait défaut à l'élu lui-même. Seulement le vécu de la *tension* [psychique] qui, « confirmant » la supposition toujours simplement hypothétique de l'élection, accompagne l'activité du travail du monde, constitue alors un succédané de cette évidence du salut qui manque au cœur de l'existence, c'est-à-dire susceptible de combler le *vide intérieur* métaphysique.¹⁸⁷

Le doute qui ronge l'individu est causé par l'absence de l'*a priori* émotionnel de l'amour, et donc l'absence de donation intuitive originaire qui donnerait à l'intentionnalité son but dans l'évidence. L'effet narcotique du travail de la matière menaçante trouve sa direction intentionnelle non pas dans l'objectivité fondée par l'amour, mais dans sa *praxis* même, déterminée par l'*ethos* d'incertitude qui est déterminé par le processus historique. Ainsi le vécu intentionnel se trouve-t-il explicité comme « *Auserwähltheit 'bewährenden' Spannungserlebnis* », c'est-à-dire comme vécu en tension, vécu tendu vers ce qui ne saura jamais trouver son remplissement. Cela veut-il dire que l'intentionnalité se trouve livrée à elle-même ? Non pas ! Elle trouve des *pseudo-remplissements* dans le processus

¹⁸⁷ *Ibid.*, 380 (trad. Lang 2022, 160-161) : « Die zweite Grundbewegung aber des calvinistischen Typus und die Quelle des rastlosen Arbeiten- und Geldverdienenwollens ist der ewig bohrende unselige Zweifel des Individuums, ob es wohl zum Himmel auserwählt oder zur Hölle verworfen sei. Denn nun wird jene endlose Weltarbeit die einzige Form der narkotisierenden Hinwegsetzung über die nach Calvin auch für den Erwählten fehlende echte unmittelbare Heilsevidenz. Nur in dem die immer bloß hypothetische Annahme der Auserwähltheit "bewährenden" Spannungserlebnis - das die Aktion der Weltbearbeitung begleitet, ist nun ein Surrogat für die im Kern der Existenz fehlende Heilsevidenz, d. h. für die metaphysische innere Leere, gegeben. »

historique lui-même dans toute sa complexité à la fois idéale et matérielle. Le « *rastlosen Arbeiten- und Geldverdienenwollens* », c'est précisément une telle intentionnalité qui ne peut plus compter sur dieu (puisqu'il a, du haut de son hyper-transcendance, abandonné les êtres humains), mais qui doit se conduire elle-même à partir de l'incertitude contingente des constitutions historiques de l'*ethos*. En somme : l'*a priori* émotionnel de l'intentionnalité, l'amour, se trouve empêché historiquement, comme nous avons commencé de le suggérer dans la sous-partie précédente. C'est la position d'un texte capital du premier essai du tryptique, sur « Le Bourgeois », qui décrit le type du capitaliste bourgeois en ces termes :

Le *second* type vit d'entrée de jeu sous la pression naturelle de l'angoisse (*natürlichen Angstdruck*) propre au type de moindre valeur vitale, qui lui fait éviter le danger et le risque ; qui engendre l'esprit du souci (*Geist des Sichsorgens*) et, avec lui, l'addiction à la « sécurité » et à la « garantie » en toutes choses, à la régularité et à la calculabilité de toutes choses ; il doit d'abord *mériter* et *gagner* son être et sa valeur, se *prouver à soi-même* par ses exploits, puisque le *vide* règne en ce même centre de son âme qu'occupe chez l'autre type la *plénitude* ; à la place de l'amour du monde et de sa plénitude se loge le souci de venir à bout de ce monde « hostile », de le « déterminer » quantitativement, de l'ordonner et de le mettre en forme selon des fins.¹⁸⁸

Texte crucial, parce qu'il remonte à la racine du retournement intentionnel qu'on a décrit précédemment. Le monde devenant hostile, menaçant, le bourgeois perd les valeurs vitales dans l'angoisse et le souci et s'efforce de se préserver du monde par la sécurité, la garantie, la régularité, la calculabilité – bref la rationalisation systématique dans le travail et les affaires qui lui permet également de compenser la disparition de l'amour comme condition de toute donation d'essences axiologiques. L'intentionnalité bourgeoise est *désaxée* : elle est *pseudo-intentionnalité* parce qu'elle n'est jamais *remplie* par l'amour (Scheler parle de « *Fülle* »), *vide* (*Leere*) de toute donation. On l'a mentionné plus haut : le *Formalisme* parlait, à propos de l'*ethos* qui n'était pas dirigé par le plan des essences axiologiques, d'« illusion » ; c'est précisément ce qui est décrit ici. L'intentionnalité bourgeoise a affaire à du simulacre axiologique, à un retournement des valeurs objectives fondées dans l'amour, une usurpation de remplissement qui s'accapare le *vide* qui occupe désormais, dans la contingence de l'histoire, la conscience bourgeoise. Cela implique une réévaluation de l'intentionnalité ordinaire tout entière, qui doit être appréhendée à partir de cet écart avec l'intentionnalité axiologique fondée par l'amour. Dans le monde capitaliste moderne, « seul le *surcroît* (*Mehrsein*) au sein d'une comparaison avec un autre cas (...) est perçu

¹⁸⁸ *Ibid.*, 356-357 (trad. Lang 2022, 124).

comme valeur en général ». ¹⁸⁹ Le système de concurrence généralisé du capitalisme est le corrélat de l'intentionnalité bourgeoise qui perçoit les valeurs non plus en tant que telle, dans leur essence (au moyen d'une volonté tournée vers les choses-mêmes – *sachhafte Willensakte*), mais par la *comparaison* issue du ressentiment bourgeois dont le puritain était, on l'a vu, le porteur archétypal.

