

# LA VRAIE ET LA FAUSSE VALEUR DES VALEURS. CONSIDÉRATIONS SUR UNE THÉOLOGIE ET UNE MORALE DE L'ARGENT

Till R. KUHNLE  
*Augsburg*

Manhattan. On n'y entre qu'à pied, comme à l'église. C'est le beau cœur en Banque du monde d'aujourd'hui [...] le Dollar, un vrai Saint Esprit, plus précieux que du sang. [...] Quand les fidèles entrent dans leur Banque, faut pas croire qu'ils peuvent se servir comme ça selon leur caprice. Pas du tout. Ils parlent à Dollar en lui murmurant des choses à travers un petit grillage, ils se confessent quoi (Céline, 192-193).

**V**oilà une des premières impressions de Bardamu, l'anti-héros de *Voyage au bout de la nuit*, à son arrivée à New York : la banque qui tient lieu d'église. Ce centre spirituel – où l'on se confesse « à travers un petit grillage » – est en même temps l'instance qui décide sur la position sociale de l'individu et ainsi sur sa moralité. Malgré sa verve rhétorique, voire pamphlétaire, le roman de Céline s'avère l'œuvre d'un moraliste qui s'inscrit dans la tradition des grands moralistes du xvii<sup>e</sup> : une œuvre pleine de pensées pointues sur la nature humaine, sur une nature régie par l'amour-propre et la concupiscentence. Oui, Céline est, comme l'a bien souligné Léon Trotski, un « moraliste » (Trotski, 434) – dans un monde qui, depuis l'avènement de l'ère moderne, paraît se livrer corps et âme à une nouvelle puissance divine : l'argent.

La lecture de Céline paraît confirmer la célèbre phrase prononcée en 1951 par Adorno dans *Minima Moralia. Réflexions sur une vie mutilée* : « Il ne peut y avoir de vraie vie dans la fausse vie » – « Es gibt kein richtiges Leben im falschen » (Adorno, 43 all.). Céline, ce moraliste amoral et haineux démasque le fond de toute « morale » affichée : il fouine dans les coulisses de l'ordre social pour l'ébranler ; son champ d'action est la nuit dans laquelle se retrouveront un jour le bourgeois et le maudit – contrairement aux moralistes du grand siècle qui agissent sur la scène de la cour et de la ville afin d'assurer le fonctionnement d'une société mondaine, tout en soulignant la vanité de toute action humaine face à la volonté impénétrable d'un Dieu caché.

Pour l'auteur de *Voyage au bout de la nuit*, la morale est tout d'abord un privilège de propriétaire. Comme ils font travailler contre de l'argent, les riches peuvent mener une vie fantasmagorique – loin de la bassesse humaine dont ils sont tenus à l'écart par leur argent :

Les riches n'ont pas besoin de tuer eux-mêmes pour bouffer. Ils les font travailler les gens comme ils disent. Ils ne font pas le mal eux-mêmes, les riches. Ils payent. On fait tout pour leur plaire et tout le monde est bien content. Pendant que leurs femmes sont belles, celles des pauvres sont vilaines (Céline, 332).

La beauté est le signe extérieur de la richesse lavée du mal ! Par conséquent, la pensée sophistiquée est forcément amenée au syllogisme suivant : beauté égale moralité. Cette dernière devient donc une catégorie esthétique.

Déjà la « morale » du *Grand Siècle* a connu une déontologie de la reconnaissance justifiant la hiérarchie sociale et le pouvoir. Selon Pierre Nicole, la concupiscence et l'amour-propre des individus exigent des structures sociales fiables pour garantir la survie – et ces structures exigent le maintien d'un système de reconnaissance mutuelle (Nicole, 181 ; cf. Kuhnle : 2003a, 359). Ainsi, Pierre Nicole et Antoine Arnauld écrivent dans *La Logique de Port Royal* :

Or, comme il y a une certaine excellence dans le bonheur, elle [la concupiscence] ne sépare jamais ces deux idées, et elle regarde toujours comme grands tous ceux qu'elle considère comme heureux, et comme petits ceux qu'elle estime pauvres et malheureux; et c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres et de l'estime que l'on fait des riches (Arnauld / Nicole, 72).

