

L'argent sous les feux de la religion

Étienne PERROT

Économiste, Professeur à l'ICP

RÉSUMÉ : L'opposition religion-argent s'est manifestée de multiples façons : condamnation du prêt à intérêt, suspicion envers les accapareurs, crainte de l'individualisme lié à l'argent. Vecteur des valeurs urbaines, l'argent s'oppose aux valeurs religieuses. L'opposition est si tranchée qu'elle laisse soupçonner un terrain anthropologique commun, désigné ici, à titre d'hypothèse, comme étant la dette. Le crédit, d'où naît l'argent, et le credo qui rassemble la communauté, procèdent de la même source. D'où l'ambivalence de l'hostilité affichée.

Immense escalier surmonté d'une colonnade... la similitude entre la façade de l'église de la Madeleine à Paris, et celle du palais Brognard qui abrite la Bourse, fait-elle sens ? On parle des banques et des Bourses comme les « temples de l'argent » ; et on se souvient que la monnaie tire son nom du temple de *Juno moneta* (celle qui avertit, qui fait signe pourrait-on dire), temple qui abritait un atelier où l'on frappait la monnaie. Ces rapprochements formels cachent-ils autre chose qu'un hasard historique ou culturel ? Nous répondons ici par la négative. L'hypothèse que nous défendons dans ces pages est celle d'une connaturalité entre l'institution religieuse et l'institution monétaire, connaturalité fondée sur une double expérience sociale fondatrice, celle du crédit, avec son envers, celle de la dette. Cette connaturalité se manifeste aux yeux du sociologue par une concurrence explicite entre argent et religion. Examiner les principaux attendus de cette concurrence, tel sera l'objet de la première partie. Cette concurrence provoque en retour des phénomènes de « récupération » de type religieux, sorte de confusions qui conduisent parfois, notamment dans la tradition chrétienne, à couler l'expérience religieuse dans des formules monétaires ; ce sera l'objet de notre deuxième partie, avant que la troisième partie ne déploie la source de cette concurrence confusionnelle, le lien social tissé avec le fil doublement torsadé du crédit et de la dette.

Il ne sera pas question ici du fonctionnement financier des appareils religieux, ni des rémunérations de ceux qu'une tradition sociologique nomme joliment « les administrateurs de biens de salut ». Seule la dimension anthropologique du lien argent-religion nous retiendra ici.

I. — QUAND L'ARGENT ENTRE EN CONCURRENCE AVEC LA RELIGION

L'hostilité d'une certaine tradition religieuse, notamment catholique, contre l'argent n'est plus à rappeler. Elle s'est cristallisée autour de la condamnation du prêt à intérêt. S'appuyant sur des extraits savamment sélectionnés tirés de la Bible (Lévitique, 25,35 « à ton frère qui vit avec toi... tu ne prêteras pas d'argent pour en tirer du profit » ; Deutéronome, 23,20 « tu ne prêteras point à intérêt à ton frère », (tout en occultant soigneusement le verset qui suit immédiatement, verset 21 « à l'étranger tu pourras prêter à intérêt ») ; Psaume XIV, 5 « Celui qui entrera sous la tente du Seigneur... n'a pas prêté son argent à intérêt » ; selon le prophète Ezéchiel, le juste « ne prête pas avec usure, ne prend pas d'intérêt » (18,8) ; et, quitte à sélectionner, on occulte la remarque du maître du domaine dans la parabole des talents (Matthieu, 25,27) : « tu aurais dû placer mon argent chez les banquiers, et à mon retour j'aurais retrouvé mon bien avec un intérêt ») les Pères de l'Église ont violemment condamné l'intérêt. Ils le confondaient avec l'usure, comme en témoigne le vocabulaire. Clément d'Alexandrie au début du III^e siècle, Grégoire de Naziance un siècle plus tard, Basile encore, vers la même époque, et Grégoire de Nysse aussi, avec Jean Chrysostome et les Pères latins du IV^e siècle (Ambroise et Jérôme notamment), tous fulminent la condamnation en des termes de plus en plus nets.