Une telle intentionnalité comparative est abondamment décrite dans l'essai sur le ressentiment : « Nous voyons naître le ressentiment d'une certaine disposition à se *comparer* à autrui, sur le plan de la valeur (*das Wertvergleichen von sich selbst mit anderen*). (...) Nous sommes constamment occupés à comparer notre valeur personnelle en général, ou nos qualités en particulier, aux valeurs d'autrui (...) » ¹⁹⁰ *Wertvergleichen* : l'intentionnalité ne va pas d'une conscience, voire même de plusieurs consciences, à un objet ; elle rebondit de conscience à conscience à partir de l'acte de comparaison. De ce point de vue, être au monde, c'est n'être que par rapport à autrui, non pas par empathie, sympathie, coopération, mais par *comparaison* dont on sait qu'elle est animée par la menace profonde d'autrui sur moi. En outre, le plus souvent, la relation de la comparaison intervient avant la perception propre de chacun des termes de la comparaison : « il peut se faire que les termes de la comparaison viennent à la donation seulement au moment où ils se présentent comme des remplissements (*Erfüllungen*) de fondements encore indéterminés de phénomènes relationnels (*Relationsphänomene*) unitaires ou purs déjà saisis ». ¹⁹¹ La donation et le remplissement propres à une telle intentionnalité impliquent la visée d'une relation avant la donation des objets. Non seulement les choses valorisées sont senties comme désirables ou indésirables en fonction de la situation d'autrui par rapport à elles, mais c'est autrui lui-même qui, dans ce monde de choses valorisées, apparaît dans sa différence qualitative avec moi. Certes cela part de ma subjectivité, mais celle-là est déterminée par sa relation à ce qui l'affaiblit comme subjectivité. Comme l'écrit Scheler, voir une valeur, c'est « voir quelque chose de plus ou moins haut, de plus ou moins grand » par rapport aux valeurs supposées chez autrui. C'est un tel remplissement, ou plutôt pseudo-remplissement, qui se substitue au remplissement des essences axiologiques fondées par l'amour.

Dans cet essai sur le ressentiment, essentiel pour l'intelligibilité de l'essai sur « Le Bourgeois », le système capitaliste concurrentiel devient la façon privilégiée de décrire le milieu du ressentiment : « le système de concurrence devient l'âme d'une telle société » (« ... so wird das 'Konkurrenzsistem' die Seele einer

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 357 (trad. Lang 2022, 125).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46 (trad. Lang 2022).

¹⁹¹ *Ibid.*

solchen Gesellschaft »),¹⁹² c'est-à-dire de la société capitaliste bourgeoise. Le sujet social détermine en les amoindrissant les valeurs qui l'écrasent, c'est-à-dire des objets ou des hommes (qui sont pris dans le même mode intentionnel), il s'efforce de minimiser la violence concurrentielle que les choses de l'*Umwelt* exercent sur lui. Les valeurs ne sont ainsi plus déterminées par l'objectivité, mais elles le sont par la relativité des évaluations subjectives par comparaison, entièrement dépendantes de l'évaluation comparative par le sujet de l'évaluation des autres. Sans une telle objectivité normative de l'intentionnalité, il est naturel que cette dernière ne vise désormais plus que l'objet en tant qu'il a une valeur d'échange « exprimable en argent » : par une telle valeur d'échange monétaire, l'objet est relatif aux comparaisons qu'on vient de décrire. C'est pourquoi Scheler peut-il reprendre le schéma de Marx : non pas Marchandise-Argent-Marchandise (MAM'), mais Argent-Marchandise-Argent (AMA'), où l'argent se substitue intégralement à la marchandise dans son contenu même. Scheler va jusqu'à reprendre le concept marxien de *Mehrwert* (qui résonne avec le « surcroît d'être » de l'essai sur « Le Bourgeois », *Mehrsein*)¹⁹³ pour qualifier la façon dont l'argent détaché de l'objectivité de la marchandise se prête à merveille à l'intentionnalité axiologique concurrentielle qu'il décrit. L'objet est dévêtu de l'intensité objective de son contenu, il n'est plus qu'une valeur monétaire qui permet à la conscience d'intensifier l'estime de soi dans la brutalité de l'intersubjectivité. C'est ainsi qu'il faut comprendre les « vertus » bourgeoises. Comme le souligne l'essai sur « Le Bourgeois », la « probité », la « ponctualité dans l'observance des contrats », la « fiabilité et discrétion du service », l'« honorabilité bourgeoise augmentant le crédit », l'« honnêteté », « la maxime d'affaire de la "solidité" »,¹⁹⁴ ces pseudo-vertus ne reposent en fait que sur les valeurs érigées par le « système de concurrence sans limites ».¹⁹⁵

C'est pourquoi l'approche psychologique est ici essentielle : car l'intentionnalité bourgeoise, si l'on peut dire, est une intentionnalité qui fait écart par rapport à l'intentionnalité axiologique des valeurs objectives fondées dans l'amour. C'est une intentionnalité qui se soutient de l'absence de remplissement, du vide intentionnel qui laisse l'espace pour une *substitution* axiologique : l'intentionnalité se déploie désormais dans l'élément psychologique du refoulement, du ressentiment, des affects sociaux qui sont créés par – et qui créent tout à la fois – le système généralisé de concurrence du capitalisme. En d'autres termes, l'intentionnalité ainsi empêchée ne vise plus des essences axiologiques, mais se

¹⁹² *Ibid.*, 47.

