



Association Marocaine
de Sciences Economiques

www.amse.ma

Document de travail

AMSE WP N° 2009-01

**LE ROLE DES CROYANCES
DANS LE PROCESSUS DU DEVELOPPEMENT
ECONOMIQUE**
Arguments pour une recherche

Noureddine EL AOUFI
UNIVERSITE MOHAMMED V, RABAT
Contact : elaoufi@menara.ma

INTRODUCTION

Les limites de l'efficacité économique dans les pays en voie de développement en général et dans le « mode musulman » en particulier, sont attribuées, dans le sens commun, aux défauts de rationalité caractéristiques à la fois des structures productives, des institutions et des comportements des agents.

Analysant les liens historiques existant entre processus de développement et nature des institutions, la littérature économique, notamment évolutionniste et néo-institutionnaliste (Greif, 1989, 1993, 1994; Kuran, 1986, 1997, 2003; North, 2005), s'efforce 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 », « les rigidités apparues au sein (de ce monde l'ayant) évidemment empêché de poursuivre son expansion au-delà du 12^e siècle, alors que l'Europe occidentale connaissait au contraire une dynamique de changement » (North, 2005, p. 68).

L'hypothèse sous-jacente à ces travaux met en avant trois séries d'arguments :

- La prédominance au sein des pays à tradition musulmane des *liens personnels et informels*, par rapport aux *liens impersonnels et formels* caractéristiques des formes modernes d'échange, n'a pas favorisé, à travers l'histoire, l'émergence d'institutions incitatives et propices au changement (droits de propriété, assurance, système judiciaire, etc.).

- Liée à des modes d'organisation *communautaire*, une telle prédominance se double de la prégnance de « croyances comportementales collectivistes », au moment où « l'orientation individualiste » du monde occidental médiéval a contribué à assurer durablement sa supériorité.

- En performant l'attitude des agents face au changement et en déterminant leurs choix, leurs décisions et leurs anticipations, les croyances « rationnelles » sont la source de l'efficacité adaptative des institutions qui sont la clé de la dynamique économique.

La présente contribution a pour objectif de tenter une introduction à l'analyse du statut ambivalent des catégories de rationalité et de croyances (au sens large) dans la théorie économique. Une telle approche institutionnaliste peut permettre, en référence aux intuitions positives et pragmatiques d'Ibn Khaldûn, de fonder et de justifier l'efficacité des croyances et des affects dans la dynamique économique. On mettra, chemin faisant, en évidence le caractère réductionniste et a-historique des interprétations évolutionnistes, à tonalité culturaliste, voire génétique, de l'écart entre pays avancés et pays en développement.

1. LA RATIONALITE ECONOMIQUE N'EST PLUS CE QU'ELLE ETAIT

1. 1. La rationalité dans ses limites

Deux origines, liées à la politique, de l'économie (Sen, 1993, p. 6) : l'une s'intéresse à l'« éthique », l'autre à ce qu'on pourrait appeler la « mécanique ». La tradition éthique remonte à Aristote (*Ethique à Nicomaque*) : la politique, considérée comme la « première des sciences », doit utiliser « les autres sciences » y compris l'économie.

Cette dernière s'en tient, dans sa version classique, à l'énoncé canonique de la prévalence de l'*intérêt* sur la *bienveillance* dû à Adam Smith (Smith, 1776, p. 105) : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité,

mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage ».

Dans l'axiomatique néo-classique, l'hypothèse que « les vices privés font le bonheur public » (Hirschman, 1980, 1982) sera élevée au rang de principe procédural définissant une conception *conséquentialiste* de l'égoïsme et de l'intérêt individuel. Pourtant, les développements consacrés par le même A. Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759) sont loin d'être équivoques quant à l'importance de l'*engagement*, au-delà même des catégories de *bienveillance* ou de *sympathie*, dans la détermination de l'action individuelle. Empruntée aux stoïciens, la distinction opérée entre l'« amour de soi » et la « prudence » qui est « parmi toutes les vertus, celle qui est la plus utile à l'individu » d'une part, la « bienveillance, la justice, la générosité et l'esprit public (qui) sont les qualités les plus utiles aux autres » d'autre part permet de définir le champ de l'économie politique en relation avec les limites apportées aux intérêts individuels par l'appartenance à la communauté. Les limites de la rationalité économique dans sa version radicale, néo-classique, paraissent plus nettes lorsqu'on observe le comportement de *l'homo oeconomicus* « en société », une fois ce dernier soumis aux préférences des autres, subissant les contraintes liées à la vie collective. Cet *idiot rationnel*, qui est « à vrai dire un *demeuré social* » (Sen, 1993, p. 87-116, souligné par nous), un calculateur sans *affects* (Damasio, 2003), s'évanouit dès lors qu'est pris en compte, non pas un « classement de préférences unique et multifonctionnel » mais un répertoire complexe et hiérarchisé de préférences à la fois éthiques et subjectives : « les premières doivent exprimer ce que l'individu préfère (ou, plutôt, préférerait) en fonction des seules considérations sociales ou impersonnelles, et les secondes doivent exprimer ce qu'il préfère en réalité, que ce soit en fonction de ses intérêts personnels ou de tout autre critère » (Harsanyi, 1955, cité par Sen, 1993, p. 107).

