

Gouvernementalité, savoir politique et historicité

A propos de l'article de N. El Aoufi « Le rôle des croyances dans le développement économique, arguments pour une recherche ». *Critique économique*, n° 24, printemps-été 2009, p. 3-33

Ces réflexions sont parties de la lecture particulièrement stimulante de l'article de Nouredine El Aoufi, « Le rôle des croyances dans le développement économique, arguments pour une recherche ». La seconde partie du titre invitait à un débat. Le contenu de l'article, éblouissant de savoir et d'intuitions novatrices, a su, avec élégance, en poser les questionnements de fond. Cet article enchaîne plusieurs thématiques, et il trouve sa conclusion dans la reconnaissance, par l'auteur, du concept de *gouvernementalité* comme point d'inflexion pertinent pour comprendre les dynamiques du développement économique, aussi bien dans la diachronie que dans la diversité des situations culturelles.

L'article de N. El Aoufi se propose d'entrer, en se situant sur le plan des valeurs, des croyances et des institutions, dans le débat entretenu depuis des décennies sur les raisons du retard économique des sociétés en développement et sur les facteurs de rationalité qui freinent leur capacité à entrer dans l'efficacité de l'économie de marché. Passant en revue avec brio les diverses théories explicatives, il en arrive aux approches les plus récentes, celles des théories évolutionnistes et néo-institutionnalistes qui « s'efforcent de mettre en évidence le rôle de *l'architecture artefactuelle* – croyances, héritage culturel, règles, normes, valeurs, institutions, *common knowledge* – dans l'échec du monde musulman » (et, sous-entendu, des autres sociétés en développement retardataires).

Montrant la relation entre développement et « croyances rationnelles », l'auteur avance l'idée d'une rationalité économique dans l'Islam dont Ibn Khaldûn donne une expression universaliste, en se situant dans une perspective « à la fois institutionnaliste et historiciste ». Chemin faisant, il démontre le caractère réductionniste des thèses qui attribuent à l'éthique musulmane les raisons du retard économique. Se situant dans l'approche khaldunnienne, l'auteur avance l'idée que les retards, les blocages ou les déclins

Grigori Lazarev

(g.lazarev@agora.it)

trouvent une explication universelle (et non pas spécifiquement « musulmane ») dans les changements historiques qui affectent la « *gouvernementalité* », entendant par là la capacité des institutions à gérer la chose publique et le comportement des acteurs lorsqu'elles créent ou subissent des contraintes nouvelles. « La perspective proposée par Ibn Khaldûn est plus essentialiste dans la mesure où elle a trait aux formes d'exercice du pouvoir et aux dispositifs de la domination. » Il termine en se référant au concept foucauldien de « biopouvoir » qui suggère le « gouvernement des corps par le biais et le dispositif du gouvernement des âmes », comprenant par cette métaphore, et en suivant Foucault, le gouvernement des besoins et des comportements des populations gouvernées.

Mon intérêt a été interpellé par le concept de *gouvernementalité*. Poursuivant les observations de l'auteur sur Ibn Khaldûn, je me suis demandé dans quelle mesure sa perception se reflétait dans les savoirs politiques et dans quelle mesure son application rendait compte de certaines périodes du développement économique. En quelque sorte, quel pouvait être le reflet du concept dans l'histoire, ou encore, quelle était son historicité ? Mes réflexions n'ont souhaité que poursuivre les arguments de l'auteur pour une recherche sur cette approche renouvelée de la théorie économique.

Ma première réflexion s'est tournée vers Al-Farabi. Cet auteur du X^e siècle (870-950) a écrit de nombreux ouvrages qui ont durablement marqué la pensée philosophique du monde musulman et, indirectement, du Moyen-Age chrétien, au point qu'Ibn Rushd et Maïmonide l'appelaient le « second maître », après Aristote. La lecture d'Al-Farabi a été longtemps fragmentaire car ses textes, qui témoignent d'un développement progressif de sa pensée, n'ont été connus que par étapes. On doit à Muhsin Mahdi, un chercheur qui a passé trente ans de sa vie à étudier les textes de ce penseur, d'en avoir fait une synthèse qui permet de mieux comprendre le sens composite de sa pensée et tout particulièrement la signification de la lecture croisée de ses ouvrages les plus importants et longtemps mal compris : *l'Énumération des sciences, le Livre de la religion, le Régime politique et la Cité vertueuse* (1).

La pensée d'Al-Farabi est la première, dans le monde musulman, à relever le défi d'une interprétation intelligible de l'ordre fondé sur la prophétie, la révélation et la loi divine en y associant la rationalité des deux sources premières de l'enquête philosophique, Platon et Aristote. Al-Farabi « a fait revivre la philosophie politique platonicienne et l'a élevée au statut de discipline permettant d'étudier l'instauration des religions révélées et les sociétés fondées sur celles-ci (2) ». Cette pensée pose la problématique des rapports entre foi et raison, ce qui l'opposera à El-Rhazi – de la même façon qu'elle opposera Thomas d'Aquin à Saint Augustin lorsque, trois siècles plus tard, le premier reprendra le même questionnement à partir d'Aristote et d'Ibn Rushd.

(1) Muhsin Mahdi (2000), *la Fondation de la philosophie politique en Islam, la cité vertueuse*, éd. Albin Michel, Paris, (édition originale en anglais, 2000).

(2) Muhsin Madhi, p. 12.