¹⁹³ *Ibid.*, 357 (trad. Lang 2022, 125). Cf. *supra*.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 359 (trad. Lang 2022, 127).

¹⁹⁵ *Ibid.*, 357 (trad. Lang 2022, 124). Nous réservons à un travail ultérieur l'étude de l'essai sur le ressentiment à l'aune de la question de l'intentionnalité.

déploie psychologiquement vers un monde hostile dont la matérialité menaçante contraint la conscience angoissée de se démener dans la matière, par le travail systématique et calculateur. Contrairement à Weber, Scheler voit dans la figure du puritain l'avènement de l'ère du ressentiment généralisé, notamment pour les raisons théologiques qu'on a vues plus haut. Mais une telle psychologie s'inscrit plus largement dans une métaphysique : l'être humain puritain correspond à une configuration spécifique, celle du « désespoir religieux et métaphysique de l'homme moderne » qui « est partout *racine* et commencement de la *poussée d'activité infinie* qui se déverse à l'extérieur ». ¹⁹⁶ Un tel désespoir, configuration psychologique et historique de la subjectivité, est la source à la fois chronologique et essentielle du défolement par le travail dans l'extériorité, c'est-à-dire de la résolution des tensions psychiques impliquées par le désespoir. La configuration métaphysique de la subjectivité bourgeoise est une essence historique, c'est-à-dire à la fois transcendante et contingente, déterminant la totalité des donations de sens au sein de cette configuration historique précise, *en négatif* de l'intentionnalité de valeur correcte gouvernée par l'amour et visant des valeurs objectives. Ce que décrit ici Scheler, c'est une *intentionnalité altérée, corrompue*, contingente, dépendante des contingences de l'histoire, et qui *fait écart* par rapport à l'intentionnalité axiologique fondée dans l'amour. L'effort de Scheler, du même coup, tient dans la description d'une intentionnalité corrompue par rapport à la juste intentionnalité axiologique : c'est en creux de cette dernière, ou encore à partir de la norme de cette dernière, que la description phénoménologique de la contingence est possible – contingence qui devient dès lors l'autre de l'essence, l'altération historique qui pourtant rend raison de l'intentionnalité réelle et vivante des êtres humains. De ce point de vue, la phénoménologie schélérienne de l'histoire est une *phénoménologie négative*.

e) *Société et espionnage*

Pour conclure notre lecture croisée de Weber et de Scheler, nous voudrions souligner l'importance accordée par Scheler à la communauté dans le déploiement historique du type d'homme bourgeois, et ainsi décrire le type d'intentionnalité communautaire qu'il analyse. Dans le troisième essai du triptyque, Scheler peut évoquer, en se référant à Max Weber, « les puissances psychiques du désespoir religieux et métaphysique, d'une haine croissante à l'égard du monde et de la civilisation, d'une méfiance de principe d'homme qui corrode toute *communauté* (*Gemeinschaft*) au profit d'une multitude d' «âmes solitaires et de leur Dieu» et finit par réduire *tous* les liens humains à des liens de contrat juridique extérieur

¹⁹⁶ *Ibid.*, 381 (trad. Lang 2022, 161) : « die religiös-metaphysische Verzweiflung des modernen Menschen ist überall Wurzel und Beginn des sich nach außen ergießenden endlosen Tätigkeitsdrangs. »

et d'intérêt utilitaire ». ¹⁹⁷ Scheler s'inscrit assurément dans le débat issu de la terminologie de Tönnies, et sur la distinction très influente qu'il fit entre « communauté » et « société », en privilégiant la dimension communautaire comme vie, comme lieu d'expériences vécues et d'intentionnalités collectives, de volontés communes. Mais il nous semble que Scheler a aussi pu bénéficier des descriptions de la communauté sectaire de Weber, telles qu'elles affleurent dès la première édition de *L'Éthique protestante*, puis dans les articles issus de son voyage aux Etats-Unis que nous avons présentés dans la première partie de cette étude.

Revenons à la notion d'*espionnage* que nous avons déjà rencontrée dans le texte de Scheler sur « Le Bourgeois et les puissances religieuses ». Parmi les principes réformés qui organisaient la vie psychique de l'individu, il mentionnait la méfiance comme une attitude fondamentale : tout d'abord méfiance envers l'organisation pulsionnelle de son corps vivant qui allait jusqu'à « un véritable système d'espionnage et de police contre toute velléité naturelle (*Spionage- und Polizeisystem gegen alle natürlichen Regungen*) », dans la mesure où la « raison » a pour tâche d'« espionner » la « conspiration des pulsions » contre la confirmation, c'est-à-dire l'ordre voulu par dieu. Mais, et nous sommes passés trop vite sur cette mention capitale, Scheler évoquait également le « système extérieur d'espionnage (*äussere Spionagesystem*) déployé dans les pays puritains contre la lubricité, la boisson, le vice, le luxe de toutes sortes ». ¹⁹⁸ Autrement dit, l'auto-contrôle que le puritain exerce sur sa propre subjectivité pulsionnelle, à partir de sa raison, jaillit au-dehors dans l'auto-contrôle de la communauté par elle-même, afin que chacun de ses membres puisse attester la confirmation des autres membres. Alors, la communauté se corrompt en espionnage de chacun par chacun, ce qui correspond à la description qu'en donnait Weber dans le cas de la secte, ainsi qu'à l'idée schélérienne selon laquelle l'amour ne joue plus, avec l'avènement du capitalisme moderne, le rôle fondateur qu'il jouait auparavant pour l'intentionnalité. La méfiance devient générale, communautaire, c'est-à-dire propre à chaque individu au sein d'une communauté ainsi fondée (c'est-à-dire pervertie) par l'espionnage. Un tel espionnage est également fondateur de l'individualité puritaine, en tant qu'il détermine le « positionnement de soi » (*Selbststellung*) : la « nature extérieure », donc y compris la communauté, doit être mise en ordre avec la rationalité la plus radicale pour favoriser un tel positionnement de soi par le contrôle de soi. Autrement dit, c'est par l'espionnage de