Le relais est vite pris par les anathèmes conciliaires, depuis le concile d'Elvire, vers l'an 300, qui interdit aux clercs la pratique du prêt à intérêt, jusqu'au cinquième concile du Latran en 1513, en passant par les conciles de Nicée en 325, et de Vienne en 1311. Chaque fois l'interdiction est rappelée, renforcée, élargie. Pour faire bonne mesure les papes orchestrent le trait. On se souvient de la bulle *Ausculta filii* de 1301, dans laquelle Boniface VIII dénonçait les manipulations monétaires. (Au delà du principe, il visait Philippe-le-bel soupçonné de financer par ce moyen la guerre des Flandres contre les alliés du pape.) Mais il faudrait plutôt rappeler les jugements portés par Callixte III, par Léon X, par Pie V et, finalement, par Benoît XIII qui rassemble dans *l'encyclique Vix pervenit*, en 1745, l'ensemble de la doctrine contre le prêt à intérêt. Alors que la lettre sur l'usure, de Jean Calvin, prend acte dès 1545 du rôle positif joué par l'argent dans l'économie moderne, la discipline catholique attendra 1830 pour distinguer l'intérêt (économiquement nécessaire et moralement légitime) de l'usure qui reste condamnée au nom du dommage irrépressible causé au débiteur. L'Islam conserve aujourd'hui des positions semblablement argumentées contre l'intérêt.

En dehors de cette question spectaculaire il y a d'autres manifestations de l'hostilité des religions vis-à-vis de l'argent. Tous les fondateurs ont mis l'accent sur la pauvreté, « ferme rempart de la vie religieuse » dit un texte des constitutions jésuites. Dans le monde religieux on se méfie de tout ce qui favorise l'indépendance des individus ; la pauvreté religieuse étant traditionnellement conçue comme la dépendance vis-à-vis d'un supérieur. D'où la suspicion envers les comptes bancaires personnels, les pécules individuels, les caisses noires. L'expérience montre que, dans ces milieux religieux, ce sont les individus les moins « reconnus » dans leur congrégation qui ont davantage tendance à fuir la dépense et à thésauriser, comme pour renforcer la liberté personnelle que procure l'argent. Inversement, la plus grande liberté des protestants face à l'argent peut s'analy-

ser comme le reflet de leur tradition démocratique, opposé au centralisme clérical de l'Église catholique.

Pour des raisons analogues l'argent a permis à quelques minorités religieuses de retrouver un pouvoir (financier) contrebalançant un peu leur exclusion politique : parsis en Inde, arméniens dans l'empire ottoman, protestants en France, juifs dans l'Europe médiévale.

Cette dimension politique sous-jacente au conflit argent-religion se conjugue avec une dimension symbolique ; car le pouvoir de l'argent n'est jamais immédiatement politique ; il opère par la médiation de la société économique et, plus fondamentalement, par la confiance que lui accorde, ou non, la communauté de paiement (représentée par l'ensemble des fournisseurs et des créanciers). Marc Shell (1992) le souligne, en analysant la concurrence entre l'argent et la religion chrétienne, en des termes qui articulent l'efficacité et le symbole. La concurrence, dit-il, s'établit entre deux idéaux incarnés, d'une part l'idéal de l'argent, moyen tellement efficace qu'il en devient l'outil universel, outil parfait capable de s'adapter à tout et de produire les combinaisons les plus profitables. Finalité absolue car moyen absolu, disait Georg Simmel (1900), épinglant sans le vouloir une sorte de sophisme « je ne sais pas ce que je cherche, mais je sais que l'argent me donnera de meilleures chances de le trouver ». En face de cet idéal d'efficacité, l'idéal religieux de l'amour incarné, le Christ qui laisse vivre en soi-même l'humanité blessée. La similitude de ces deux idéaux expliquerait, selon Marc Shell, l'hostilité du clergé envers l'argent, hostilité d'autant plus marquée dans le clergé catholique que sa théologie cléricale le conduit à s'identifier au Christ médiateur. « L'argent serait un sujet particulièrement délicat pour la chrétienté, d'abord parce qu'il est un équivalent universel et, ensuite, parce qu'il exprime, comme Jésus en tant que Dieu, la manifestation d'une chose idéale et réelle. » L'hésitation du sociologue disparaît quelques pages plus loin : « Le Christ est donc l'homme-Dieu par qui les chrétiens cherchent à la fois à définir succinctement le conflit entre les domaines religieux et séculiers et à y mettre fin. Le Christ est l'ingénieuse « parole faite chair », tout comme la ressemblance — ou l'inscription intellectuelle — gravée dans le lingot est « faite chair » par le lingot matériel qu'elle transforme en denier et avec lequel elle se fait unité de corps et d'esprit. »¹