La réflexion d'Al-Farabi est fondamentale pour comprendre Ibn Khaldûn dans la mesure où, avec un long temps d'avance, elle rencontre pleinement ses intuitions sur la raison, le savoir et le rôle du politique. J'ai choisi deux paragraphes de commentaires d'Al-Farabi, selon Muhsin Mahdi, pour montrer les chemins de cette rencontre :

« A la différence des autres animaux, l'homme ne devient pas parfait grâce aux seuls principes naturels présents en lui ; et à la différence des êtres divins, l'homme n'est pas éternellement parfait, mais il doit réaliser sa perfection au moyen de l'activité rationnelle qui découle de la compréhension, de la délibération et d'un choix effectué parmi les alternatives proposées par la raison. La présence initiale du pouvoir de connaissance rationnelle et du choix qui lui est lié est la perfection première ou naturelle de l'homme, perfection dont il est doté à sa naissance et qu'il n'a pas choisie. Au-delà, la raison et le choix existent chez l'être humain pour qu'il réalise, grâce à eux, son but ou l'ultime perfection possible de sa nature. *Le bonheur est le bien désiré pour lui-même, il n'est jamais désiré pour réaliser autre chose et, au-delà, il n'existe rien de plus grand qu'un être humain puisse réaliser.* » (Al-Farabi, *la Cité vertueuse*, in Muhsin Mahdi, p. 176, *Commentaires de la Cité vertueuse*.)

« La description de l'univers, de l'âme, du corps et de la cité – cette cosmologie, psychologie, physiologie et présentation structurelle de ce que nous appelons le système politique – est partie intégrante d'une science politique pratique et non pas d'une physique ou d'une métaphysique théoriques. Elle est basée sur l'affirmation d'une certaine correspondance ou similarité entre la structure de l'univers comme un tout et l'âme humaine, le corps humain et la cité, entre ce qui est par nature seulement et ce qui est par nature et volonté à la fois. La première impression qui se dégage est que la cité doit être organisée selon un mode analogue à l'univers. Mais l'univers auquel la cité doit correspondre est lui-même connu et décrit par la science politique, par la science de la cité et semble entièrement politique ou politisé : les parties de l'univers gouvernent ou sont gouvernées, le supérieur gouverne l'inférieur et l'inférieur dessert le supérieur. » (Muhsin Mahdi, p. 168, *Commentaires de l'Énumération des sciences*.)

Pour Al-Farabi, la science politique est une science pratique qui est partie de la philosophie. Elle a pour objet d'établir les règles qui permettent l'exercice du *métier royal vertueux*. La nouveauté, par rapport à *L'éthique à Nicomaque*, est qu'elle s'intéresse aux opinions et aux idées que les êtres humains se font de l'univers, de l'âme, du corps et de la cité. La loi fondamentale est apportée par la révélation, mais la jurisprudence est nécessaire pour adapter le jugement aux problèmes de la cité. Le fondateur de la cité – Al-Farabi y voit les fondateurs des religions révélées – possède les qualités du roi vertueux. La cité vertueuse d'Al-Farabi est aussi, ce qui la différencie des régimes sans révélation, celle de la communauté des croyants. Les successeurs du fondateur sont des hommes qui n'ont pas nécessairement les qualités du roi vertueux. Le régime démocratique n'est pas la cité vertueuse mais en son absence, c'est ce régime qui permet le mieux le développement d'une relative liberté philosophique. C'est là que Al-Farabi

(3) La place d'Al-Farabi dans la pensée philosophique arabe est remarquablement située par l'exposé que fait Marwan Rashed des *Débuts de la philosophie moderne (VII-IX^e siècles*, publié dans l'ouvrage collectif, *les Grecs, les Arabes et nous, Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

(4) Robert Boyer, « Les institutions marchandes au Moyen-Age. Historiens et économistes face à l'émergence de l'économie de marché », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 64^e année, n° 3, mai-juin 2009. R. Boyer a été associé à la revue *Critique économique*, voir n° 23, entretien avec N. El Aoufi.

(5) Avner Greif (2006), *Institutions and the Path to Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*, Cambridge, Cambridge University Press.

(6) A. Greif définit l'institution comme étant « un ensemble de facteurs sociaux qui, conjointement, engendrent une régularité de comportements. Chaque composante de ce système est sociale au sens où elle résulte de l'action humaine, qu'elle ne repose pas sur des facteurs physiques et qu'elle est exogène pour chaque individu dont elle influence les comportements ».

introduit la dimension de l'Histoire. Il montre, comme le fait Ibn Khaldûn avec d'autres arguments, que les régimes politiques non vertueux et corrompus conduisent au déclin de la cité. Sa réflexion philosophique l'amène, comme Ibn Khaldûn – mais aussi comme Aristote – à une vision cyclique de l'Histoire (3).

La référence que nous avons souhaité faire à Al-Farabi nous semble entrer pleinement dans l'argumentaire de N. El Aoufi. Elle pourrait en effet apporter au débat le témoignage d'une longue continuité de la pensée en Islam sur la *gouvernementalité*, la science politique d'Al-Farabi n'étant pas autre chose qu'une description intuitive du rôle des croyances et des institutions dans le gouvernement des hommes.