Le philosophe et dix-septiémiste Louis Marin souligne que, pour la société du *Grand Siècle*, « l'estime et le mépris sont les passions qui résultent de la quantification du bonheur et du malheur » (Marin, 223). Or, il ajoute que cette vision du monde ne connaît pas encore ce principe d'abstraction qui sera apporté par l'agent. Toutefois, le terrain est bien préparé pour une éthique ou morale de l'argent, puisque la conception de l'homme développée par le *Grand Siècle* est basée sur une « anthropologie négative » (Stierle, 84) : l'homme du monde – de toute façon, les autres sujets sont d'avance posés comme inexistantes – n'est considéré que par rapport à sa position sociale qui, à son tour, dépend entièrement de la reconnaissance par ses semblables (cf. Luhmann, 240). C'est

donc le discours qui lui assigne son « lieu » (*topos*), un discours dont il assure lui-même l'ordre et la continuité. Et ce discours décide de la « morale ».

La pensée janséniste insiste sur le fait qu'il n'y a pas de « une morale toute entière » (Arnauld/Nicole 70), car une telle présupposerait la connaissance *entière* de la volonté de Dieu. Nicole et Arnauld partagent donc le principe éthique prononcé par Descartes, selon lequel toute morale n'est qu'une « morale par provision » (Descartes, 141sq.) – ce qui veut dire que tout individu doit se soumettre aux lois et aux coutumes de la société dans laquelle il vit. Ce postulat cartésien repose sur les paroles de St. Paul prononcées dans son *Épître aux Romains* : « Que toute âme se soumette aux pouvoirs établis car il n'est de pouvoir que de Dieu et ceux qui existent sont imposés par Dieu » (Rom 13.1). Pour le XVII<sup>e</sup> siècle, marqué par une « ambiance » augustinienne dont la théologie janséniste n'est qu'une variante particulièrement intransigeante, cette fameuse épître est donc réinterprétée pour justifier – sous l'enseigne de la Raison – l'ordre politique et social de l'absolutisme.

Le compromis de St. Paul avec le pouvoir d'un empire païen a donné naissance à une conception particulière de ce dualisme qui oppose le séculier au spirituel. Une telle conception va de pair avec une autonomie relative de chacune de ces deux sphères obéissant dorénavant à une « logique interne » (Monod, 34) – ce que St. Augustin affirme par sa distinction entre *civitas Dei* (*citée de Dieu*) et la *civitas terrena* (*citée terrestre*).

Longtemps appliquée comme instrument pour assurer la cohésion – et ainsi le pouvoir – de l'Église, cette théologie gagne une toute autre importance au commencement de l'époque moderne. Notamment dans une France au seuil de l'absolutisme, l'État moderne exige des impératifs qui vont souvent à l'encontre des intérêts de l'Église. Cependant, l'État continue à fonder sa légitimité sur la foi catholique. Par sa distinction entre les deux cités, la théologie augustinienne permet désormais au pouvoir politique, à l'État, de sortir de son dilemme : maintenir son autorité tout en s'appuyant sur celle de la théologie et d'une Église politiquement presque neutralisée.

La légitimité de toute action entreprise au nom de l'État est alors assurée par une analogie entre les principes théologiques et les maximes politiques, une analogie qui permet de fonder les concepts juridico-politiques sur le même contexte « métaphysique » incontesté que celui des concepts purement théologiques. Or, l'avantage de la distinction fonctionnelle entre les deux cités est que tout développement à l'intérieur de la sphère politique – donc la *citée terrestre* – ne peut atteindre celle de la spiritualité et de l'autorité théologique. Cette dernière, par contre, ne doit pas se mêler d'une politique qui, pourtant, continue à fonder sur elle – et son autorité – la légitimité des décisions prises au nom de la « raison d'État ». Pour passer dans la terminologie des spécialistes de l'art et de la rhétorique baroque, ce système est porté vers une pointe sublime par le roi absolu ; le prince est censé totaliser la vie politique et sociale, tout en la dépassant par la grâce de Dieu qui le situe au-dessus de toute autorité spirituelle ou laïque. Alors, sa majesté peut – *mutatis mutandis* – renvoyer ses sujets à un autre impératif éthique de St. Paul : « noli altum sapere, sed time » – « Ne tends pas à la supériorité, crains plutôt » (Rom 11.20). Scudéry, par exemple, compare