Dans une approche semblable, Georg Simmel fait jouer à l'argent un rôle psychologique comparable à celui de certaines expériences mystiques chrétiennes. Il prétend que l'argent procure le même sentiment de sécurité que l'expérience de la proximité divine : « L'idée que tout ce qui est étranger et inconciliable dans l'être s'unifie et se compense dans la pensée divine, engendre cette paix, cette sécurité, cette richesse affective universelle liée à la représentation de Dieu et au sentiment de sa présence. Indubitablement les sentiments suscités par l'argent ont dans leur domaine une analogie psychologique avec ces dernières »². L'auteur voit dans cette analogie l'une des causes de l'hostilité des milieux religieux envers l'argent.

Des rapprochements, plus audacieux encore, sont également possibles. La forme de l'hostie reçue par le fidèle à la messe, et l'apparence des jetons de communion, cette sorte de gage que l'on distribuait jadis dans certaines paroisses aux communiants, font

¹ L'art en tant qu'argent en tant qu'art, in *Comment penser l'argent ?* Le Monde éditions, 1992, p. 103-104 & 116.

² *La Philosophie de l'argent*, 1900, PUF 1987, p. 281.

irrésistiblement penser à une pièce de monnaie ! De là à rechercher sous la théologie catholique du salut dans le Christ-hostie un archétype monétaire, il n'y a qu'un pas qui, si il est théologiquement improbable, peut trouver des arguments anthropologiques dans les rapports du crédit et de la dette.

II. — QUAND LA RELIGION UTILISE LA SYMBOLIQUE MONÉTAIRE

La concurrence argent-religion ne serait pas si forte si n'existaient pas des terrains communs âprement disputés. Les évangiles chrétiens balisent nettement le champ clos : « Vous ne pouvez servir à la fois Dieu et l'argent » (Matthieu, 6,24). « Il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » (Matthieu, 19,23). Le disciple doit renoncer à tout ses biens (Luc 14,33). Les exégètes ont pu légitimement tenir qu'il n'est jamais question d'argent dans les évangiles ; car l'argent y désignerait toujours une expérience autre que l'expérience monétaire. Ce point nous semble douteux. Gageons que l'expérience humaine de l'argent a quelque rapport avec la réalité religieuse qu'elle désigne de loin. En témoigne l'utilisation de la symbolique monétaire pour désigner le salut qui vient. Le trésor caché dans le champ (Matthieu, 13, 14), la perle de grand prix (Matthieu 13,46), la drachme perdue (Luc, 15,8), le denier qui récompense également les journaliers envoyés à la vigne (Matthieu, 20, 10), autant d'images monétaires qui désignent le Royaume à venir. Ce Royaume s'identifie au retour du Christ qui laisse le signe de l'argent comme gage de sa présence. L'argent, tenant lieu du Maître dont on attend le retour, se manifeste dans la parabole des talents (Matthieu, 25, 14-30). Avant son départ le Maître confie à chacun de ses serviteurs des talents, cette grosse valeur monétaire, qu'il s'agit de faire fructifier. La parabole du bon samaritain renforce le trait. Après avoir secouru l'homme blessé, le samaritain, selon l'évangéliste Luc (10, 35), laisse à l'aubergiste deux deniers à défaut de sa présence (il poursuit son voyage). De quoi justifier l'interprétation numismatique de l'hostie selon Nicolas de Cuse.