On doit à John Maynard Keynes (*Théorie générale*, chapitre 12, p. 162-163) l'intuition relative à l'*incertitude* en économie, lorsque dans les affaires « les uns (sont) appelés à réussir, les autres à échouer. Mais personne ne (sait), même après coup, si les résultats moyens (sont) avec les sommes engagées dans un rapport supérieur, égal ou inférieur au taux de l'intérêt existant ». Dans ce jeu de *loterie* « les hommes d'affaires jouent un jeu mixte d'adresse et de hasard dont les résultats moyens pour les joueurs ne sont pas connus de ceux qui prennent une main. » (Keynes, 1936). Plus loin, l'auteur de *la Théorie générale* se réfère explicitement à la catégorie de risque, catégorie pour le moins ambivalente, afin d'expliquer que « si la nature humaine n'avait pas le goût du risque, si elle n'éprouvait aucune satisfaction (autre que pécuniaire) à construire une usine ou un chemin de fer, à exploiter une mine ou une ferme, les seuls investissements suscités par un calcul froidement établi ne prendraient sans doute pas une grande extension. »

Dans une posture critique de la rationalité substantielle, les économistes « conventionnalistes » (Favereau, 1989, 2004; Orléan, 2004; Eymard-Duvernay *et al.*, 2006) ont tenté de fonder une démarche, à la fois *interprétative* et *compréhensive* des comportements des agents et de leurs actions individuelles et collectives, mettant en avant le rôle des *conventions* dans les choix, les décisions et les conduites stratégiques des agents (Lewis, 1969; Keynes, 1936).

La distance épistémologique observée par Keynes vis-à-vis de la vulgate de la rationalité absolue apparaît également dans les analyses qu'il consacra au jeu des « prophéties auto-réalisatrices » dans le domaine, notamment, de la finance et que tendent à accréditer les mouvements browniens des cours boursiers, notamment des produits dérivés et exotiques, dont la volatilité semble obéir davantage aux « biais cognitifs », psychologiques et émotionnels (Kahneman et Tversky, 1979) des traders qu'aux calculs stochastiques basés sur la pseudo rationalité des marchés.

Ces dernières observations invitent à présent à aller au-delà des limites soulignées et à proposer une prise en compte des croyances, au sens large du terme, dans la surdétermination des choix économiques, notamment en matière de développement.

Dans la pratique, les conventions

« Dans la pratique, nous sommes tacitement convenus, en règle générale, d'avoir recours à une méthode qui repose à vrai dire sur une pure *convention*. Cette convention consiste essentiellement - encore que, bien entendu, elle ne joue pas toujours sous une forme aussi simple- dans l'hypothèse que l'état actuel des affaires

continuera indéfiniment à moins qu'on ait des raisons définies d'attendre un changement.

Ceci ne signifie pas que nous pensions réellement que l'état des affaires continuera indéfiniment. L'expérience constante nous enseigne qu'une telle hypothèse est des plus improbables. Les résultats effectifs d'un investissement au cours d'une période de plusieurs années concordent très rarement avec la prévision initiale. Nous ne pouvons pas non plus donner à notre attitude un caractère rationnel en disant qu'un homme en état d'ignorance n'a qu'une chance sur deux de se tromper et qu'il subsiste par conséquent une prévision moyenne du point de vue actuarial basée sur des probabilités égales. Car on démontre aisément qu'à vouloir fonder des probabilités arithmétiquement égales sur un état d'ignorance on aboutit à des absurdités. Dans la pratique nous supposons, en vertu d'une véritable convention, que l'évaluation actuelle du marché, de quelque façon qu'elle ait été formée, est la seule *correcte*, eu égard à la connaissance actuelle des faits qui influenceront sur le rendement de l'investissement, et que ladite évaluation variera seulement dans la mesure où cette connaissance sera modifiée ; encore que sur le plan philosophique une telle évaluation ne puisse être la seule correcte, car notre connaissance actuelle ne saurait fournir la base d'une prévision calculée mathématiquement. En fait il entre dans l'évaluation du marché toutes sortes de considérations qui n'ont aucun rapport avec le rendement futur. Néanmoins la méthode conventionnelle de calcul indiquée ci-dessus est compatible avec un haut degré de continuité et de stabilité dans les affaires, *tant que l'on peut compter sur le maintien de la convention »*

Source : Keynes (1936, p. 164-165, souligné dans le texte).

1. 2. Où les croyances performent le réel

La théorie des forces productives et l'hypothèse de la sécularisation

C'est par rapport au subjectivisme radical de la valeur-utilité que Karl Marx opposa dans *le Capital* (1867) un étalonnage de la valeur-travail par le temps dépensé. Sans vouloir revenir à un débat théorique, resté indécidable, sur la « transformation de la valeur en prix », il convient de noter que le *matérialisme historique* de Marx, contre la « gangue mystique » et le « fétichisme de la marchandise », vise à débusquer dans la fantasmagorie liée au capital les phénomènes d'aliénation. La détermination, en dernière instance (Althusser, 1965, 1975), de la « superstructure » (ensemble formé de croyances et d'institutions) par l'« infrastructure » (base économique, intérêts matériels, etc.) ne tend pas, loin s'en faut, à établir une relation causale entre le réel et les représentations du réel, entre la *substance* que traduit l'économie et les *formes* que figurent ce que l'on désignera, à la suite de Douglas North (2005) par l'*architecture artefactuelle* - croyances, héritage culturel, règles, normes, valeurs, institutions. Dans le paradigme marxien, tel qu'il a été revisité par Louis Althusser dans *Pour Marx* (1975), la réaffirmation de la détermination par l'économique, outre qu'elle doit être comprise comme une tentative de « tordre le bâton dans l'autre sens », a pour enjeu théorique moins l'élimination des croyances de la combinatoire des déterminations que la prise en compte de *l'intérêt souverain* (Lordon, 2006) dans les configurations que prennent les rapports et les processus sociaux.