le monarque au *Deus absconditus* (Scudéry, 1sq.), au *Dieu caché* des jansénistes – pour donner ainsi une justification théologique aux *arcana imperii*.

Avec Carl Schmitt, on peut donc parler d'une « théologie politique » assurant dorénavant une souche théologique à tout concept politique, juridique ou historique – ce dernier dans le sens d'une philosophie de l'Histoire. Toute notion issue de ces domaines doit son noyau et sa structure sémantique à une notion ou à un concept (all. « Begriff ») théologique (Schmitt, 50) – c'est ainsi qu'il faut comprendre le célèbre constat fait par Carl Schmitt : « Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte Begriffe » / « Toutes les notions et concepts significatifs de la théorie moderne de l'État sont des notions et des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt, 42). C'est d'ailleurs la littérature du classicisme français qui en fournit plusieurs exemples : les princes païens font preuve d'une gloire qui confirme leur rang ; or, malgré cette gloire dont la notion renvoie à la *gratia Dei*, ils sont, en tant que païens, exclus de la grâce divine (cf. Kuhnle 2003 a/b).

Les conséquences éthiques d'une telle « théologie politique » restent peu étudiées jusqu'à présent. Et pourtant, c'est avant tout dans le domaine de l'éthique et de la morale que se heurtent les deux *cités*, puisque toute théologie a d'abord une vocation éthique.

Hormis les humbles serviteurs de Dieu, qui cherchent leur salut dans l'abnégation et dans la solitude imposées par les exigences d'une vie tournée vers la  *cité de Dieu*, seuls les riches et les puissants sont considérés comme « moralement » supérieurs. Leurs richesses affichées représentent donc leur autorité à l'intérieur d'une société établie selon la volonté de Dieu : ils assurent la pyramide sociale constituant l'ordre d'une  *cité terrestre*. Pour la théologie augustinienne du  *Grand Siècle*, l'éthique – ou plutôt la morale – de la  *cité terrestre* n'est qu'une « éthique négative », ce qui veut dire que, pour  *la cour et la ville* (le « monde »), il n'y a pas de système de règles morales, ni de déontologie pré-établie pour organiser les différents domaines de la vie. Seul le discours assume le rôle d'une morale par les moyens qui sont propres aux exigences de la rhétorique : la dialectique d' *aptum* et de  *decorum* se résume dans la notion de  *bienséance*.

La reconnaissance de l'honnête homme est assurée par les signes extérieurs de la bienséance ; celle-ci se constitue à travers le « commerce du monde » dans un système de contrôle mutuel des membres partageant le même rang : la morale se confond avec l'esthétique et avec la rhétorique. La bienséance, la beauté et la morale forment donc un ensemble sémantique inséparable. À défaut d'une vraie anthropologie, elles seules décident désormais sur la « nature » de l'homme : en analogie avec l'esthétique aristotélicienne, elle est définie par la « vraisemblance » à laquelle se réfère toute expression de la vie sociale, c'est-à-dire que l'homme (ou plutôt la nature humaine) est tout d'abord imitation ( *mimesis*), plus précisément il est l'imitation d'une imitation d'une imitation...  *ad infinito*. Alors, il n'y a que le discours – la rhétorique avec ses  *topoi* soudés par des enthymèmes qui assure la pérennité de l'homme de l'âge classique en tant qu'être emblématique.