¹⁹⁷ *Ibid.*, 381 (trad. Lang 2022, 161) : « Die seelischen Mächte der religiös-metaphysischen Verzweiflung, eines sich steigernden Welt- und Kulturhasses, eines prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch (siehe die Belege bei Max Weber), das alle Gemeinschaft zugunsten lauter "einsamer Seelen und ihres Gottes" zersetzt, und schließlich alle menschlichen Verbindungen auf solche von äußerem Rechtsvertrag und Nutzinteresse zurückleitet... »

¹⁹⁸ *Ibid.*, 377 (trad. Lang 2022, 154).

chacun par chacun au sein de la communauté que je puis m'assurer d'un tel contrôle de moi-même ; c'est donc par les autres, au sein de la communauté, que je puis commencer d'attester ma confirmation, et ainsi confirmer mon élection.

Or, « Le Bourgeois » accorde une place importante à la communauté, assurément sous les auspices des distinctions de Tönnies, que Scheler résume en ces termes (largement repris de son propre ouvrage sur la sympathie qui commentait déjà abondamment Tönnies) :

i) la « communauté » (*Gemeinschaft*), « inhérente à tous les membres du groupe (*Gruppengliedern*), d'une manière sensible (*fühlbar*), en tant que totalité (*als Ganzes*), où règnent "confiance" et "solidarité" (*in der "Vertrauen" und "Solidarität" herrscht*) » ;

ii) la « société » (*Gesellschaft*), « où des sujets rationnels (*rationale Subjekte*), animés d'une méfiance de principe (*in der von prinzipiellem Misstrauen beseelte*), se trouvant en concurrence les uns avec les autres (*miteinander konkurrierende*), équilibrent leurs divergences d'intérêts par des contrats (*Verträge*) ». ¹⁹⁹

Il ne s'agit pas pour nous d'explorer les racines de cette reprise de Tönnies. Nous nous contenterons de noter que l'individu puritain wébérien, chez Scheler, s'immerge dans une « société » qui vient dès lors remplacer la « communauté » fondée sur les valeurs accueillies par l'amour (cf. *supra*). La société, quant à elle, est le lieu de destruction de cette confiance originaire accordée à autrui. Scheler parle d'ailleurs aussitôt de la « différence » des deux concepts qui

repose sur la donation foncièrement différente de l'être et du vécu psychique de l'« autre » (*auf der grundverschiedenen Gegebenheit des seelischen Seins und Erlebens des « anderen » beruht*). ²⁰⁰

Ce qui est en jeu, c'est la notion phénoménologique de « donation », dans la mesure où dans la communauté et dans la société – à chaque fois, les individus se donnent à autrui selon des modalités différentes. Dans le cas de la société, propre à la bourgeoisie capitaliste, la donation d'autrui se fait sur la base de la rationalité qui anime la méfiance qui se trouve au « principe », au fondement de la relation intentionnelle à l'altérité. Une telle méfiance s'exprime socialement par la « concurrence » qu'on a déjà décrite plus haut, qui est (rappelons-le) davantage que le système d'organisation capitaliste des interactions des entreprises : elle est le fondement de toute relation à autrui propre à la « société » capitaliste-bourgeoise. Une telle concurrence n'est pas sans faire penser à l'espionnage décrit par le texte sur « Le Bourgeois et les puissances religieuses », en tant

¹⁹⁹ « Der Bourgeois », GW III, 349 (trad. Lang 2022, 114).

²⁰⁰ *Ibid.*, 349 (trad. Lang 2022, 114).

que la concurrence implique précisément une connaissance satisfaisante de la situation sociale, éthique, religieuse d'autrui, pour pouvoir entrer en compétition avec lui. Ce que semble dire Scheler ici, c'est que la « société » est le lieu où chacun des membres est déjà entré en compétition avec l'autre – ce qui implique un mode de phénoménalité spécifique : alors que

i) dans la « communauté », « l'autre *lui-même* avec sa vie intérieure, par sa gestuelle et son expression, est *perceptivement présent* et donné (*ist der andere mit seinem inneren Leben in Gestus und Äusserung selbst wahrnehmungsmässig da und gegeben*) » ;

ii) dans la « société », « l'autre est d'abord *vu du dehors* à titre de corps qui se modifie et “derrière” lequel habitent des pensées, des sentiments, des décisions qu'on doit laborieusement “inférer” (*ist der andere zunächst von aussen gesehen, ist ein sich verändernder Körper, “hinter” dem Gedanken, Gefühle, Entschlüsse wohnen, die erst mühsam zu “erschliessen” sind*). L' “arrière-pensée” devient ici la forme de la pensée tout court (*der “Hintergedanke” wird hier zur Form des Gedankens überhaupt*) ». ²⁰¹

Dans la société, autrui se donne « *von aussen* », du dehors : l'on voit un corps (*Körper*) en mouvement, et non pas un *Leib* qu'on peut pénétrer par sympathie ; on soupçonne que ce corps a des pensées, du moins on peut seulement l'inférer de façon consciente grâce à la communication ou l'enseignement, ou par reconnaissance contractuelle ;²⁰² par l'espionnage, en somme, la façon dont on épie les faits et gestes d'autrui pour anticiper ses projets, et organiser ainsi les siens propres pour les rendre compétitifs. C'est un rapport utilitaire où autrui me détermine autant que je le détermine, car il m'espionne autant que je l'espionne. Dans l'essai sur le ressentiment, un tel espionnage qualifie l'intentionnalité de ressentiment comme telle.