Cette récupération de l'argent dans la symbolique du salut chrétien rend plausible le célèbre argument de Max Weber (1893). On sait comment, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*³ Weber analyse la naissance du capitalisme. Les bourgeois puritains, gros commerçants londoniens, ont vu dans l'argent non seulement le signe de leur succès professionnel, mais encore le signe de l'élection gratuite de Dieu. « Le calviniste, comme on l'a dit parfois, « crée » lui-même son propre salut, ou, plus correctement, la certitude de celui-ci »⁴. Face à l'incertitude absolue du salut individuel (c'est un acte gratuit de Dieu, les œuvres n'y servent à rien) l'argent fait signe. Cette thèse fut très controversée par les historiens. L'un des maîtres de l'École des Annales, Fernand Braudel, qui a consacré sa vie à scruter la naissance du capitalisme, la trouve aussi fascinante qu'indémontrable : « Pour Max Weber, le capitalisme, au sens moderne du mot, aurait été ni plus ni moins une création du protestantisme, ou mieux, du puritanisme. Tous les historiens sont opposés à cette thèse subtile, bien qu'ils n'arrivent pas à s'en débarrasser une fois pour toutes ; elle ne cesse de ressurgir devant eux. Et pourtant elle

³ Plon 1964.

⁴ *Op. cit.* p. 132.

est manifestement fausse ».⁵ La controverse historique est pour nous moins intéressante que la question : pourquoi choisir l'argent comme signe de la bénédiction divine ? Invoquer l'environnement historique des puritains londoniens est insuffisant ; car n'importe quel objet marquant une distinction sociale pouvait faire l'affaire. La réponse la plus simple peut se trouver dans la connaturalité que l'argent partage avec l'expérience religieuse.

III. — DU CRÉDIT AU *CREDO*

Le concours entre la religion et l'argent s'explique assez bien par le terrain anthropologique commun qui nourrit l'une et l'autre, le couple crédit-dette. Les rapprochements de vocabulaire sont bien connus : crédit-*credo*, fiduciaire-foi. Religion et argent se nourrissent de confiance. L'envers du crédit, c'est la dette. « Remets-nous nos dettes », comme dit une certaine traduction de la prière du Notre Père. L'on passe d'un registre à l'autre sans difficulté à cause de la nature de l'argent. Pour pouvoir servir de monnaie avec ses trois fonctions de réserve de valeur, d'unité de compte et de moyen d'échange, l'argent doit être une créance. Créance à vue, réalisable à tout moment au gré du créancier. Créance non pas sur un débiteur particulier, mais sur la communauté de paiement, cet ensemble de créanciers et de fournisseurs qui accepteront le signe monétaire en guise de paiement. Une créance c'est un pari, le pari que l'argent que j'accepte aujourd'hui sera accepté demain par mes créanciers ou mes fournisseurs. Traitant de la communauté de marché, Max Weber faisait remarquer, dans le dernier chapitre de son ouvrage posthume *Économie et société*, la nature fiduciaire de l'argent : « Le fait que l'argent est accepté repose exclusivement sur l'attente qu'il continuera d'être demandé et employé comme moyen de paiement »⁶. Quiconque s'est vu un jour refuser par un commerçant un billet authentique ayant cours légal comprend immédiatement que l'autorité politico-monnaire qui décrète le cours forcé ne peut contraindre la confiance des utilisateurs.

Les histoires de l'argent commencent généralement par de longues descriptions exotiques des divers objets qui ont servi à faciliter le troc : coquillages, fer, queues de girafes, sel et, bien entendu, plus près de nous le bœuf, que l'on trouve sur les toutes premières pièces romaines, trois siècles avant Jésus-Christ et, d'une façon générale, le bétail (en latin *pecus*, qui a donné *pécuniaire*) et finalement l'or, qui brille sous l'argent au point d'éblouir. Une lecture à la fois moins matérialiste et historiquement mieux étayée de l'histoire de la monnaie renvoie le troc primitif au rayon des fables⁷ et découvre la réalité du crédit au cœur des signes monétaires les plus pesants. Je n'accepte une queue de girafe en paiement de mon service qu'autant que je crois qu'elle sera acceptée plus tard lorsque je voudrai à mon tour payer ma dette. Témoins les anciennes pièces maltaises portant cette inscription qui bouscule l'évidence : ce n'est pas de l'airain, c'est de la confiance (*non aeres sed fides*). Cette confiance autorise les trois fonctions traditionnelles de la monnaie : réserve de valeur, unité de compte et, conjuguant les deux, intermédiaire des échanges.