Une autre réflexion nous a été suggérée par la lecture que N. El Aoufi a faite de la thèse de A. Greif, cette lecture ayant croisé celle que j'ai faite d'un article de R. Boyer sur « Les institutions marchandes au Moyen-Age, historiens et économistes face à l'émergence de l'économie de marché (4) ». N. El Aoufi montre que l'approche de Greif apporte une nouveauté certaine dans l'analyse, en prenant en compte les valeurs, les croyances et les pratiques sociales. Mais il montre aussi que cette approche débouche sur une conclusion réductionniste, ramenant finalement le débat à l'opposition entre deux modes de rationalité.

R. Boyer a repris ce débat dans une longue analyse des travaux de A. Greif (5). Il rappelle, tout d'abord, que cet auteur s'est proposé de rapprocher les évolutions historiques de la théorie économique et qu'il entend, à cet effet, intégrer à son approche les apports des sciences cognitives et de la sociologie. A. Greif attribue ainsi aux motivations des acteurs et à leurs représentations (normes, croyances, valeurs) une place déterminante dans l'émergence des institutions qui encadrent l'émergence de l'économie de marché. Pour rendre compte de la mise en place des organisations et des institutions de l'économie marchande, A. Greif fait appel à la théorie des jeux. La modélisation qu'il propose se fonde sur quatre études de cas (les commerçants maghribi, les guildes de marchands de l'Europe du Nord, le système génois et les cours de justice locales en Angleterre). Ses analyses montrent que des *régularité de comportements, associées à un système de croyance et de valeurs*, débouche sur la création d'une référence institutionnelle (6). Son analyse retrouve, notons-le au passage, celle que fait Foucault des pratiques créatrices de la *gouvernementalité*.

R. Boyer reconnaît un apport certain de A. Greif dans sa tentative d'introduire la théorie des jeux pour renouveler une analyse économique qui doute de la pertinence de la théorie de l'équilibre général. Ceci étant, il démontre que les simplifications auxquelles l'auteur est conduit pour élaborer ses modèles le conduisent, malgré lui, à introduire des postulats sur les comportements rationnels qu'il prédétermine en grande partie. Cette application de la théorie des jeux rend plus ou moins compte de situations à un moment donné. Mais elle ne parvient pas à saisir les dynamiques des

évolutions historiques. Sans nier l'importance théorique de cette approche, C. Boyer en montre l'extrême difficulté, et il remet l'interprétation historique au cœur du débat. Pour pouvoir un jour modéliser les jeux d'acteurs dans la durée historique, le chemin est encore long. Il passe très certainement, et ce serait là la nouveauté qui nous ramène à l'article de N. El Aoufi, par une connaissance bien meilleure de la causalité des émergences économiques, des processus de changement et du rôle des comportements, des croyances et des institutions dans ces processus.

La référence à M. Foucault m'a également interpellé, et je me suis demandé, après N. El Aoufi, comment le concept de *bio pouvoir* pouvait apporter de nouvelles pistes de recherche. M. Foucault, entre autres questionnements de sa foisonnante pensée, a introduit quelques concepts nouveaux dans la réflexion sur l'économie politique. On lui doit le concept de gouvernementalité, celui de *biopouvoir* et de *biopolitique*, des concepts clés que N. El Aoufi reprend dans son analyse. L'approche de M. Foucault est sous-tendue par la conviction d'une relation essentielle, que N. El Aoufi retrouve dans Ibn Khaldun, entre pouvoir et savoir – et que l'on retrouve aussi dans la définition du roi vertueux d'Al-Farabi :

« Il n'y a pas de relations de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir... Ces rapports de "pouvoir-savoir" ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets, sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir. » (M. Foucault, *Il faut défendre la société*, 1975.)

Le concept de gouvernementalité se réfère au gouvernement, non pas en tant qu'institution, mais en tant qu'activité « qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et des instruments étatiques (7) ». M. Foucault développe ce concept en s'attachant à des périodes de l'histoire qui ont connu une mutation de la gouvernementalité, en réponse à des besoins ou des émergences sociales qui ont appelé une évolution des pratiques de gouvernement. Ses démonstrations ne valent que pour chaque époque considérée, chacune se référant au vécu des valeurs de ce moment. L'un des premiers terrains de l'investigation historique de M. Foucault se situe à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles en Europe, Son interrogation questionne le passage d'une gouvernementalité régie par la « raison d'Etat » (maximisation de la richesse de l'Etat, capacité de défense et de police, relations protectionnistes et mercantilistes avec les autres nations, population nombreuse) à une gouvernementalité construite autour du libéralisme. Ce dernier concept, pour M. Foucault, n'est « ni une théorie, ni une idéologie mais une pratique, une manière de faire qui se régule de façon continue... Le libéralisme est traversé par un principe : on gouverne toujours trop (8) ». Son analyse le conduit à mettre en évidence les pratiques qui se façonnent pour rendre effectifs des compromis qui peuvent, ou non,

(7) Michel Foucault (2004), *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard.

(8) Michel Foucault, *op.cit.*

(9) Le déficit de protection sociale qui en a résulté est illustré par l'extension de la pauvreté aux Etats-Unis et par l'absence de couverture sociale. Le combat mené par Barack Obama pour faire passer une loi sur la couverture de santé a montré la force de l'enracinement, dans les valeurs américaines, d'un rejet de l'Etat au bénéfice des règles du marché. Le compromis final a dû associer la protection sanitaire à une insertion dans les mécanismes des assurances privées et non pas, comme en Europe, à une institution de l'Etat.