Le réductionnisme matérialiste n'a pas été sans effets sur l'orientation prise dans les années 1960 et 1970 par la version hétérodoxe de l'économie du développement (théories de la dépendance, de l'échange inégal, de l'accumulation à l'échelle mondiale en termes de centre-périphérie, etc.). Participant, peu ou prou, de la « théorie des forces productives », cette dernière octroie un rôle globalement négatif aux croyances et aux systèmes de valeur dans le processus de développement. Dans cette perspective, le « procès du sous-développement » (Salama, 1976), analysé comme le résultat historique de l'agression coloniale et des déséquilibres structurels engendrés par l'introduction du mode de production capitaliste au sein des sociétés traditionnelles, ne peut être enrayé sans une déconstruction systématique des valeurs, des croyances et des représentations à la fois « archaïques » (consubstantielles aux sociétés traditionnelles) et « modernes » (liées aux institutions du capitalisme) dominantes au sein des pays sous-développés. Le mode de développement préconisé, de façon canonique, à l'ensemble de ces pays est ainsi fondé sur une double rupture que ne manquera pas d'induire, en termes de rapports sociaux et de croyances, un développement accéléré des forces productives (accumulation primitive du capital, industrialisation, progrès technique, etc.) : une rupture d'avec l'aliénation capitaliste et le fétichisme marchand d'une part et d'avec les structures mentales élémentaires et domestiques des pays sous-développés d'autre part. Ce n'est qu'en référence au modèle chinois de transition socialiste que sera prise en compte, dans certains travaux (Bettelheim, Charrière, Marchisio, 1968 ; Poulain, 1977), l'*efficace* des rapports sociaux et en particulier de l'action politique dite de masse, voire leur primauté par rapport au développement des forces productives associé au modèle standard de type soviétique.

Trop longtemps occultée en raison de l'effet structurant dont elle tend à créditer la religion, la corrélation établie par Max Weber (1909) entre « éthique protestante » et « esprit du capitalisme », entraînera, avec le renouveau du paradigme institutionnaliste, un regain d'intérêt pour l'analyse du rôle des facteurs non économiques en général, des valeurs et des croyances en particulier dans le processus de développement économique. Pouvant exercer, par le biais de l'éthique du travail, de l'honnêteté, etc., un effet positif sur les performances économiques, la religiosité fait l'objet aujourd'hui de multiples réinterprétations (Barro et McCleary, 2003 ; Barro, 2005). Se référant à des indicateurs reflétant les croyances et les pratiques religieuses, la « théorie de la modernisation » met en évidence une corrélation négative entre niveau de développement et degré de religiosité dans un pays : « Au fur et à mesure qu'une économie se développe et s'enrichit, les individus deviennent moins religieux » (Barro et McCleary, 2003 ; Barro, 2005). Rejoignant, dans ses prémices, la « théorie des forces productives », l'« hypothèse de la sécularisation » ne met pas moins en évidence la complexité et l'historicité des interactions entre l'économie et les croyances. Les trajectoires du développement dans le mode arabo-musulman peuvent, en effet, être appréhendées sous un jour nouveau dès lors que sont prises en compte les idiosyncrasies liées aux croyances en général et à la religion musulmane en l'occurrence. Les irrédentismes de type fondamentaliste qui traversent l'ensemble des pays arabes, « du Golfe à l'Océan », peuvent être appréhendés de ce point de vue comme une conséquence, directe ou indirecte, des tentatives de sécularisation ou de « modernisation de l'islam », menées dans le cadre de stratégies développementalistes et economicistes. Traitant les facteurs non-économiques comme des facteurs secondaires, voire résiduels, le modèle nassérien de développement (Egypte), à titre d'exemple, n'a pu se déployer, tout au long des années 1950-1960, sans une action vigoureuse de réduction du champ de l'idéologie religieuse. Force est de constater que l'échec des expériences de développement économique (chômage, pauvreté, analphabétisme, exclusion, aggravation des pénuries humaines etc.) a contribué à renforcer, au contraire, les mouvements préconisant « l'islamisation de la modernité » comme alternative.

Plus réel que le réel, le symbolique

La théorie standard a tendance à limiter, au plan théorique et méthodologique, le champ de l'économique à la dimension rationnelle des comportements et des interactions, individuels et collectifs, des agents (El Aoufi, 2008). Dans les pays en voie de développement cette théorie a pu imposer son hégémonie dans le champ intellectuel, pour ainsi dire, par défaut. Dans les pays avancés ces mêmes processus n'ont pas, pour autant, réussi à désarmer la critique et les tensions autour de (et pour) l'hégémonie théorique, voire intellectuelle (au sens de l'*intellectualité* de Simmel, 1986).

L'approche normative est performative des croyances, des représentations et des anticipations des agents, mais les axiomatiques qui lui sont constitutives l'affranchissent du principe de falsifiabilité et de réfutabilité propre à la science. La pensée positive et fonctionnaliste a tendance, quant à elle, à expulser du champ des sciences économiques les croyances, les valeurs, l'éthique, le sacré, les affects, sous prétexte que l'économie n'est pas une science morale. La problématique, à l'œuvre au sein de la philosophie économique, connaît aujourd'hui un regain d'intérêt imputable, au-delà des dérives du capitalisme financier (Aglietta, Rebérioux, 2004), à l'impact produit sur les firmes et sur les Etats par les nouvelles médiations que constituent la société civile, les ONG, etc. Sans entrer dans le débat qu'on ne fait que signaler, il importe de mettre en évidence non seulement la *part* du symbolisme dans les sociétés *composites* (Pascon, 1967) au sein des pays en voie de développement, mais aussi son *efficace* dans la performance des comportements individuels et collectifs et des anticipations des agents. De même, l'économie des pays en voie de développement, y compris dans sa composante dite moderne, étant irréductible à la sphère marchande, il serait fallacieux de considérer comme non création de valeur l'ensemble des processus liés au don/contre don et l'ensemble des structures fonctionnant à la réciprocité et à l'altruisme.

Repousser radicalement l'anthropologie morale et l'ordre symbolique loin du champ de l'économie revient à réduire les relations sociales aux transactions marchandes et l'individu, tout à la fois agent économique et acteur dans la cité, à la vulgate de l'*homo oeconomicus* et, en dernière analyse, à vouloir expurger l'économique de la « scorie politique » (Amable, Palombarini, 2005). Le déterminisme économique, sans cesse réactivé par la théorie standard, tend à subordonner l'action collective à la logique inexorable des contraintes, des phénomènes d'hystérésis et des processus irréversibles.