⁵ *La Dynamique du capitalisme*, 1977, Arthaud 1985, p. 69.

⁶ Pocket 1995, t. 2, p. 411.

⁷ Jean-Michel Servet, 1981.

Le signe monétaire ne peut pas circuler sans la croyance, au moins momentanée, dans la pérennité de sa valeur. Je n'accepte pas l'argent dont je crains la dévalorisation immédiate. Et, en cas d'inflation monétaire, j'intègre la dévalorisation de l'argent dans le montant du paiement. Cette croyance dans la valeur de l'argent se redouble lorsque je le confie à une institution d'épargne, banque ou Caisse de dépôt. Cette croyance dans l'existence de lieux sûrs, les rationalistes du XVIII^e siècle, après bien d'autres, l'appelaient la foi publique. Au XVI^e siècle, Venise et Gênes ont fondé leur banque nationale *sotto la fede publica*. En juillet 1789 l'Assemblée nationale utilise le mot dans un texte qui condamne la banqueroute, « car personne n'a le droit de manquer à la foi publique ». Ce qui n'empêchera pas le Directoire de décréter la banqueroute des deux tiers. Lors de la Restauration, le ministre qui propose la création de la Caisse des dépôts évoquera, lui aussi, la foi publique inviolable, fondée sur des engagements sacrés (*sic*). Et le terme de foi publique sera repris dans les décrets d'application de la loi de finance de 1816 qui instituent la Caisse des dépôts.

Rien de cela ne se veut religieux. Car il ne s'agit finalement que de la confiance du public dans les institutions d'épargne. Mais le rapprochement des mots, autant que la posture qu'ils supposent, est sans équivoque. Car cette foi publique officiellement affichée met en œuvre les mêmes fondements sociaux que la foi religieuse : l'interdit, le sacré et l'indépendance des autorités régulatrices. La sixième lettre anglaise de Voltaire l'exprime à sa façon enjouée : « Entrez à la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des Cours ; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien, traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker »⁸.

Le ministre qui, en 1815, cherchait, par le moyen de la Caisse des dépôts, à garantir la foi publique, évoquait la dette sacrée. Sans qu'il soit besoin de fantasmer sur le sacrifice, le mot évoque la dette de sang, ou, pour parler comme M. Philippe Rospabé (1997), la dette de vie. M. Philippe Rospabé, avec juste raison, place la dette de vie et non pas le troc à l'origine de l'argent. Pour étayer sa thèse il analyse ce que J.-M. Servet (1981) nomme les paléo-monnaies, ces biens précieux (sel, fer, coquillages) qui circulaient lors de circonstances très particulières dans certaines sociétés dites primitives. On connaît assez bien les pratiques des peuples d'Australie, de Nouvelle Guinée, d'Afrique et d'Amérique. Chacun a entendu parlé de la dot versée par le clan du garçon au clan de la fiancée avant les épousailles. On connaît aussi les transferts de certains biens précieux pour compenser les pertes de guerre de l'allié que l'on veut remercier ou de l'ennemi que l'on veut se concilier. Qui n'a entendu parler de ces destructions de prestige lors de cérémonies rituelles (*potlach* nord américain, *kula* trobriandaise) ou de ces sacrifices religieux pour éloigner les mauvais esprits ? L'examen attentif de la circulation de ces biens conduit à penser la paléo-monnaie non pas en terme de paiement libérateur à la façon des monnaies modernes (je verse l'argent, je suis quitte) mais au contraire en termes de gage pour l'avenir. Le bien précieux que je cède est le symbole de ce que je dois, et que je verserai plus tard, moi ou mes héritiers.