En effet : dans cet essai, Scheler décrit le ressentiment notamment à partir de la faiblesse de la conscience dans l'interaction (cette faiblesse même qui affecte la conscience puritaine) : le ressentiment a besoin que les « sentiments soient doués d'une virulence particulière et s'accompagnent du sentiment de l'impuissance où l'on est de les traduire en actes (*eine besondere Heftigkeit dieser Affekte mit dem Gefühl der Ohnmacht, sie in Tätigkeit umzusetzen*), de telle sorte qu'ils “aigrissent” (*verbissen*), du seul fait de la faiblesse physique ou morale, par la peur ou l'angoisse (*Fucht und Angst*) qu'inspire la personne à laquelle

²⁰¹ *Ibid.*, 349-350 (trad. Lang 2022, 114).

²⁰² C'est le sens du texte sur *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW III, 139-140 (cité et traduit par Lang 2022, 195, note 25).

on en a ». ²⁰³ Les hommes ordinaires « aigrissent » ; ils se tiennent durablement dans le refoulé parce qu'ils sont guidés par une faiblesse produite par l'interaction intentionnelle : ils sont immédiatement dominés dans l'interaction. Cette asymétrie, pour parler comme Levinas, est structurelle pour l'intentionnalité ordinaire : « dans l'expérience vécue de l'envie, la simple possession du bien visé par autrui nous est donc donnée comme une “prise” de ce bien par autrui (*im Neiderlebnis ist uns daher der bloße Besitz des erstrebten Gutes durch den anderen geradezu als ein “Wegnehmen” dieses Gutes durch den anderen gegeben*) ». ²⁰⁴ L'objet, pour la conscience de ressentiment, c'est non pas l'objet donné dans la rencontre entre une visée et une intuition et sa promesse de l'essence, mais c'est l'objet au sein d'un *système de concurrence*. Je n'ai pas intentionnellement affaire à tel objet et ses qualités, mais à tel objet en tant que j'en suis privé par autrui – structure naturellement d'illusion, qui ne vise en rien l'objet axiologique lui-même, mais qui est pourtant la condition ordinaire de l'intentionnalité. L'objet que je vise est visé par autrui, et comme autrui est plus fort que moi qui éprouve le ressentiment, il est *d'abord* visé par autrui avant que je ne le vise. L'intentionnalité de ressentiment est infériorisée et réciproque.

D'ailleurs, une allusion à Weber dans l'essai sur le ressentiment semblent attester la proximité entre la position wébérienne et celle de Scheler sur ce plan précis. Cette allusion commente l'observation selon laquelle l'avènement moderne du subjectivisme axiologique implique une « nouvelle forme d'expérience vécue des valeurs » et « rejoint une disposition foncière à se méfier de la valeur morale d'autrui ». ²⁰⁵ Scheler souligne que Weber a montré « le rôle considérable qu'a joué dans le calvinisme cette méfiance principielle entre les hommes ». ²⁰⁶ À chaque fois, la méfiance est dite « *prinzipiel* » ; elle oriente donc originairement l'intentionnalité, nous l'avons déjà dit. Une telle méfiance de chacun par chacun, qui compose la *communauté* ainsi que l'identité de chaque subjectivité – une telle méfiance a bien entendu sa genèse historique spécifique. L'on connaît le passage célèbre de *L'Éthique protestante* : « Le doux Baxter lui-même conseille de se méfier profondément même de l'ami le plus proche et Bailey recommande ou-

²⁰³ GW 3, 41 (trad. anonyme 1933, 19-20).

²⁰⁴ *Ibid.*, 45 (trad. anonyme 1933, 23). La traduction a été modifiée.

²⁰⁵ *Ibid.*, 120 (trad. anonyme 1933, 120) : « Die prinzipielle Richtung auf Ablehnung der Verantwortung für fremde Schuld ergibt sich dann schon aus dieser Wandlung der Erlebnisform der Werte. Sie ist weiterhin eine Folge der Einstellung prinzipiellen Mißtrauens gegen den sittlichen Wert des anderen. »

²⁰⁶ *Ibid.* : « Welche ungeheure Rolle dieses prinzipielle Mißtrauen von Mensch zu Mensch innerhalb des Calvinismus spielte, dazu siehe, was Max Weber in seinen tiefgreifenden Studien über den Geist des Kapitalismus und den Calvinismus beigebracht hat. »

vertement de ne se fier à personne et de ne rien confier de compromettant à quiconque : le seul confident doit être Dieu ».²⁰⁷ Une telle attitude de méfiance, on l'a vu, a trouvé dans les sectes protestantes non calvinistes (Baptistes, Anabaptistes, Quakers) sa forme la plus radicale ; elle se transpose chez Weber du plan individuel au plan social, dans les communautés sectaires où l'espionnage de chacun par chacun permet d'évaluer les qualités éthiques de chacun des membres. Scheler transpose ce modèle ecclésial sur le plan de la bourgeoisie dans le capitalisme moderne : il évoque ainsi, dans l'essai sur le ressentiment, « la méfiance du commerçant, qui craint d'être trompé par ses concurrents » et qui correspond en fait à « la forme que prend dans le monde moderne la connaissance que l'homme a de son prochain ». Scheler emprunte donc à Weber un pan de son analyse socio-psychologique du développement moderne du capitalisme occidental pour saisir non pas seulement les causes du ressentiment, mais également son contenu intentionnel lui-même, où concurrence et méfiance sont directrices pour le rapport bourgeois au monde.