On doit, en revanche, à la théorie hétérodoxe (Boyer, 2004; Eymard-Duvernay, 2001 ; Eymard-Duvernay, Favereau, Orléan, Salais, Thévenot, 2003; Sen, 1989, 1999), la mise en avant du principe constructiviste et la prééminence du rôle attribué au politique, aux « architectures institutionnelles » et à l'action publique dans la (re)fondation sociale.

La perspective suggérée par la Théorie de la régulation (TR) est que, sans constituer une surdétermination, l'action politique est l'ultime procédure permettant de rendre réversibles les irréversibilités et d'opérer un infléchissement des trajectoires économiques par rapport à la *dépendance du chemin* liée aux politiques d'ajustement structurel mises en œuvre dans les années 1980 au sein de la plupart des pays en voie de développement. La rhétorique de l'ajustement structurel n'étant pas sans lien avec les représentations fatalistes et le façonnage des comportements par rapport à l'impuissance publique et son corollaire l'« individualisme informel » : l'Etat ne pouvant s'engager au-delà de l'équilibre budgétaire, la planche de salut pour plusieurs catégories sociales semble résider dans les activités informelles et/ou illicites. L'équilibre financier ayant été érigé en norme, les secteurs sociaux ont dû subir la loi d'airain des restrictions budgétaires et leurs effets sur les indicateurs du développement humain n'en ont été que plus dévastateurs.

En effet, la contrainte externe a été inlassablement présentée, tout au long des années 1980, comme la traduction d'un déterminisme économique alors qu'il s'agit d'une hypothèse *ad hoc* qui, en l'occurrence, ne peut qu'être sujette à caution. De même, faisant l'impasse sur la complexité

des statuts fonciers (terres collectives, indivision) et sur la nature hybride des modes d'exploitation des terres, les politiques de libéralisation de l'agriculture menées en Afrique et en Amérique latine, à titre d'exemple, ont débouché sur des situations de pauvreté et de vulnérabilité sans précédent ajoutant aux déséquilibres économiques et financiers des déficits d'ordre social et humain. De même, la non prise en compte des *positions* culturelles et culturelles des communautés villageoises par rapport au crédit et à la monnaie n'est pas sans lien avec l'échec des stratégies volontaristes de mécanisation de l'agriculture et de modernisation du monde rural. En effet, il y a lieu d'observer que le décryptage des ordres institutionnels traditionnels prévalents au sein des pays en voie de développement (croyances, mythes, coutumes, systèmes de parenté, etc.) aurait pu (et dû) inspirer, à moindres frais et sans tomber sous les conditionnalités des organismes financiers internationaux, les politiques de retour aux équilibres fondamentaux.

L'Économie des conventions (EC) conjugue dans son approche trois registres disciplinaires correspondant au « pluralisme des modes légitimes de coordination » (Eymard-Duvernay, Favereau, Orléan, Salais, Thévenot, 2006) : le droit ou la théorie de la justice, la sociologie ou les régimes d'interprétation, enfin la philosophie morale, l'éthique et la critique politique.

A cette économie politique fondée sur la valeur du bien commun, la tendance dite néo-réaliste de la théorie de la régulation (Amable, Palombarini, 2005) oppose une théorie du changement institutionnel et de la régulation des conflits d'intérêts entre dominants et dominés pour ainsi dire séparée de sa « gangue morale ».

Cette divergence autour de l'efficace du symbolique entre l'économie des conventions et la théorie de la régulation nous paraît pour le moins secondaire dès lors que le périmètre de l'analyse articule les deux sphères marchande et non marchande du capitalisme et qu'il s'étend aux sociétés traditionnelles des pays en voie de développement. De fait, comme le suggèrent les travaux fondateurs de la régulation, une théorie du capitalisme est incomplète sans une prise en compte de la *métaphysique du capital*, c'est-à-dire de l'ensemble des croyances, des valeurs et des mythes qui le structurent et fondent ses formes expérimentales. L'analyse menée par Michel Aglietta et André Orléan en termes de rivalités mimétiques et de processus victimaires, en référence à René Girard (1972), pour expliquer les phénomènes de violence par et autour de la monnaie constituée, en l'occurrence, une sorte de réhabilitation du sacré dans le champ référentiel de la théorie de la régulation.

Dans la même optique, les tonalités « economiciste » et « agnostique » ont été infléchies, de façon significative, dans les derniers développements de la théorie de la TR (Lordon, 1999), « certains régulationnistes (...) se sont attaqués à la grande question de la formation des représentations légitimes (...) et même du rôle du *symbolique* (parfois de l'archaïque) dans la légitimation des politiques économiques et des réformes institutionnelles » (Boyer, 2005).

1. 3. Le rationnel, le raisonnable et l'institutionnel

La théorie de la régulation et l'économie des conventions ont contribué, on l'a vu, à refonder la coordination et l'action politique par rapport au *conflit d'intérêt* et à sa résolution par le *compromis institutionnalisé* (pour la première), à la *justification de l'intérêt* et au dépassement de l'*épreuve critique* par la *convention légitime* (pour la seconde). En réincorporant l'ordre politique et moral, les deux approches hétérodoxes pointent du doigt, chacune à sa manière, non seulement les limites de la « rationalité absolue » sous-jacente à la théorie standard, mais également les insuffisances de la « rationalité limitée » ou « procédurale » (Simon, 1976, 1978) définissant la théorie standard étendue (Favereau, 1989). Au-delà de l'imperfection de l'information entachant les choix stratégiques et les jeux adaptatifs des acteurs, ce qui est considéré comme décisif c'est, outre la prise en compte de la configuration dominante, matérielle et objective, des luttes et des rapports de force entre les individus ou les groupes (TR), l'*interprétation* des interactions sociales par les acteurs et la mobilisation de l'ensemble de leurs ressources, y compris les registres symboliques (EC).