Ainsi, la générosité de l'honnête homme n'a rien de la charité ! Dans la plupart des cas, même la charité est – selon Nicole – déterminée par l'amour-propre, donc ramenée à une pure convention sociale. Lors de querelles naissantes entre les *Anciens* et les *Modernes*, Gabriel Guéret s'attaque à cette morale de la bienséance en posant qu'il « faut désormais que nos Prédicateurs deviennent éthiques » (Guéret, 115sq.), c'est-à-dire qu'ils vivent en toute circonstance selon les règles rigoristes imposée par la foi chrétienne et cela sans adapter leur style de vie aux usages de la cour et de la ville. Et ce sera Pierre Bayle qui ébranlera définitivement la morale du *Grand Siècle* en déclarant qu'un païen ne respecte pas moins la pudeur et la bienséance qu'un chrétien (Bayle II, 102 ; cf. Kuhnle 2003 a, 370sq.).

Il peut sembler que je m'éloigne de mon sujet. Et pourtant, la théologie augustinienne, particulièrement celle du XVII<sup>e</sup> siècle, a préparé le terrain pour une éthique dont les valeurs dépendent d'une autorité fondée sur le pouvoir économique. Autrement dit : la « morale par provision » de Descartes et les revendications jansénistes des auteurs de la *Logique de Port Royal*, qui priment la raison comme seul principe valable pour l'organisation de la  *cité terrestre*, ont frayé le chemin à une éthique – ou plutôt à une morale – de l'argent.

Il faut souligner encore une fois le caractère rhétorique de la *Logique de Port Royal* : la rhétorique l'emporte sur la métaphysique puisque celle-ci est hors d'atteinte pour la pensée humaine – alors, il n'y a pas de « morale toute entière ». Cependant, une métaphysique présupposée – reposant sur l'idée d'un Dieu absent – continue à constituer l'horizon de toute morale. Pascal écrit que « la vraie morale se moque de la morale » (Pascal, 511)<sup>1</sup>. Mais, selon lui, il y a deux principes opposés dont dépend la morale : le jugement et le sentiment. Pascal en conclut par un paradoxe qui démontre qu'aucun des deux principes ne peut réclamer la vérité, mais que toute morale naît dans un incessant changement de perspectives garantissant une continuité dans la relativité, une relativité qui va à l'encontre de toute notion d'absolu (cf. Pascal, 511 ; cf. Marin, 149). Il n'y a donc que l'*argument* rhétorique qui assure toute morale.

L'art de bien penser implique l'art de bien parler, non seulement dans le domaine de la grammaire, mais – encore plus – dans celui de l'*argument* qui, comme on vient de le démontrer, constitue l'homme « emblématique » : les syllogismes de bon aloi et les enthymèmes dictent le discours. Celui-ci est constitué par une topique assignant à tout élément de la parole – mot, figure, trope et argument – un lieu bien déterminé (cf. Barthes, 307).

Cette universalité et autonomie du discours et de ses règles est – ici je m'éloigne des hypothèses de Schmitt, sans pourtant les renier – un des fondements théoriques d'une *théologie politique* ainsi que d'une *théologie économique*. Tout en s'appuyant sur Descartes et Pascal, la pensée de *Port Royal* dépasse l'un comme l'autre. En matière politique, la primauté de la rhétorique

1 Je me réfère à la *Pensée* suivante : « Géométrie-finesse. La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale. C'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ».

et du discours l'élève au-dessus du « mécanisme » cartésien, et elle s'avère plus « morale » que l'intransigeance pascalienne.

Depuis l'entrée dans l'ère de la bourgeoisie, une *théologie économique* prend de plus en plus le dessus. Désormais, une unité abstraite assure la topique (le discours) organisant la cité terrestre : l'argent. Autrement dit : il s'agit d'une *théologie de l'argent* garantissant désormais la morale.