(10) Ces notions de biopolitique avancées par M. Foucault ont suscité de multiples débats, certaines thèses défendant la nécessité d'une destruction de l'Etat, par exemple Antonio Negri et Michael Hardt, d'autres se situant davantage dans la ligne foucauldienne. On en trouve une discussion dans les articles parus dans la revue *Labyrinthe*, n° 22, 2005, qui consacre un numéro spécial à la biopolitique d'après Michel Foucault.

(11) Un cas extrême d'opposition entre la raison d'Etat et les besoins d'une biopolitique nous est donné par la Corée du Nord qui, privilégiant son armée, son armement et le niveau de vie de la classe dirigeante, a accepté que des famines provoquent la mort d'un nombre considérable de ses citoyens.

(12) L'Europe chrétienne n'eut pas de tels

être consolidés par la loi. Poursuivant la même analyse à l'époque contemporaine, M. Foucault oppose l'approche de l'économie sociale de marché de l'Allemagne d'après-guerre (soutenue, notamment, par des accords sociaux avec les syndicats et par une protection sociale) au néolibéralisme de l'Ecole de Chicago qui, en réaction à un interventionnisme de l'Etat en continuité avec le New Deal et l'effort de guerre, privilégie la rationalité du marché, y faisant entrer des champs non économiques comme, en particulier, ceux de la santé ou de la famille (9).

Le glissement vers les notions de biopolitique et de biopouvoir prennent en considération les devoirs de la gouvernementalité vis-à-vis de besoins sans expression économique des gouvernés comme la santé, l'alimentation, la sécurité. Cette préoccupation devient de plus en plus importante avec la montée du libéralisme. M. Foucault l'analyse en montrant les réponses insuffisantes apportées au problème de l'approvisionnement en grain et à la prévention des famines par le contrôle du prix du grain, défendu par les mercantilistes, les réponses interventionnistes et étatiques des physiocrates, les réponses par l'ouverture sur le marché des économistes anglais et français. Cette problématique entre dans le champ de la biopolitique (10). Replacé dans l'histoire, le concept de biopolitique est d'un intérêt majeur. L'étude des systèmes de gouvernance peut en effet mettre en évidence les pratiques de gouvernementalité selon qu'elles mettent ou non les besoins "de vie" des gouvernés avant (ou dans) la raison d'Etat (11). Le cas de Rome montre, par exemple, que la prise en compte des besoins des citoyens de l'*Urbs* doit être assurée par l'Etat pour des raisons de stabilité du pouvoir. L'Etat assure avec l'*anone*, la distribution des grains, et, pour ce faire, il assume non seulement le coût d'une administration mais il exerce aussi un monopole ou un contrôle du commerce des grains, de leur entreposage, de la panification. Le biopouvoir se confond avec la raison d'Etat.

Mais il est d'autres exemples qui incitent à une autre réflexion. En terre d'Islam, on ne peut manquer de trouver une manifestation essentielle du biopouvoir dans le système de croyance. L'aumône légale est une obligation fondamentale de la religion, elle est imposée comme un mécanisme de redistribution au sein de la communauté étatique de l'Umma. Ce principe de biopouvoir marquera durablement les systèmes de gouvernance. Vivifiée dans l'institution des *habbous*, elle illustrera, en particulier pendant toute la période médiévale, une pratique de biopolitique tournée vers le partage avec les plus pauvres, avec les malades (12). Mohamed Naciri, dans un article récent, rappelle que Moulay Ismail eut une telle intuition de biopolitique en construisant, à Meknès, de vastes entrepôts dans lesquels il stockait une partie des grains d'une bonne année pour assurer les soudures lors des famines. Cette notion de biopouvoir est, on le voit, très riche. Elle nous invite à de nouveaux regards critiques sur les pratiques de la gouvernementalité dans l'histoire.

Les références de N. El Aoufi à Ibn Khaldûn m'ont conduit à me poser une question, que je me pose depuis longtemps, sur l'historicité des thèses khaldunniennes. Se référant à la *Muqadima*, il s'attache à montrer les invariants qui donnent une universalité aux interprétations proposées par Ibn Khaldûn pour comprendre le rôle majeur de l'Etat dans les trajectoires conduisant à l'*umran*, à la civilisation. Ce propos est entièrement justifié par l'approche théorique de N. El Aoufi. Non seulement, il lui permet de montrer la richesse du corpus des réflexions politiques nées en terre d'Islam, mais il lui permet aussi de rejeter, j'espère définitivement, le couple causal de l'incapacité économique et de l'éthique islamique, ou encore celui des rapports personnels favorables à la compétition dans les marchés *versus* les rapports communautaires inhibiteurs des sociétés musulmanes. Sa lecture remet les institutions et les croyances au centre du débat sur le développement économique ou sur ses blocages et son déclin. En somme, avec le renfort d'Ibn Khaldûn, N. El Aoufi replace l'histoire sociale au cœur de la réflexion sur le développement économique.