⁸ Ed. J.-J. Pauvert, 1964, p. 44.

La dot africaine n'est donc pas (du moins à l'origine) le paiement de la fiancée qu'on achète comme une esclave sur le marché, mais le gage pour la fiancée que mon clan acceptera de céder le moment venu. Le bien précieux ne remplace pas le sang versé, mais il est le signe que je suis prêt, le moment venu, à verser mon sang à mon tour. La paléo-monnaie est donc le signe d'une dette pérenne transmise de génération en génération. Dans cet éclairage le sacrifice de la messe signifié par l'hostie perd son aspect un peu magique pour assumer son sens eschatologique. Le pain partagé ne se substitue pas au corps livré, il se présente simplement comme le gage du corps à venir.

Malgré les apparences, la monnaie moderne n'a rien perdu de sa fonction de gage. Simplement elle déplace la charge de la dette. Le *quitus* individuel est obtenu par le transfert de la dette sur la communauté de paiement. En versant l'argent je me libère de ma dette, mais je ne supprime pas la créance.

IV. — DU GAGE AU LANGAGE

Reste à préciser le rôle religieux de la communauté de paiement. A la suite de Durkheim les sociologues ne seraient sans doute pas trop gênés pour mettre en équivalence Dieu et la communauté qui jouent la même fonction dans le paiement libérateur. L'analyse religieuse de la communauté de paiement éclaire quant à elle la notion de dette sacrée. Comme toute les institutions humaines, et, singulièrement, comme la première d'entre elles, le langage ; l'argent « seconde humanité » comme disait John Locke, semble se détacher des relations humaines qui lui ont donné naissance. Et son objectivité apparente donne à celui qui le met en œuvre l'illusion d'une souveraineté sur le monde sans contrepartie immédiate. Claudel, dans la présentation de sa pièce *L'échange* où l'argent tient le rôle principal, dénonce, comme sans y penser, cette fausse indépendance procurée par l'argent : « L'argent est une espèce de sacrement matériel qui nous donne la domination du monde moyennant un contrôle sur notre goût de l'immédiat. » Il y a domination du monde... mais toujours pour demain. La dette ne s'éteint jamais. C'est l'expérience du sacré qui affleure ici, sentiment d'une toute puissance à la fois proche, à portée de la main, et en même temps transcendante. *Le Neveu de Rameau* le dit à la manière de Diderot : « L'or est tout, et le reste, sans or, n'est rien. [...] Lorsque je possède un Louis, ce qui ne m'arrive pas souvent, je me plante devant (mon enfant). Je tire le Louis de ma poche. Je le lui montre avec admiration. J'élève les yeux au ciel. Je baise le Louis devant lui. Et pour lui faire entendre mieux encore l'importance de la pièce sacrée, je lui bégaye de la voix ; je lui désigne du doigt tout ce qu'on peut acquérir... »⁹.

La « pièce sacrée » fait écho à la « dette sacrée » ; elle peut tout, mais jamais immédiatement ; son pouvoir est toujours médiatisé par quelque transcendance, religieuse dans le cas du sacrement, ou laïque dans le cas de la communauté de paiement. Comme la religion et les autres institutions humaines, l'argent « contient » la violence, dans les deux sens du terme. Il la circonscrit en transformant le rapt en échange, ce doux commerce comme on disait au XVIII^e siècle ; mais aussi il nourrit la violence en maintenant toujours une distance entre le sujet et l'objet de son désir. Cette distance

⁹ Ed. sociales 1972, p. 176.

produit l'expérience de l'égalité qui est la seconde vertu reconnue à la monnaie moderne. Goethe avait dit que l'argent, c'était la « liberté frappée ». L'on peut dire tout aussi bien que l'argent, c'est l'égalité frappée. Mon franc vaut bien le tien. Et tout ce que le vendeur cherche à savoir, c'est si le client a de quoi le payer ; de même que l'acheteur n'est inquiet que de savoir si le vendeur acceptera sa monnaie.