À première vue, la reconnaissance de l'individu (bourgeois) moderne dépend tout d'abord d'une unité abstraite : un montant d'argent semble lui assigner un lieu dans une topique (dans un discours) par rapport auquel tous les signes extérieurs de la richesse sont sémiologiquement structurés. En opérant sur des chiffres, cette rhétorique paraît objective. Or, la topique détermine également le « lieu » (*topos*) d'un objet déterminé d'abord par son prix : les valeurs sont devenues des valeurs d'échange qui, en réalité, ne se traduisent pas en quantités algébriques ; par contre, elles obéissent à un ensemble topique bien précis qui leur attribue leur « juste » valeur. Seul celui qui obéit à ces règles en soumettant son comportement aux signes extérieurs de son « lieu » (*topos*) social peut revendiquer son appartenance à un milieu bien déterminé.

La maîtrise de la rhétorique en question permet d'exclure à jamais les arrivistes – déjà au xvii<sup>e</sup> siècle, le *Roman bourgeois* de Furet en a fourni des exemples : même ayant appris l'étiquette à l'aide de manuels, le bourgeois enrichi ne devient jamais un gentilhomme, il restera toujours un « bourgeois-gentilhomme ». Dans les sociétés modernes (et bourgeoises), le « vrai » riche avec sa Rolls se distingue toujours du nouveau-riche conduisant une voiture de la même marque. En fait, dans cette démarche purement rhétorique il n'y a que sa propre réalité en tant que parole (ou discours) qui soit objective, et point la réalité qui est censée être reproduite : à l'instar de la vision du monde classique, c'est toujours le *raisonnable* qui l'emporte sur le réel. Il s'ensuit la conception d'une réalité purement virtuelle – qui est toujours à réinventer. L'« organisation » bourgeoise de la *cité terrestre* continue cependant à faire appel à une *cité de Dieu* pour fonder sa légitimité. Or, c'est l'argent qui occupe désormais ce repère métaphysique.

D'ailleurs, la bourse – la véritable Église dont dépend toute *théologie économique* – en fait la démonstration : avec ses hausses et ses baisses, elle révèle l'image d'une réalité économique qui n'est point dominée par les données de la production et de la consommation, mais par des valeurs purement rhétoriques, auxquelles on se soumet comme à une autorité théologique – des valeurs qui sont conjurées par les « fidèles ». Régulièrement, la bourse fait démonstration de sa force d'exclusion, voire d'excommunication : une entreprise en faillite disparaît – et les conséquences concrètes comme des milliers de chômeurs, par exemple, en sont les *collateral damages*. Nul ne saurait pénétrer la volonté de ce Dieu caché de la bourse.

À la bourse, seul le succès traduit en chiffre d'affaires décide du destin de l'individu – telle est, dans l'*Argent* d'Émile Zola, l'expérience du boursier qui conjure les « valeurs » du *Grand Siècle*, tout en les soumettant à une loi implacable : « L'honnêteté, la gloire, ce n'est que le succès. Il ne faut pas se laisser battre, autrement l'on n'est le lendemain qu'un imbécile et un filou »

(Zola, 393). Sans argent, il n'y a pas de succès ni de gloire, ni d'honnêteté ! La politique se voit également soumise à cette réalité – virtuelle –, créée par l'argent et la bourse, dans la mesure où la raison d'État se confond définitivement avec la « raison » économique qui est l'expression incontestée de la  *cité économique* .

Dans son célèbre fragment *Capitalisme comme religion*, Walter Benjamin – lecteur attentif de Carl Schmitt – démontre la « structure religieuse » qui confère au capitalisme le pouvoir d'exercer une emprise totale sur la conscience (Benjamin, 100). Avec son constat, Benjamin s'oppose à la célèbre hypothèse de Max Weber, selon laquelle la religion – et tout d'abord l'éthique du protestantisme – aurait constitué les fondements du capitalisme. L'argument de Weber repose sur le fait que le protestantisme prône une éthique du travail en tant que garantie pour la grâce divine. Mais cette croyance protestante s'inscrit encore dans les traditions monastiques – comme par exemple celle de Bernard de Clervaux ou celle de Joachim de Flore<sup>2</sup>. Le calvinisme austère, par contre, a interprété la richesse accrue comme gage de la grâce divine – une pensée incompatible avec la théologie augustinienne, notamment avec le jansénisme. Pour les adeptes d'un calvinisme intransigeant, la grâce promise et espérée ne peut être exprimée que par une entité abstraite, puisque le plaisir et la jouissance – donc une consommation excessive – leur étaient interdits : c'est ainsi que l'argent devient le gage du salut, tout en étant soumis à une rhétorique de l'abnégation. Le refus du luxe *malgré* la richesse fait valoir l'appartenance à la communauté. En effet, ce principe « moral » ressemble (*ex negativo*) à celui qui attribue une moralité supérieure à une richesse affichée et épanouie dans la beauté – ce qui les unit, c'est l'*argument* fondé sur un syllogisme.