Il n'en reste pas moins que des questions se posent sur l'adéquation du modèle décrit dans la *Muqadima* et les faits sociaux qu'Ibn Khaldûn développe dans son analyse de l'histoire des peuples du Maghreb, dans cette *Histoire des Berbères* qui, après la nouvelle traduction de A. Cheddadi, redeviendra le corps principal du *Livre des exemples*. Schématiquement, le modèle d'Ibn Khaldûn se fonde sur cette force de cohésion sociale qu'il désigne comme l'*assabiya*. Celle-ci permet à une tribu, conduite par un leadership fort, de fédérer des peuples ou tribus nomades, de parvenir au pouvoir étatique puis de connaître un déclin, au fur et à mesure de l'influence destructrice de la richesse et de la dégradation de l'esprit de corps et de la morale. La lecture de l'Histoire, telle qu'elle nous est restituée, par Ibn Khaldûn nous montre cependant que, paradoxalement, la seule épopée tribale correspondant parfaitement à son modèle est celle dont il partage une certaine contemporanéité, celle des Mérinides. Toutes les autres, hormis l'exception de quelques petites principautés, principalement zénètes, montrent qu'un autre facteur fut déterminant dans l'ascension vers l'Etat, celui du leadership religieux autour duquel les tribus se sont fédérées. De plus, hors du Maghreb, le monde musulman ne connaît, à l'époque d'Ibn Khaldûn, aucune situation étatique dont les fondements aient une origine tribale. La règle y est celle du prince, doté ou non d'une légitimité de sang, mais désigné par les prétoriens. Ce constat n'enlève rien aux réflexions sur le rôle de l'Etat, auquel N. El Aoufi attribue, justement, une valeur théorique cardinale. Mais elle invite à des lectures alternatives de l'Histoire et à un certain tamisage du corpus du *Livre des exemples*.

Une rapide énumération peut illustrer ce propos. Les principautés kharédjites du VIII^e siècle furent sans nul doute constituées par des agrégations tribales, mais autour de leaders portés par la mobilisation religieuse. Les Rostémides de Tahert, soutenus principalement par les tribus

mécanismes de solidarité à partir de l'impôt religieux. La dîme servait surtout à l'entretien du clergé. Le soutien social, et notamment les hôpitaux, entrain dans les fonctions d'organisations charitables qui dépendaient des dons.

(13) A partir du XVI^e siècle, cette histoire change de sens dans les autres pays du Maghreb, du fait de l'expansion du pouvoir ottoman – ce qui n'exclura pas de multiples surgissements tribaux autour de leaders religieux, comme par exemple celui de la *Senussiya*, en Cyrénaïque.

(14) Mahmud Hussein (2005 et 2007), *Al Sîra, le Prophète de l'Islam raconté par ses compagnons*, 2 volumes, coll. « Pluriel », Hachette, Paris.

Hawwara, en sont l'exemple de pointe. La mobilisation fatimide s'est certes faite autour de la geste des Ketama, mais à partir du leadership religieux d'un *da'i* agissant au nom du prétendant chiite. Les tribus arabes d'Espagne ne trouvèrent une unité étatique qu'autour du dernier survivant des Omeiyades, qui tirait son prestige de l'héritage califien. La geste almoravide, qui fédéra les nomades Sanhaja du Sahara atlantique, fut conduite par Ibn Yacine, un réformateur religieux. Celle des Almohades rassembla les tribus de l'Atlas autour d'un autre réformateur, Ibn Tumert. L'histoire se poursuivit au Maroc (13) après les temps d'Ibn Khaldun. Les armées saâdiennes furent constituées par une mouvance de tribus arabo-berbères du Souss, conduites par un leader qui deviendra le premier souverain chérifien. Les prétendants qui s'opposèrent aux Saâdiens furent tous des leaders religieux. Le pouvoir alaouite s'est également fondé sur la précellence religieuse de son fondateur. Son opposition, sur la route du pouvoir, fut celle des tribus du Moyen-Atlas, conduites par la zawya de Dila. La grande contestation tribale au pouvoir alaouite au XIX^e siècle sera celle des tribus de l'Atlas guidées par la zawya d'Amhawch. L'exception est celle des tribus dites zénètes, dont les grandes destinées politiques se sont conformées au modèle de l'*assabiya* fédératrice d'Ibn Khaldûn, qu'il s'agisse des Maghrawa, des Abdelwahides, des Mérinides. L'intercession religieuse ne semble pas avoir joué un rôle déterminant comme dans les autres situations. Ce qui n'a pas empêché les souverains mérinides de prendre le titre de Commandeur des croyants. Il serait intéressant de comprendre les raisons de ces exceptions.

La lecture d'Ibn Khaldûn nous invite ainsi à approfondir notre réflexion sur les mécanismes sociaux et politiques de l'émergence de l'Etat. Elle invite à une appréciation renouvelée du rapport entre le fait tribal et la croyance, portée par des leaders religieux, dans le fait politique. L'Islam lui-même est à cette image. Les récits d'Al Sîra (14) ne nous montrent-ils pas une progressive coagulation des tribus du Hedjaz autour du message de Muhammad ainsi qu'une édification de la première communauté – pré-étatique puis étatique – à partir d'une fédération tribale ?

D'autres questions peuvent être soulevées sur les rapports que les sociétés musulmanes ont entretenus avec le développement économique. Je souhaiterais faire deux notations, l'une à propos de la stabilité politique, l'autre à propos de l'accumulation des richesses.