En somme, il s'agit de mettre en évidence, par rapport aux jeux non intentionnels des individus et des groupes, la dimension *réflexive* et, par conséquent, le rôle *des arrangements institutionnels* (Aoki, 2006 ; Williamson, 1994 ; Commons, 1934) dans la coordination de l'action sociale et la régulation politique.

Cet infléchissement de registre, du *rationnel* vers le *raisonnable*, ce dernier réservant une place non négligeable aux *incitations* comme aux *contraintes* liées aux systèmes de valeurs, on suggère de l'ériger, par référence à Ibn Khaldûn, en *pragmatisme méthodologique* dans l'analyse, précisément, des processus du développement économique, notamment dans le monde arabo-musulman.

Une anthropologie pragmatique et évolutionniste

L'approche khaldûnienne a souvent été interprétée par les chercheurs, notamment les sociologues (Lacoste, 1966) et les économistes (Dowidar, 1974) comme une approche historique mettant en évidence les invariants et les causalités récurrentes dans le mouvement de la civilisation. Les économistes ont par ailleurs donné de la *Muqaddima* une interprétation l'associant à une œuvre posant, de façon pionnière, les fondements de l'économie politique dans la même perspective *objective* qui sera, quelques siècles plus tard, élaborée par les classiques, notamment par A. Smith et K. Marx, autour de la valeur-travail.

Il convient certes de souligner, ainsi que le propose Abdellah Laroui (1996), les limites d'ordre historique des analyses d'Ibn Khaldûn, il n'en demeure pas moins que la prise en compte de son « naturalisme moderne » confère « à son universalisme un caractère radical, indépendant des réalités empiriques » et lui permet de « construire des concepts universels comme ceux de la sociabilité, de pouvoir et de civilisation, valables pour toute société » (Cheddadi, 2006, p.472). Occupant une place barycentrique dans l'anthropologie khaldûnienne, le pouvoir politique fonctionne comme le moteur de la civilisation ou du *'umran* (Cheddadi, 2006) : le pouvoir et l'Etat sont la *forme* et la civilisation la *matière* (*Livre des exemples*, p. 612). Au sein de la combinatoire composée du pouvoir politique, de la production des moyens d'existence, des sciences et des techniques, la première instance est déterminante.

Le modèle khaldûnien définit d'abord une configuration générique : « l'humanité est selon lui formée d'individus libres, autonomes et égaux » (Cheddadi, 2006). C'est par rapport à ce niveau universel que sont appréhendés les lois de fonctionnement de l'économie et les processus de production matérielle, technique et scientifique des moyens d'existence (*ma'âsh*).

Ensuite, au plan historique la civilisation se développe selon un schéma de développement asymétrique articulant, outre le monde rural (agriculture et élevage) et le monde urbain (artisanat, commerce, activités scientifiques, techniques et culturelles), une variété de formes hybrides et en situation de transition.

Comme tout phénomène naturel, la civilisation naît, se développe puis meurt. La plupart des lecteurs d'Ibn Khaldûn n'ont pas manqué de voir dans cette métaphore biologique appliquée aux civilisations une conception cyclique et circulaire du développement : une montée de *badawa* (la ruralité) vers *badâra* (citadinité), suivie du déclin inexorable dès lors que la *'assabiya* en vient à se déliter et que tarissent les sources de la croissance sous l'effet conjugué des prédatations, de l'injustice et de la corruption qui deviennent un mode dominant du *mulk* (souveraineté).

Contrairement à la notion de cycle, celle de *trajectoire* permet de restituer au paradigme khaldûnien sa profondeur historiciste et sa cohérence théorique, la première renvoyant à la circularité du temps, à l'irréversibilité des processus sociaux et à la reproduction des configurations sociales (l'éternel recommencement), alors que la seconde suggère un mouvement de l'histoire par saccades et par inflexions, un changement s'opérant par crises et par apprentissages. Selon cet évolutionnisme khaldûnien fondé sur l'apprentissage, la civilisation urbaine est d'abord un phénomène étatique et le rôle des institutions (concept de *dawla* associé au *mulk* ou pouvoir temporel) dans la création des cités est décisif. L'auteur est tout à fait clair sur la nature de la détermination institutionnelle de l'action de l'Etat lorsqu'il définit ce qu'il appelle le

gouvernement par les règles de la raison (*siyâsa ‘aqliyya*) par rapport au gouvernement par la loi religieuse (*siyâsa dîniyya*) et au gouvernement selon la nature (*siyyâsa tabî ‘iyya*). Le *pragmatisme méthodologique* d’Ibn Khaldûn pourrait ainsi se définir la fois comme une critique des formes de l’irrationnel constitutives des processus sociaux et mentaux dans le monde arabo-musulman et comme une affirmation des liens entre apprentissages et changement, ce dernier étant, en l’occurrence, le produit de l’assomption de la « raison pratique » par les individus et la société. De cette économie réflexive et pragmatique, on peut inférer deux linéaments que l’auteur semble préconiser pour briser les trajectoires de déclin dans le monde arabo-musulman : l’usage politique, c’est-à-dire raisonnable, de la rationalité et le déploiement des ressources éthiques et morales propres à la religion comme « *wazîh* » contre les comportements opportunistes et pour enrayer les trajectoires du déclin.