Pour Benjamin, la « religion capitaliste » signifie plus que la pérennité d'une tradition au-delà de ses fondements théologiques : non, à travers cette religion de l'ère bourgeoise, le sentiment de culpabilité émergée du dogme du péché originel se poursuit sous forme de dettes à assumer. On va à la banque pour se confesser « à travers le petit grillage » – écrit Céline ! La *religion capitaliste* a instauré un culte universalisé qui tient les fidèles dans ses griffes – à tout moment de leur vie. Or, sous le règne de la *religion capitaliste*, l'éthique du travail, cet héritage des mouvements monastiques ainsi que du protestantisme, est définitivement remplacé par celui de l'argent : « le Dollar, un vrai Saint Esprit, plus précieux que le sang ».

On n'a pas la possibilité de trancher ici en détail sur les arguments de Benjamin et de Weber. Il faut se limiter au constat qu'il y a bien deux courants différents, et pourtant inséparables, du christianisme qui ont contribué à la structure religieuse du capitalisme où l'argent tient lieu d'autorité divine. Il n'empêche que le recours à la pensée de *Port Royal* et le concept d'une *théologie politique* se transformant en une *théologie économique* fait valoir un nouveau chantier de recherches éthico-littéraires.

---

2 Notamment ce dernier prône le travail comme une activité entièrement voué à ce que St. Augustin avait nommé la *Cité de Dieu*. Plus encore : selon l'interprétation joachimite de l'*Apocalypse*, le travail était censé préparer l'avènement du troisième ère, le commencement du règne de l'Esprit.

En fait, avec l'avènement de l'ère bourgeoise, la « quantification du bonheur » a définitivement effectué un tournant vers l'abstraction. En même temps, une autre tendance s'impose de plus en plus : celle de « valoriser » toute activité humaine par l'argent – Georg Simmel, dans sa célèbre *Philosophie de l'argent*, cite comme exemple les infractions à la loi qui sont « facturées » par une amende (Simmel, 482sq.) : le fait de perdre de l'argent devant la cour pénale équivaut à un rabaissement de la position sociale. Mais il en est certains qui peuvent même encaisser une amende de plusieurs millions...

Oswald Spengler a bien raison quand il dit que l'argent signifie un pouvoir purement « spirituel » dans la conscience des classes supérieures qui soumettent le peuple (Spengler, 671). Alors, on pense argent comme on pense en juriste ou en mathématicien – plus encore : on pense « argent » comme le chrétien pense chrétien.

Tandis que les jansénistes ont considéré l'amour-propre en même temps comme l'expression de la concupiscence et comme le garant de toute vie sociale, puisque l'individu a besoin de celle-ci pour survivre, maints penseurs bourgeois défendent désormais l'égoïsme, dont l'intérêt va encore au-delà de l'amour-propre. Pour arrêter la course destructrice de cet égoïsme, il y a pourtant un système de valeurs, une morale.