Le rapport entre développement économique et stabilité politique est une question qui interpelle, au premier chef, le concept de *gouvernementalité*. La stabilité politique est, en grande partie, liée à la transmission du pouvoir. Le droit de l'Islam n'a jamais fixé de règles de succession. Il postulait que le califat devait revenir à des hommes de bien dont la légitimité était reconnue par la *bay'a*. Les deux premiers califes furent choisis selon cette règle. Avec les deux suivants fut introduite la notion d'un califat associé au lignage du Prophète, Uthman, parent par la branche des Ummaya, et

Ali, de la famille proche du Prophète. Se prévalant de l'héritage de Uthman, les Ummaya, pourtant longtemps adversaires de Muhammad, surent capter le pouvoir califien au bénéfice des Qoraichites. Les Abbassides firent revenir le pouvoir dans la parentèle proche du Prophète. La légitimité de fait revenait à un membre de la lignée, mais sans que les règles aient fixé un ordre de succession.

L'histoire politique des dynasties montre que la transmission du pouvoir s'accompagnait d'une lutte féroce entre les prétendants, ce que l'histoire du Maroc illustre abondamment. Les grands souverains durent, presque tous, se battre contre des frères, des oncles ou même des fils. A partir des Abbassides, ce furent surtout les prétoriens qui nommaient le calife ou faisaient émerger un prétendant. La légitimité du souverain se fondait sur un double principe, celui de l'appartenance à la lignée et celui de la *bay'a* qui maintenait la fiction d'une reconnaissance par les notables. L'histoire des Alaouites donne des exemples répétés de factions en faveur de prétendants élus par les choix des *guich* arabes

P. Veine, se demandant *Qu'est-ce qu'un empereur romain ?* (15), montre que la transmission du pouvoir impérial à Rome connut les mêmes soubresauts politiques dans une majorité de successions. Le rôle des prétoriens y fut semblable à celui des armées mercenaires des Abbassides, à celui des Janissaires de l'empire ottoman, à celui des *guich* sous les Alaouites. La fiction politique, à Rome, était celle d'une légitimité sénatoriale, ou de lignage de l'empereur et celle d'une intronisation par le Sénat, une légitimité équivalente à celle de la *bay'a*. La succession commençait, dans un nombre de cas considérable, par le meurtre de l'empereur (en quatre siècles, les deux tiers des empereurs sont morts de mort violente). P. Veyne démontre cependant que cette fiction ne posait pas de ruptures significatives dans la société dont la stabilité était assurée, non pas par la personne de l'empereur mais par le respect d'une *fonction*, garante de l'ordre. Les conflits de succession n'entraînaient généralement pas de guerre civile. Cette problématique n'intéressait que les détenteurs d'un pouvoir, et, en premier lieu, les chefs de l'armée. Cet auteur oppose ce mode de transmission du pouvoir à celui qui fut très tôt instauré en Europe, celui de la transmission héréditaire selon un ordre de succession bien défini, au sein d'une famille considérée comme propriétaire du trône – alors que dans l'Islam, il est propriété de l'Umma. Ce qui n'évita pas quelques guerres de succession, comme entre la France et l'Espagne au XVII^e siècle.

Creusant le concept de *gouvernementalité*, ne serait-il pas fécond de s'interroger sur les effets que le mode de transmission du pouvoir dans les pays d'Islam eut sur la stabilité politique et sur le développement économique ? Quel pouvait être le coût économique des conflits de succession ? Leur impact social était-il socialement limité dans la mesure où ils n'étaient généralement pas associés à des guerres civiles ? Les guerres entre les prétendants ne favorisaient-elles pas les autonomies périphériques,

(15) Paul Veyne (2005), *L'Empire gréco-latin*, le Seuil, Paris. L'analogie entre le césarisme et le califat a été suggérée par G. Dagron (1996), *Empereurs et prêtres, étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris. Cette argumentation se fonde aussi sur une étude de N. Vatin et G. Veinstein (2003), *Le Sérail ébranlé, essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans*, Paris.

ou, dans certains cas, ne leur donnaient-elles pas une légitimité en associant des tribus dissidentes à des conflits autour du pouvoir central ?

Une autre question qui interpelle le concept *gouvernementalité* sur le plan de l'économie concerne l'accumulation des richesses. Dans les premiers temps de l'Islam, la première institution économique fut celle du *diwan al 'ata'*, le registre des pensions, créé en 641. L'intérêt de ce registre est qu'il ignorait les hiérarchies tribales traditionnelles et, au contraire reconnaissait une nouvelle hiérarchie de l'Umma, selon la précellence dans la geste de l'Islam. Hichem Djaït (16) en donne un tableau très documenté. La conquête musulmane de l'Orient byzantin et perse apporta une énorme richesse aux conquérants et modifia rapidement la structure de la richesse. En quelques années, l'impôt légal et le cinquième du butin rapportèrent au trésor public, le *bit el mal*, des ressources considérables. L'enrichissement soudain des chefs de guerre, des gouverneurs, des combattants de la foi relégua à une place modeste les revenus du commerce des villes du Hedjaz. Les pôles de l'économie se fixèrent en Syrie, en Irak et en Egypte. A l'image des villes-centres – Damas, Al-Hira, Bagdad – les chefs-lieux des provinces devinrent des foyers de demande pour des articles de luxe, le clientélisme participant aussi, bien que plus indirectement, à cette demande. La possession de fiefs terriens, inconnue dans l'Arabie ancienne, fut à l'origine d'une nouvelle source de richesses et d'une stratification durable de la société musulmane.