Les trajectoires du déclin

Dans le chapitre 3, paragraphe 41, intitulé « L’injustice détruit la civilisation », Ibn Khaldûn analyse la trajectoire du déclin en mettant l’accent sur l’effet cumulatif provoqué, en dernière instance, par l’injustice sociale (*‘addolm*). Pour Ibn Khaldûn l’injustice est consubstantielle aux formes domestiques que prend la *gouvernementalité* (au sens de Foucault, 2004) : non seulement un pouvoir se déployant sur le territoire, mais aussi et surtout un « bio-pouvoir » exercé sur les corps et sur la vie. Se référant à Al-Mas’ûdi, il rapporte ces propos tenus par le *Môbed* – la plus haute autorité religieuse - exprimant au souverain perse son mécontentement : « Sire, tu as enlevé leurs fermes aux paysans, à ceux qui payaient la contribution foncière et de qui tu tenais ton argent. Ensuite, tu en as fait des fiefs, que tu as donnés à tes courtisans, à tes serviteurs, à des incapables. Ils n’ont pas cultivé ces terres, insoucieux des conséquences. Mais, en raison de leur intimité avec toi, on les a dispensés d’impôt. Ce qui a augmenté la charge pesant sur les épaules des vrais cultivateurs, des vrais contribuables. Ces malheureux ont dû abandonner leurs terres et leurs maisons, pour se réfugier le plus loin possible. C’est ainsi que la culture a faibli et que les fermes sont tombées en ruine. Faute d’argent, l’armée et le peuple ont dépéri. Et tes voisins convoitent ton royaume, sachant qu’il a laissé détruire les fondements mêmes de l’empire. » « Par injustice, il ne faut pas entendre seulement la spoliation sans compensation ni motif. Certes, c’est là l’interprétation la plus commune, mais il s’agit de quelque chose de plus général que cela. C’est commettre une injustice que de prendre les biens de quelqu’un, ou de le faire travailler de force, ou de lui réclamer autre chose que son dû, ou de le soumettre à une obligation illégale. »

Pour Ibn Khaldûn l’injustice contribue à ruiner la civilisation et, partant, l’Etat dont elle est la substance. Diverses formes de domination (*asnâf al-taghallubât*) et de contrainte par la force (*al-ghalaba wa al-qahr*) mises en évidence et analysées par l’auteur, sont observables dans toutes les sociétés historiques (exactions fiscales, captation de revenu, expropriations, etc.). Elles prennent appui dans le monde arabo-musulman sur une transposition de la relation de soumission envers Dieu et sur sa généralisation, de façon verticale et horizontales, aux rapports politiques, sociaux et domestiques (Laroui, 2008). Une telle démarche *interprétative* des croyances est, dès lors, réversible : elles sont susceptibles de fonder une *architecture artefactuelle* rationnelle et positive et d’infléchir au sein du monde arabo-musulman les trajectoires régressives liés à l’« héritage culturel ».

2. CROYANCES, INSTITUTIONS ET DEVELOPPEMENT

2.1. Où le développement a partie liée avec les « croyances rationnelles »

Il a été suggéré dans les développements précédents une interprétation institutionnaliste des travaux d'Ibn Khaldûn dans la mesure où il met l'accent sur les formes d'exercice du pouvoir et les règles de comportement dans la grammaire des civilisations. De même il a été souligné la présence, en creux, dans la *Muqaddima* d'une pragmatique raisonnable du développement incorporant le changement institutionnel et la dynamique des apprentissages.

Par conséquent, il n'est pas sans fondement de prétendre que Ibn Khaldûn fut le premier à avoir saisi, de façon rigoureuse, les causes du déclin, à partir du XIV^e siècle, dans le monde arabo-musulman. En analysant en profondeur les enchaînements régressifs engendrés par l'altération du double *wâzi'* (autorité et contrainte) politique (développement de comportements tyranniques et prédateurs du pouvoir politique) et culturel, notamment religieux (rigidification de l'effort législatif incitant les individus à rechercher des arrangements informels en dehors du *fiqh*), l'auteur a voulu montrer le rôle majeur joué par les formes institutionnelles, et leurs différentes traductions aux niveaux politique, économique, social et culturel, tant dans la grandeur civilisationnelle du monde arabo-musulman (entre le XVII^e et le XV^e siècles) que dans son involution ultérieure.

Ainsi comme le souligne à juste titre Abdesslam Cheddadi, pour le « théoricien de la civilisation », le monde arabo-musulman sera confronté à une série de « fragilités structurelles » « lorsqu'il sera appelé à s'adapter à des conditions nouvelles » et lorsque « sonnera l'heure des changements nécessaires face à la montée européenne » : outre « la cohérence et la solidité des structures sociales du monde rural dans les sociétés musulmanes, conjuguées avec la faiblesse traditionnelle de leur monde urbain », il y a lieu de noter celle « liée à l'équilibre instable que doivent réaliser les régimes politiques des sociétés musulmanes entre (...) les mécanismes naturels du pouvoir qui a partie liée avec les structures sociales et la psychologie individuelle d'une part, et le cadre institutionnel qu'impose la religion, de l'autre. » (Cheddadi, 2006, p. 488).

Peut-on, dès lors, rechercher dans la « spécificité » du modèle institutionnel la clé d'explication de la bifurcation historique empruntée par le monde musulman et de son éloignement du modèle de développement occidental ? Où réside « l'originalité » du système islamique ? Pour Ibn Khaldûn, ce qui est en cause est moins l'intrication du séculier et du spirituel que la soumission de la *dynamique* de l'économie et de la société à la *statique* institutionnelle et à du régime d'interprétation. Fonctionnant comme un atout « durant toute l'époque médiévale, écrit A. Cheddadi, dans la mesure où tout un pan du pouvoir législatif et l'initiative de réforme étaient détenus par ce que nous appellerions aujourd'hui la société civile, ce qui donnait à cette dernière la capacité de résister aux dérives de l'arbitraire et de la tyrannie » (Cheddadi, 2006, p. 489), cette configuration institutionnelle au sens large (valeurs, croyances, cultures, normes, règles) s'est vue transformée, au fil du temps, en canonique rigide, figée et quasi-désencastrée par rapport à l'évolution du monde.