Or, ces valeurs, comme l'a bien montré Nietzsche dans *Crépuscule des idoles*, sont constamment quantifiées (Nietzsche 5, 253, n°6 ; Nietzsche 6, 86sq. ; fr. 36sq.) – à l'instar des infractions à la loi qui sont « facturées » par une amende, elles se traduisent en monnaie. Finalement, elles assurent la mise en scène de la bassesse humaine – en changeant constamment de décor. Toutefois, comme j'ai essayé de le démontrer, cette quantification n'est jamais « objective » : les valeurs traduites en chiffres ne développent leur vraie signification qu'à l'intérieur d'une topique niant aussitôt leur caractère algébrique. La morale reposant sur ces valeurs reste indifférente à la dialectique éthique du moi et de l'autre ; elle se manifestent exclusivement dans l'apparence. L'honneur revient à celui qui sait tenir la machine (rhétorique) en route.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le slogan « Enrichissez-vous ! » fait croire que la richesse d'un nombre restreint d'entrepreneurs ferait avancer la société. Notamment l'idéologie néo-libérale, grisée par le mythe fatidique de la croissance économique, défend une morale selon laquelle la supériorité est assignée à qui investit de l'argent – ou même tout simplement à qui en dépense.

Zola a révélé la vraie force religieuse qui paraît s'apprêter à accomplir l'Histoire Sainte. Il décrit comment cette force s'empare de l'âme d'une femme – jusqu'alors raisonnable et vertueuse :

L'argent, empoisonneur et destructeur, devenait le ferment de toute végétation sociale, servait de terreau nécessaire aux grands travaux dont l'exécution rapprocherait les peuples et pacifierait la terre. Elle maudit l'argent, elle tombait maintenant devant lui dans une admiration effrayée : lui seul n'était-il pas la force qui peut raser une montagne, combler un bras de mer, rendre la terre enfin habitable aux hommes, soulagés du travail, désormais simples conducteurs de machines ? Tout le bien naissait de lui, qui faisait tout le mal. (Zola, 224sq.).

L'argent est donc la puissance qui a fait souffrir Job ; mais il est aussi cette force accomplissant l'*Apocalypse*. C'est par l'argent qu'arrivera le millénaire annoncé par St. Jean !

Entre-temps, la *religion du capitalisme* « veille » sur les lois d'une *cité terrestre* qui continue à être régie par l'amour-propre et la concupiscence, l'intérêt et l'égoïsme – bref : par l'*humain trop humain*. Les moralistes du grand siècle l'ont bien remarqué, Voltaire en cite d'innombrables exemples dans son *Candide*, et Zarathoustra se détournera de la *Grande Ville* (Nietzsche 4, 224sq. fr. 222sq.)...

On peut encore en citer beaucoup d'autres ! Et comme maints d'autres, Nietzsche souligne le rôle croissant de l'argent sur la scène du *theatrum mundi* ; et Céline – ce moraliste amoral et haineux – confirme le cynisme d'une religion de l'argent.

Dans le chapitre « Modèle de vertu » de ses *Minima moralia*, Adorno – peut-être le plus grand moraliste du xx  siècle – met en relief le paradoxe d'une morale de l'argent :

Les riches disposent des moyens de production [...]. Leur privilège d j établi par avance fait croire qu'ils donnent ce qui leur appartient – c'est-à-dire l'accroissement de la valeur d'usage – alors que dans les bienfaits qu'ils administrent eux-mêmes ils ne reversent qu'une partie de leurs bénéfices. Voilà la raison du caractère fantasmagorique de la hiérarchie morale. (Adorno, fr. 248sq. all. 211sq.).