Rome connut une dynamique économique semblable quand ses conquêtes lui apportèrent les richesses du butin, celles des terres accaparées, celles de l'impôt. La société de l'*Urbs*, mais aussi celles des capitales périphériques, virent se développer une économie statique fondée, non pas sur la création de richesses mais sur la distribution clientéliste d'une partie des ressources de l'Etat ainsi que sur celle d'une consommation somptuaire ou de prestige. La distribution gratuite des grains par l'institution de l'*anone*, les coûteux jeux du cirque, les constructions monumentales à la gloire de leurs promoteurs caractérisèrent une économie fondée sur la prédation. Les historiens avancent l'idée que cette économie, pilotée par l'Etat, fut une des raisons du faible développement économique du centre de l'empire, les richesses provenant des périphéries, notamment celles qui produisaient les céréales, l'Egypte et le Maghreb oriental. Un parallèle intéressant peut être fait avec l'Espagne, après sa conquête du Nouveau Monde. L'afflux de l'or et de l'argent furent cause d'un blocage certain du développement économique de ce pays, en même temps qu'une cause d'inflation. Ce furent les périphéries, Gênes, Venise, les villes flamandes qui surent valoriser l'afflux des ressources monétaires.

Le monde musulman connut une évolution semblable, avec la place centrale de l'Etat, ou de ses représentations périphériques, dans la répartition des richesses. Le miracle économique fut probablement dû aux effets sur

(16) Hichem Djaït (1989), *la Grande discorde, religion et politique dans l'Islam des origines*, Editions CERES Tunis, Gallimard. En premier lieu, venaient les *muhaajirun* et les *ansar* qui avaient participé à la bataille de Badr, puis les émigrés en Ethiopie et ceux qui avaient participé à la bataille d'Uhud, puis les émigrés à Médine avant la conquête de la Mecque, enfin les convertis avant la conquête de la Mecque.

l'offre de la demande impulsée par l'Etat. Cette demande eut très certainement un impact sur le développement de la production de biens mais aussi et, peut-être surtout, sur le commerce. L'émergence du commerce dans une économie orientée, au départ, par des demandes centralisées fut vraisemblablement le fait majeur de l'économie du monde musulman jusqu'au tournant des XIV^e-XV^e siècles.

On est en effet frappé de constater que le commerce connut une remarquable stabilité, en dépit des multiples crises qui affectèrent le pouvoir central. A la différence de l'Europe, fragmentée en une pluralité d'espaces économiques, le monde musulman fit l'expérience d'une remarquable unité à une échelle qui n'avait pas existé depuis l'apogée de l'Empire romain. De l'Espagne à la Perse, de la Mer noire au sud du Sahara, on se référait à une même croyance, on partageait une même langue de communication (en Europe, le latin n'était accessible qu'aux clercs), on respectait les mêmes fondamentaux juridiques énoncés par la *sharia*. Les géographes arabes, qui forment une chaîne ininterrompue de transmetteurs de la connaissance du monde musulman du IX^e au XIV^e siècles, n'étaient pas des scientifiques mais des auxiliaires des marchands. Les descriptions qu'ils donnent des *iqlim* du monde islamique négligent la diversité des systèmes politiques (17). Dans les ouvrages de Al-Bekri ou d'Al-Idrissi, l'Egypte fatimide n'a pas un statut différent des terres abbassides ou omeyades d'Espagne, pas plus que de celles des principautés berbères du Maghreb. Le monde musulman est un. Les marchands, à leur tour, furent les vecteurs de l'innovation, impulsant la diffusion des produits et des innovations technologiques. Le commerce à longue distance projeta les marchands musulmans aux marches lointaines du monde islamique, vers l'Asie, vers l'Afrique subsaharienne, vers les côtes de l'Afrique orientale, vers Barcelone, Constantinople et Gênes, contribuant notamment à l'expansion de l'Islam en Afrique, en Indonésie et en Malaisie.

L'essor et la longue stabilité du commerce démontrent que « l'éthique islamique », loin d'avoir été un frein, a accompagné une dynamique économique dans la longue durée, et, semble-t-il, avec beaucoup plus d'efficacité que dans les pays européens. L'interrogation demeure celle sur laquelle s'interroge l'article de N. El Aoufi : quelles furent les raisons du renversement de cette dynamique ? De nouvelles pistes doivent sans nul doute être explorées. En premier lieu, on devrait bien comprendre les raisons du dynamisme commercial du monde musulman pendant plusieurs siècles et, en particulier, saisir les rapports qui se sont institués entre les pouvoirs centraux et les réseaux économiques. Quel était en fait le degré de liberté des marchands par rapport aux pratiques politiques des Etats ? Le caractère "communautaire" de leurs relations personnelles, qui a été avancé en regard des relations "impersonnelles" des marchands européens, ne semble pas avoir été un facteur de blocage, au contraire. On peut, en revanche s'interroger sur la liberté dont jouissaient les marchands, de part et d'autre. En Europe, le commerce s'est développé dans des villes marchandes qui échappaient

(17) L'une des grandes raisons avancées par de nombreux historiens, pour expliquer le "manque de rationalité économique de l'Islam" trouve sa place dans la "rigidification du *fiqh*", de la gestion juridique des affaires de la cité au travers de l'interprétation littérale de la loi islamique. On notera, à cet égard, que ce tournant philosophique se fit au X^e siècle, lorsque Al Muttawakil redonna la priorité aux juristes, mettant fin aux débats sur "*l'ijtihad*", qui avaient agité la pensée philosophique depuis Al-Farabi. Bien qu'imposant des interprétations restrictives, cette pratique de la gouvernabilité ne fut pas un obstacle réel à l'essor du commerce des pays musulmans au cours des siècles qui suivirent. On remarque également, que les réflexions sur les rapports entre foi et raison ne s'interrompirent pas pour autant, comme le montre la chaîne de pensée d'Al-Farabi à Ibn Sina, Ibn Rushd, Maimonide, Ibn Khaldûn et à beaucoup d'autres moins souvent cités.