Cette perspective khaldûnienne à la fois institutionnaliste et historiciste, reprise à peu près dans les mêmes termes par M. Hodgson (1974, 1998) et Gellner (1981), fait l'objet aujourd'hui d'une reformulation théorique qui, dans le contexte géopolitique de l'après 11-septembre, est susceptible de donner lieu à une nouvelle doxa culturaliste sur le monde arabo-musulman, son histoire, son évolution économique, son mode de gouvernance, ses structures sociales, son système de valeurs, etc. Les travaux de Avner Greif (1989, 1994a) sur le commerce méditerranéen aux 11^e et 12^e siècles, établissant une comparaison entre les « négociants génois » et les « commerçants maghribi », font ressortir une série d'hypothèses enchevêtrées, de niveau théorique inégal et dont la portée va au-delà de « l'étude de cas » :

- Pour l'auteur il existe une différence dans les formes d'organisation sociale et les systèmes de croyances entre les Maghribi (par extension le monde arabo-musulman) et les Génois (par extension le monde occidental) : de nature « communautariste » ou « collectiviste » dans le premier, elle est « individualiste » dans le second.

- La configuration des rapports inter-individuels demeure chez les Maghribi dominée par le type *personnel*

alors que dans le monde latin elle s'est transformée en un mode de relations et d'échanges *impersonnels*.

- Les rapports « communautaires » et « personnels » consubstantiels aux sociétés arabo-musulmanes renvoient à un mode de coordination « horizontale » où l'action individuelle ou collective se trouve légitimée eu égard aux principes de confiance et de réciprocité. En revanche, l'inflexion individualiste opérée par le monde occidental n'a pas manqué de réorganiser les transactions selon une modalité « verticale » où la relation principal-agent est encadrée par le droit, notamment le droit des contrats.
- Les institutions de type « communautaire » et « personnel », si elles sont efficaces en situation d'échanges restreints et internes au groupe et dans le cadre d'une organisation sociale de type tribal et ethnique, elles constituent cependant un frein, voire un facteur de blocage dès lors qu'il s'agit de commerce lointain et d'échanges entre des communautés de cultures différentes.
- Dans le registre des « croyances culturelles » A. Greif opère un clivage entre les *croyances rationnelles* lesquelles, en structurant les « points focaux » ou la « connaissance commune » par référence à la théorie des jeux, tendent à favoriser la coordination des actions des individus et à faciliter leurs anticipations d'une part, et les *croyances irrationnelles* et fatalistes ne favorisant guère le progrès d'autre part.
- Enfin, dans une perspective évolutionniste, l'auteur met en évidence une *dépendance du chemin* entre les *croyances culturelles rationnelles* d'une part, les trajectoires de développement empruntées par les sociétés d'autre part. L'introduction dans le monde occidental d'« institutions formelles » comme la firme, les droits de propriété, le crédit, les tribunaux du commerce, etc. n'a pas été sans lien avec le développement de l'occident, contrairement au monde arabo-musulman qui n'a pas réussi à entreprendre de telles innovations institutionnelles et organisationnelles.

Plusieurs observations peuvent être formulées eu égard aux hypothèses sous-jacentes à l'analyse de A. Greif (Talahite, 2007), notamment au niveau méthodologique : l'écart de deux siècles séparant les deux configurations étudiées des Génois et des Maghribi, l'existence dans le monde arabo-musulman depuis la période de *tadwin* (au II^e siècle de l'hégire) d'un référentiel législatif assez formalisé en matière d'organisation des échanges, d'encadrement des relations d'agence, d'anticipation des risques liés au commerce lointain, etc.

Par ailleurs, il n'est pas tout à fait juste de réduire, comme le fait l'auteur, les rapports sociaux et les croyances culturelles à la dimension collective, l'engagement de l'individu et sa responsabilité juridique et pénale est non seulement affirmé de façon explicite dans les textes mais il trouve plusieurs traductions dans l'exercice, au fil du temps, de la jurisprudence et la mise en œuvre des routines et de « l'habitus » (au sens d'Ibn Khaldûn).

Sur le plan épistémologique, l'approche par Greif des « croyances culturelles rationnelles » peut paraître insuffisante et à bien des égards contingente, voire anecdotique en comparaison avec l'analyse historique et institutionnelle, à portée universelle, que consacra Ibn Khaldûn aux liens existant entre la « civilisation urbaine », et la « civilisations des mœurs » et des comportements via le développement des sciences et des arts et que, selon lui, illustre fort bien l'exemple des sociétés musulmanes : « On peut rappeler à cet égard ce qui a été déjà dit à propos de Bagdad, Cordoue, Kairouan, Basra et Koufa. Au début de l'islam, leur population était nombreuse et la civilisation urbaine s'y était bien implantée. Les sciences y étaient épanouies, les terminologies de l'enseignement et les différentes catégories de sciences développées; de nouveaux problèmes étaient posés et de nouvelles disciplines inventées. Ainsi, les habitants de ces villes surpassèrent ceux qui les ont précédés et ceux qui sont venus après eux. Mais, lorsque la population de ces villes décrut et que leurs habitants se dispersèrent, tout cela disparut de la scène. Les sciences et l'enseignement désertèrent ces cités et se transportèrent dans d'autres villes de l'islam. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 848-850).

L'effet de la connaissance, de l'apprentissage et de la culture sur les comportements et les mentalités est crucial chez Ibn Khaldûn. Comparant les « Orientaux » et les « Maghrébins », il constate que ces derniers, lorsqu'ils voyagent en Orient, croient « que les orientaux ont, en général, une intelligence plus parfaite que celle des gens du Maghreb. Ils pensent également que l'âme rationnelle des Orientaux est, par nature, plus parfaite que celle des Maghrébins. Ils croient que la différence qui existe entre eux et nous est une différence dans la réalité humaine, à cause

de l'habileté dans les sciences et les arts qu'ils remarquent chez eux. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 847).