## ***Bibliographie***

- Theodor W. Adorno** : *Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben* (= *Gesammelte Schriften* 4), Frankfurt a. M. : Suhrkamp (stw) 1997. [*Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris : Payot (Petite bibliothèque P.) 2003].
- Antoine Arnauld / Pierre Nicole** : *La Logique ou l'art de penser*, Paris : Gallimard (tel) 1992/2001.
- [St.] Augustinus** : *Sancti Aurelii Augustini episcopi. De Civitate Dei*, 2 vol., Leipzig 51929 (repr. Darmstadt 1981).
- Roland Barthes** : « L'ancienne Rhétorique. Aide-mémoire ». In : *Recherches rhétoriques* (= *Communications* 16), Paris : Seuil (points / essais) 1994, 245-340.
- Pierre Bayle** : *Pensées diverses sur la comète*, Paris : Société des Textes Françaises Modernes 21994.
- Walter Benjamin** : « Kapitalismus als Religion ». Ds. : *Fragmente – Autobiographische Schriften* (= *Gesammelte Schriften* VI), Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) 1991, 100-103.
- Louis-Ferdinand Céline** : *Voyage au bout de la nuit*. Ds. : Roman 1, Paris : Gallimard (Pléiade) 1982.
- Antoine Furetière** : *Le Roman bourgeois*, Paris : GF Flammarion 2001.
- René Descartes** : *Discours de la méthode*. Ds. : *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard (Pléiade) 1954.
- Gabri l Guéret** : *La Guerre des auteurs anciens et modernes*, La Haye : Arnout Leers 1671.

- Till R. Kuhnle** (a): « Es gibt kein richtiges Leben im falschen ». Ein Versuch zu Adorno, Nietzsche, Sartre und Port Royal ». Ds.: Hanspeter Plocher, Till R. Kuhnle, Bernadette Malinowski: *Esprit civique und Engagement*, Tübingen: Stauffenburg 2003a.
- Till R. Kuhnle** (b): « Jean Racine, *Bérénice*, und Pierre Corneille, *Tite et Bérénice*. Ds.: Krauß, Henning/Kuhnle, Till R./Plocher, Hanspeter (dir.): *17. Jahrhundert. Theater*, Tübingen: Stauffenburg (Interpretation) 2003b, 199-244.
- Till R. Kuhnle**: Céline, *Voyage au bout de la nuit*, ds.: Wolfgang Asholt (dir.): *20. Jahrhundert. Roman*, Tübingen: Stauffenburg (Interpretation) [sous presse] 2005.
- Niklas Luhmann**: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1993.
- Louis Marin**: *La Critique du discours. Sur la « Logique de Port Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris: puf 1975.
- Jean-Claude Monod**: *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris: Vrin (Problèmes & Controverses) 2002.
- Pierre Nicole**: « De la Charité et de l'amour-propre ». Ds.: *Œuvres philosophiques et morales*, Paris 1845 (repr. Hildesheim/New York 1970), 179-206.
- Friedrich Nietzsche**: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und für keinen* (= KSA 4), München: dtv 31993 [Ainsi parlait Zarathoustra, Paris: Gallimard (folio) 1996].
- Friedrich Nietzsche**: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Ds.: KSA 5, München: dtv 31993.
- Friedrich Nietzsche**: *Götzendämmerung*. Ds.: KSA 6, München: dtv 1988 [Crépuscule des idoles, Paris: Gallimard (folio) 2002].
- Blaise Pascal**: *Pensées*. Ds.: *Moralistes du xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris: Laffont 1992, 283-604.
- Georges de Scudéry**: *Discours politiques des rois par Monsieur de Scudéry*, Paris 1663
- Carl Schmitt**: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker Humblot 82004.
- Oswald Spengler**: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv 121995.
- Georg Simmel**: *Die Philosophie des Geldes* (= *Gesamtausgabe VI*), Frankfurt: Suhrkamp 1989.
- Karlheinz Stierle**: « Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil ».Ds.: Fritz Nies / Karlheinz Stierle (Hg.): *Französische Klassik*; München 1985, 81-138.
- Léon Trotsky**: « Céline et Poincaré » [extraits], in: *Cahiers de l'Herne – L.F. Céline* (Réédition intégrale des *Cahiers de l'Herne* n°3 et n°5), Paris 1972, 434-435.
- Voltaire**: *Candide ou l'optimisme*. In: ders.: *Romans et contes*, hg. von Frédéric Deloffre u. Jacques van den Heuvel, Paris: Gallimard (Pléiade) 1979, 145-233.
- Max Weber**: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr 1934.
- Émile Zola**: *L'Argent*. Ds.: *Les Rougon-Macquard V*, Paris: Gallimard (Pléiade) 1967.