Revenons au texte sur « Le Bourgeois et les puissances religieuses ». Rien ne nous permet d'affirmer que Scheler a lu les textes de Weber sur l'idéaltype de secte (mais il a lu *L'Éthique protestante*, où il est déjà présent) : cependant il décrit bien, avec ce concept d'espionnage, un contrôle social très strict où la *Selbstkontrolle* passe précisément par le contrôle de chacun par chacun, l'espionnage qui se dissimule derrière les contrats, et l'enquête constante, voire épuisante, que fait l'individu de la situation religieuse, éthique et sociale d'autrui. Il faut s'attribuer une place et l'améliorer constamment : et pour ce faire, il faut évaluer celle des autres tout aussi constamment. La « société » capitaliste n'est pas seulement pour Scheler la société du travail acharné et constant, elle est aussi la société du contrôle acharné et constant, où l'intentionnalité n'est pas « perceptive », ne passe pas par une saisie perceptive intentionnelle (*Wahrnehmung*), mais où elle implique une rationalisation extrême d'autrui, comme d'un bien qu'il faut évaluer pour s'évaluer à son tour soi-même. Il nous semble dès lors que c'est la société qui joue le rôle le plus crucial pour la description phénoménologique de la subjectivité capitaliste, et que Scheler permet de préciser considérablement, grâce aux outils de la phénoménologie, les intuitions de Weber sur les sectes protestantes.

²⁰⁷ GARS I, 95 (trad. Grossein 2003, 108-109) : « ...tiefes Mißtrauen auch gegen den nächsten Freund rät selbst der milde Baxter an, und Bailey empfiehlt direkt, niemanden zu trauen und niemanden etwas Kompromittierendes wissen zu lassen: nur Gott soll der Vertrauensmann sein ».

CONCLUSION : PHÉNOMENOLOGIE NEGATIVE

Dans cet article, nous avons en fait décrit des usages phénoménologiques critiques du concept de matière. Examinons-les en guise de conclusion.

i) Quel rôle joue donc chez Scheler la psychologie ? Elle n'est certainement pas le point originaire de la description de l'histoire, puisqu'elle appartient au champ anthropologique, et qu'elle s'inscrit donc dans l'analyse des contingences historiques comme contingentes, indépendamment des essences axiologiques qui constituent l'objet de la phénoménologie. Elle est un point génétique de la description : elle permet d'identifier les moments de l'intentionnalité ordinaire, sociale, inscrite dans l'histoire, de l'individu moderne, en tant qu'il vise le monde d'une certaine façon. C'est de ce point de vue qu'il y a un certain matérialisme de Scheler : une telle intentionnalité est constamment déviée par de la contingence historique, par des rapports sociaux en acte, par des modes de production et par les machines. Mais même à ce niveau le matérialisme est insuffisant : tout comme Weber, Scheler pense l'intrication des idées (en l'occurrence théologiques) et des rapports sociaux, sans qu'on puisse (sinon de façon abstraite) les isoler les unes des autres. De ce point de vue, la psychologie phénoménologique de Scheler est de part en part génétique : loin de tout dualisme scolaire entre les idées et la matière, elle identifie les intrications elles-mêmes, les façons dont l'intentionnalité fabrique de l'intrication en permanence dans l'histoire. Il s'agit là d'une première destitution des prétentions d'un matérialisme unilatéral, une destitution méthodologique : Scheler, comme Weber, cherche la méthode de description qui lui permet de montrer qu'un processus historique n'est ni l'un ni l'autre, ni la rencontre de l'un et de l'autre, mais qu'il est la *genèse des causes* qui sont toujours à la fois spirituelles et matérielles : sans le dogme du double décret, nul développement du capitalisme dans l'occident moderne ; mais sans les évolutions sociales et politiques complexes qui précèdent le mouvement de la Réforme, nul dogme du double décret ; ou encore : sans la conscience solitaire du puritain qui s'examine elle-même, nulle communauté religieuse ; mais sans communauté religieuse, nulle conscience solitaire du puritain. En fait, Weber et Scheler ont pris la leçon de Marx au sérieux : les idées sont portées par la matière ; mais la matière l'est aussi par les idées. Le concept de « matière » n'est donc pas pertinent en phénoménologie, du moins en phénoménologie sociale : il faut plutôt concentrer ses efforts sur la possibilité d'une description génétique de l'intentionnalité pratique et sociale.