Nietzsche a parfaitement bien vu la connivence entre les transcendances religieuses et les transcendances laïques, qu'elles soient dans l'ordre de l'argent, du prix sur les marchés de concurrence, de la volonté générale dans les systèmes démocratiques ou de toutes ces institutions humaines (langage, famille, État) qui sont les fruits de l'activité humaine sans être voulues par les hommes. « Une autre idée chrétienne non moins folle s'est encore transmise dans la chair de la modernité : *l'idée de l'égalité des âmes devant Dieu*. On y trouve le prototype de toutes les théories de *l'égalité des droits* ; c'est en religion que l'on a appris à l'humanité à ânonner le dogme de l'égalité, on lui a ensuite tiré une morale ; et quoi d'étonnant si l'homme finit par le prendre au sérieux, par le mettre en *pratique* ! Je veux dire en politique, en démocratie, en socialisme, en pessimisme de l'indignation. »¹⁰

Richesse toujours promise, toujours à devoir, l'argent représente l'archétype du gage. Il fonctionne à la manière du langage qui produit son effet moins par les biens auxquels il donne accès que par les relations humanisantes qu'il institue. Comme le signe sacramentel dans le domaine religieux, l'argent est à la fois chose sensible et créance. Violence contenue par son ambivalence même ; promesse dont la réalisation dépend du bon vouloir d'autrui et de circonstances que l'on ne maîtrise jamais parfaitement. Extériorisation de soi-même au risque de l'objectivation des rapports humains, l'argent partage avec les signes religieux l'ambiguïté de toutes les institutions humaines. Car l'objectivité du signe religieux – on le voit, il résiste au regard et au toucher – tout comme l'objectivité du signe monétaire, entraîne l'amateur dans l'illusion d'une œuvre entièrement circonscrite, donnée, déjà là, qui n'attendrait que d'être découverte, comme ces monuments publics à la gloire des héros nationaux que l'on inaugure en les dévoilant. Cette fausse objectivité pourrait facilement faire oublier que le crédit qui nourrit l'argent et le credo qui donne sens à la religion s'inscrivent nécessairement dans un rapport au sujet qui, librement, risque sa liberté dans un jugement. L'argent n'est pas un substitut de la religion ; mais il partage avec elle l'expérience des valeurs qui ne sont jamais autre chose que l'envers du sacrifice risqué, consenti pour que se réalisent des relations plus humaines.

ICP

14 rue d'Assas 75006 Paris

¹⁰ *Wille zur Macht*, § 675 de l'édition allemande, fragments posthumes XVI, 15 (30). Cité par Yves Ledure, « Nietzsche et l'égalité des droits, de l'usage juridique d'un concept religieux chrétien », in *Archives de philosophie*, 56, 1993, p. 257.

BIBLIOGRAPHIE

- Aglietta, M., Orlean, A., *La violence de la monnaie*, PUF 1982.
- Baudrillard, J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard 1976.
- Borneman, E. *Psychanalyse de l'argent*, PUF 1978.
- Dupuy, J.-P., *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy 1992.
- Oresme, N., 1355, *Traité monétaire*, Cujas 1990.
- Perrot, E., « Entre Dieu et Mammon, l'argent dans les évangiles », in *Communio* t. XXI, 1996,4 n° 126, juillet-août 1996.
- Perrot, E., *La Séduction de l'argent*, DDB 1996.
- Perrot, E., *Le Chrétien et l'argent*, Assas-Édition 1994.
- Rachline, F., *Que l'argent soit*, Calmann-Lévy 1993.
- Reiss-Schimmel, I., *La psychanalyse de l'argent*, Odile Jacob 1993.
- Rospabe, Ph., *La dette de vie aux origines de la monnaie*, La découverte-Mauss, 1997.
- Shell, M., *Money, Language and Thought : Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, Berkeley-Los Angeles, 1982.
- Simmel, G., 1900, *Philosophie de l'argent*, PUF 1987.
- Collectif, *Comment penser l'argent ?* Textes réunis et présentés par Roger-Paul Droit, Le Monde Éditions, 1992.