(18) L'institution des *habbous* illustre, pendant la période médiévale, une des formes de l'autonomie des villes (et donc des marchands et des corporations qui en animaient l'activité). Elle met en évidence la capacité des villes à assurer, en dehors de l'Etat, les services publics, hôpitaux, entretien des mosquées, des fontaines, secours aux pauvres. Dans un article ancien (« Aspects du capitalisme agraire avant le Protectorat », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1965), je m'interrogeais sur les obstacles qui s'opposaient à une accumulation durable des terres et des richesses au sein de la classe *makhzénienne*. Je rappelais le caractère *viager* des fortunes associées au pouvoir politique. J'y opposais les permanences des fortunes commerciales qui, bien que souvent mises en question par les conflits politiques, se maintinrent dans l'histoire et s'affirmèrent durablement au XIX^e siècle.

(19) On peut, sur ce sujet revenir à Foucault. Celui-ci définit le "libéralisme" comme une pratique de la gouvernamentalité qui voit la "raison d'Etat" s'accommoder, en Europe, à partir du XVIII^e siècle, d'une régulation pour "moins d'Etat" et pour une plus

à l'organisation contraignante de la féodalité. Dans les pays musulmans, il semble que ces contraintes aient été bien moins fortes. Le mode de gouvernance des Etats semble avoir respecté une certaine autonomie du système commercial, dont il avait besoin. L'Etat avait sa logique interne, celle du maintien au pouvoir, celle de l'entretien d'une armée et celle de la collecte de l'impôt. Cette logique semble s'être accommodée d'une relative indépendance du système commercial (18). N'y a-t-il pas là une fructueuse piste de recherche (19)?

La question de l'inversion de la tendance trouve très probablement des explications dans les faits historiques qui ont, comme le suggère N. El Aoufi, altéré les pratiques de la gouvernamentalité. Les faits historiques sont multiples, et il serait fécond de les hiérarchiser pour en reconnaître le rôle dans ce changement de pratiques. La conquête mongole de Bagdad et le déplacement du centre de l'Islam vers l'empire ottoman eurent certainement des effets majeurs. En Méditerranée, le commerce fut durablement affecté par la piraterie et par l'économie de la rançon liée aux prises d'esclaves par les "barbaresques". L'ouverture de l'Europe sur l'Atlantique, la conquête du Nouveau monde et le commerce atlantique avec l'Afrique eurent les impacts bien connus. Quels en furent les effets dans les pratiques de la gouvernamentalité des pays musulmans ? La prédominance du modèle ottoman, y compris au Maroc avec les Saâdiens qui adoptèrent ce modèle, doit être analysée en termes de rapports du pouvoir avec les réseaux commerciaux mais aussi en termes d'éthique de la classe dirigeante. On constate au Maroc, par exemple, une intervention croissante de l'Etat dans certaines fonctions économiques. Les sucreries saâdiennes étaient des entreprises d'Etat, en grande partie associées à la main-d'œuvre servile. Des monopoles étatiques furent créés pour gérer le commerce des peaux, des grains et d'autres produits, les ressources de la douane devinrent une composante importante des revenus de l'Etat. L'Etat entreprit également de s'approprier, par étapes, les revenus des *habbous*. La conquête de Tombouctou par Mansur ed-Dahbi est emblématique d'un nouveau rapport avec les réseaux commerciaux transsahariens. Dans une déclaration rapportée par le *Nozhet al Hadi*, ce souverain explique les raisons de son entreprise par l'intérêt pour l'Etat de s'approprier les sources de l'or et des produits de l'Afrique. Autant de constats qui interpellent la recherche sur la pratique économique de la gouvernamentalité.

Un autre retour à l'Histoire et surtout une compréhension de la vision et des pratiques des acteurs à chaque période de l'Histoire – et selon la perception et les valeurs qu'en ont alors ces acteurs – semblent conforter les suggestions de N. El Aoufi pour une approche contextuelle de la gouvernamentalité. Un commentaire de P. Veyne sur Foucault nous suggère la remarque avec laquelle nous concluons cette note de commentaires. « La connaissance historique, son rôle, si elle veut pousser jusqu'à son terme

ses analyses d'une époque donnée, doit parvenir, au-delà de la société ou de la mentalité, aux vérités générales dans lesquelles les esprits de cette époque étaient, à leur insu, enfermés comme les poissons dans un bocal (20). »

grande autonomie des acteurs qui assurent mieux certaines fonctions. Ce libéralisme s'oppose au colbertisme qui fut l'expression majeure de l'économie pilotée par l'Etat. Foucault en montre le surgissement en Angleterre avec la participation des gouvernés aux processus parlementaires. Il n'y avait pas de parlementarisme dans les pays musulmans (il n'y en avait nulle part à cette époque – sauf dans quelques villes marchandes de l'Europe), mais on peut s'interroger sur les rapports d'acceptabilité réciproque qui semblent s'être instaurés, pendant les temps médiévaux de l'Islam, entre les pouvoirs centraux et les sphères marchandes.

(20) Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, 2008.