ii) Il convient également de remarquer que si la matière joue un rôle chez Scheler, c'est en tant qu'elle est historicisée de fond en comble. Car de quelle matière s'agit-il avec le capitalisme ? de la matière constituée par la dévalorisation calviniste du monde qui a aboli l'instance donatrice originaire de toute valeur objective, l'amour. De ce point de vue, le monde du puritain et, par exten-

sion, du bourgeois, est un monde de pure et simple résistance, dévêtu de ses valeurs et ne prenant sens précisément que par le travail provenant d'une énergie illimitée. En abandonnant le monde par son hypertranscendance, le dieu calviniste a libéré une pulsion laborieuse gigantesque gouvernée non plus par l'amour comme norme de l'intentionnalité, mais précisément par le monde réduit à la calculabilité et l'exploitation. L'intentionnalité n'est dès lors plus dirigée vers les valeurs objectives supérieures, mais vers de la matière à travailler pour ainsi dire, à modifier, à exploiter, à rentabiliser encore et encore au sein d'horizons proprement infinis. Comme l'écrit Scheler dans son essai sur « Le Bourgeois », le monde est devenu « le grand livre commercial »²⁰⁸ qui détermine les pensées et les actions des individus. Il s'agit d'un nouveau paradigme, issu de réseaux complexes de causalités : le capitalisme est l'époque d'une « volonté foncièrement différente », d'« une nouvelle mentalité », d'« un autre *ethos* ». ²⁰⁹ C'est donc un processus que Scheler, au moyen de *L'Éthique protestante*, décrit : la séparation théologique induite par la théologie calviniste eut pour conséquence la « dédivinisation », la « désanimation », la « dévalorisation de la nature et du monde » ; l'abandon de sa créature par le créateur l'a abandonnée à une matière chaotique, sans les qualités axiologiques dont un dieu d'amour assurait la donation à l'intentionnalité. Scheler parle, dans le même essai sur « Le Bourgeois », d'une « massivité inerte (*träge Massenhaftigkeit*) que seul le travail formateur aurait à aménager en bâtiment d'habitation pour les hommes ». ²¹⁰ Voici la matière : le monde dévalué, le monde nu, non pas en soi ou encore en vertu d'une matière première, d'une dimension hylétique originaire et inassimilable à l'intentionnalité ; bien au contraire, une telle matière est matière par l'histoire et pour les hommes. Par l'histoire, parce que c'est le développement contingent des idées et pratiques théologiques et économiques qui a constitué la « massivité inerte », la masse informe dont la résistance même provoque la réaction laborieuse, sans autre but qu'elle-même, des hommes. C'est d'un certain point de vue une telle massivité inerte qui a remplacé l'amour : c'est par elle que se font les évaluations, les intentionnalités de valeur (et les affects qui les soutiennent), les actions et les pratiques, la science aussi bien (comme cela apparaît dans l'essai épistémologique sur le « nominalisme » webérien qu'on a vu). Nous avons tenté de décrire, au fond, ce que la matérialisation du monde avait d'historique, et ce qu'elle impliquait pour les consciences de ce monde. La *prôtè hulè* elle-même est le produit de l'histoire.

Mais qu'en est-il de la visée des essences, dont on sait l'importance pour Scheler ? Ce qu'on a identifié dans cet article, et qu'on souhaite approfondir dans

²⁰⁸ Trad. Lang 2022, 116.

²⁰⁹ *Ibid.*, 116-117.

²¹⁰ *Ibid.*, 118.

des recherches futures, c'est la façon dont Scheler mesure les écarts entre l'intentionnalité qui vise des objets axiologiques et l'intentionnalité bourgeoise corrompue. La démarche phénoménologique tient ici dans les descriptions de ce qui fait écart par rapport à cette trajectoire normée de l'intentionnalité. En effet, la description de l'intentionnalité ordinaire se soutient de l'écart qu'elle accomplit ordinairement avec ce qu'elle devrait viser ; ce n'est pas seulement que la visée échoue, c'est qu'elle est viciée dès son origine par une disposition qui joue un rôle transcendantal et qui affecte en les transformant les valeurs objectives qu'elle doit viser. La réduction phénoménologique peut atteindre cette perversion de l'intentionnalité en se *négalisant*, ou encore en devenant ce que nous pouvons appeler une *réduction négative* : la réduction dévoile non pas seulement l'ordre éternel des essences dans la sphère de la conscience, mais elle révèle ce qui fait écart par rapport à cette norme, ce qui ne se laisse pas intuitionner essentiellement. C'est pourquoi nous nous risquons à appeler la phénoménologie schélérienne de l'histoire une *phénoménologie négative* : si la phénoménologie a les outils pour décrire disons le dispositif intentionnel par exemple du ressentiment, ne serait-ce que par l'écart qu'elle est capable de mesurer entre la valeur viciée et celle qu'elle recouvre (phénoménologiquement attestable), il n'est pas sûr qu'elle soit capable, sinon négativement, de décrire la genèse tout à la fois sociale et historique des formes dérivées d'intentionnalité. Négativement, certes, en recourant au non phénoménologique par rapport au phénoménologique : la description phénoménologique de l'intentionnalité s'enrichit des ressources non phénoménologiques, dans la mesure où l'intentionnalité est elle aussi dirigée, dans sa dimension ordinaire et perdue pour l'objectivité, par des dimensions non figées dans le ciel des essences matérielles axiologiques. Ce que nous appelons « réduction négative » se négativise pour viser négativement la non essentialité de l'accident historique, c'est-à-dire la *contingence* radicale. Ce à quoi l'intentionnalité a affaire le plus souvent, ce ne sont pas des objets réglés téléologiquement par des essences, mais c'est de l'apparaître aliéné à de la matérialité en un sens pour le coup non phénoménologique, mais marxiste : l'histoire dans sa contingence, à laquelle seule une phénoménologie négative peut faire droit.

BIBLIOGRAPHIE

- Agard, Olivier. 2017. « De l'*Einfühlung* à la sympathie : Lipps et Scheler ». *Revue de métaphysique et de morale* 96-4 : 461-476.
- Balibar, Étienne. 1994. *La Philosophie de Marx*. Paris : La Découverte.
- Bond, Niall. 2012. « Ferdinand Tönnies and Max Weber ». *Max Weber Studies* 12-1 : 25-57.
- Breuer, Joseph & Freud, Sigmund. 1925. *Studien über Hysterie*, GS. I Leipzig/Wien/Zürich : S. Fischer.
- Desmarez, Pierre & Tripier, Pierre. 2014. « Travail et santé dans la sociologie industrielle de Max Weber ». *La nouvelle revue du travail* 4.
- Feuerhahn, Wolf. 2005. « Une lecture de “La théorie de l'utilité marginale et la ‘loi fondamentale de la psychophysique’” de Max Weber ». *Revue Française de Sociologie* 46, 2005 : 783-797.
- Freund, Julien. 1990. *Etudes sur Max Weber*. Paris/Genève : Droz.
- Frommer, Sabine. 2005. « La psychologie expérimentale, la psychiatrie et la psychopathologie dans les écrits méthodologiques de Max Weber » trad. Jean-Pierre Grossein. *Revue française de sociologie* 46- 4 : 767-782.
- Frommer, Jörg & Frommer, Sabine. 2022. *Max Weber und das psychologische Verstehen. Werksgeschichtliche, biographische und methodologische Perspektiven*. Göttingen : V&R Unipress.
- Hadot, Ilsetraut. 2016. « L'idéalisme allemand a-t-il, chez Pierre Hadot, perverti la compréhension de la philosophie antique ? ». *Revue des Etudes Grecques* 129-1 : 195-210.
- Hadot, Pierre. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel.
- Grossein, Jean-Pierre. 1996. « Présentation ». Dans Weber, Max. *Sociologie des religions*, trad. J.-P. Grossein, Paris : Gallimard.
- Grossein, Jean-Pierre. 2003. « Présentation ». Dans Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard.
- Grossein, Jean-Pierre. 2005. « De l'interprétation de quelques concepts wébériens ». *Revue française de sociologie* 46-4 : 685-721.
- Lang, Patrick. 2018. « Réalité et réalisme dans la pensée de Max Scheler ». *Annales de Phénoménologie* 17 : 32-56.
- Lichtblau, Klaus. 2000. « “Vergemeinschaftung” und “Vergesellschaftung” bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs ». *Zeitschrift für Soziologie* 29-6 : 423-443.
- Lohmar, Dieter. 2001. « Le concept husserlien d'intuition catégoriale ». *Revue Philosophique de Louvain* 99-4 : 652-682.

- Löwy, Michael. « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 127, 2004, p. 93-103.
- MacKinnon, Malcolm H. 1988. « Calvinism and the infallible assurance of grace: the Weber thesis reconsidered ». *British Journal of Sociology* 39: 143-177.
- Mahéo, Gabriel. 2012. « La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ? ». *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VIII-1 : 478-498.
- Reinach, Adolf. 1921. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913). Dans *Gesammelte Schriften*. Halle: Niemeyer.
- Rickert, Heinrich et al. 2010. « Rickert et la question de l'histoire » (Dossier). *Les études philosophiques* 92-1.
- Roudinesco, Elisabeth & Plon, Michel. 1997. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Fayard.
- Slama, Paul. 2020. « Max Weber et l'idéaltype de "secte" : éléments de "psycho-théologie" ». *Klésis* 48 : 122-172.
- Slama, Paul. 2023. « Hegel, Weber et les Quakers : la tolérance comme expérience de la séparation ». *Les Études philosophiques* 144-1 : 7-31.
- Scaff, Lawrence A. 2014. *Max Weber in America*. Princeton : Princeton University Press.
- Starobinski, Jean. 1996. « Sur le mot *abréaction* ». Dans *La Psychanalyse. Cent ans déjà*, édité par André Haynal, 49-62. Genève : Georg.
- Scheler, Max. 2007. *Gesammelte Werke* III. Bonn : Bouvier-Verlag.
- Scheler, Max. 2008. *Gesammelte Werke* VIII. Bonn : Bouvier-Verlag.
- Scheler, Max. 2009. *Gesammelte Werke* II. Bonn: Bouvier-Verlag.
- Scheler, Max. 2017. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Francfort sur le Main : Klostermann.
- Scheler, Max. 1933. *L'homme du ressentiment*, traduction anonyme. Paris : Gallimard.
- Scheler, Max. 2022. *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*, introduction et traduction par Patrick Lang. Paris : Les Compagnons de l'Humanité.
- Weber, Marianne. 1989. *Max Weber. Ein Lebensbild*. München : Piper.
- Weber, Max. 2002. « Max Weber : lettre à Else Jaffé du 13 septembre 1907 » (trad. partielle J.-P. Grossein). *Revue Française de Sociologie* 43-4, 2002.
- Weber, Max. 2003. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard.
- Weber, Max. 2014. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911*, Hrsg. v. Wolfgang Schluchter, in Zus.-Arb. m. Ursula Bube. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Weber, Max. 1995. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912*, Hrsg. v. Wolfgang Schluchter, in Zus.-Arb. m. Sabine Frommer. Tübingen : Mohr Siebeck.

Weber, Max. 2016. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920*, Hrsg. v. Wolfgang Schluchter in Zus.-Arb. m. Ursula Bube. Tübingen : Mohr Siebeck.