Dans un passage (cité par Cheddadi, 2006, p. 407), Ibn Khaldûn est encore plus explicite sur les « mécanismes de l'influence culturelle » et sur « le surplus d'intelligence dû à l'influence qu'exerce la civilisation urbaine sur l'âme » : « les citadins observent certaines règles dans tous leurs comportements, aussi bien pour ce qui est de leurs moyens d'existence que pour leur manière de se loger et de bâtir, ainsi que pour tout ce qui concerne leurs affaires religieuses ou mondaines, leurs affaires commerciales et toutes leurs autres activités. Ils ont en tout cela certaines règles qu'ils doivent respecter dans ce qu'ils font ou ne font pas. Ce sont, en quelque sorte, des limites qu'ils ne doivent pas transgresser, et, en même temps, des arts qu'ils se transmettent de génération à l'autre. Or, il ne fait pas de doute que tout art a sa place dans un ordre, et qu'il exerce sur l'âme une influence dont résulte un surplus d'intelligence qui lui permet de recevoir d'autres arts. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 847-848).

L'analyse khaldûnienne constitue, ainsi, une réfutation des idées culturalistes « modernes » à tonalité génétique, voire raciale comme celles développées par le *Movement Conservatism* américain (Krugman, 2008).

Mais au-delà des scories de la thèse culturaliste, la question invite à s'interroger sur l'économie musulmane en référence aux textes et récits fondateurs (le Coran et le *hadîth*) et aux *arrangements institutionnels* élaborés au fur et mesure du développement des activités et de l'intensification des échanges.

2. 2. *L' homo islamicus est un homo oeconomicus*

Les liens entre religion et économie n'ont eu jusqu'à présent qu'une place congrue au sein de la littérature standard. C'est, dès lors, tout le mérite des économistes néo-institutionnalistes, en particulier américains, de s'être efforcé à une extension de la théorie du développement aux économies du monde arabo-musulman et à une analyse comparative de leur évolution avec celle des pays occidentaux, par référence au rôle joué par les institutions, les valeurs et les croyances dans la dynamique économique.

On l'a vu, la thèse développée par A. Greif, et qui pour nombre d'économistes va fonctionner comme une « connaissance commune », est que « des rigidités apparues au sein du monde musulman l'ont évidemment empêché de poursuivre son expansion dynamique au delà du 12^e siècle, alors que l'Europe occidentale connaissait au contraire une dynamique de changement » (Kuran 1997, 2003).

Les rigidités pointées du doigt par A. Greif ont trait, rappelons-le, à la matrice communautariste générant des relations d'échange de type personnel et informel et, de ce fait, n'incitant guère les commerçants à étendre les transactions au-delà du groupe tribal ou de la collectivité ethnique. Procédant pour l'essentiel des préceptes de l'islam contenus dans le texte sacré (le Coran), cette *matrice stylisée* aura à subir, dans la longue période, plusieurs sédimentations de « récits » de la *shîra* recueillant les *hadîth* du Prophète et consignait, par le menu, ses comportements, ses choix et décisions relatifs aux *mouâmalât*' (échanges et transactions) et aux préoccupations temporelles des musulmans. Cette construction normative et conventionnelle connaîtra, avec le temps, plusieurs réaménagements, fruit d'une herméneutique riche et vigoureuse (*ijtihâd*) qui va culminer au XIV^e siècle à Bagdad sous les Abbassides.

C'est sans doute Timur Kuran, parmi tous les néo-institutionnalistes américains qui se sont penchés sur la question du développement économique dans le monde musulman, qui aujourd'hui semble faire montre d'une connaissance sérieuse, à la fois élaborée et fine, des textes fondateurs de l'islam, ainsi que des « récits » restituant la complexité des problèmes et débats d'ordre économique en relation avec l'histoire et l'évolution du monde. De même, il convient de souligner que son approche se distingue nettement par la distance qu'elle observe vis-à-vis de tout réductionnisme, notamment culturaliste, postulant une incompatibilité fondamentale entre

l'islam et le développement économique et l'incapacité de ses « récits » historiques à s'adapter à la dynamique évolutionnaire des « choses », en particulier dans le capitalisme : « la vaste littérature consacrée aux effets des dogmes religieux sur l'activité économique, souligne-t-il, n'apporte cependant pas de conclusions définitives puisqu'on trouve dans presque toutes les religions certains aspects antithétiques de la croissance économique. On citera comme exemple l'hostilité de l'islam au marché de l'assurance et celle du christianisme aux prêts à intérêt » (Kuran, 1986).

L'économie islamique : les récits, les usages et les choses

Du point de vue strictement épistémique, l'économie politique islamique n'existe pas dans la mesure où l'objet de la discipline ne s'est constitué dans ses concepts et méthodes qu'au XVIII^e siècle en correspondance de phase avec le développement extensif du capitalisme. Cette appréciation générale, tout à fait explicite dans l'introduction à l'ouvrage de Mohammed Baker Assadr (1991), si elle présente l'intérêt d'*historiciser* les principes sur lesquels l'« économie islamique » entend se constituer comme cadre institutionnel et comme *infrastructure artefactuelle* au-delà de la *matrice stylisée* que figurent les *sourates* dédiées aux *mouâmalat*, c'est-à-dire aux « choses » économiques.

Les fondements de l'économie dite islamique se condensent dans les trois principes essentiels suivants (Kuran, 1986; Talahite, 2007) :

- Les comportements économiques des individus sont gouvernés et encadrés par des normes et des règles énoncées, de façon explicite, dans le Coran et la *sunna*.
- La politique fiscale a pour base la *zakat* (aumône légale) qui est une institution de redistribution équitable des richesses.
- L'équilibre optimal au niveau monétaire et financier est supporté par le principe de prohibition de l'intérêt.

L'objet de la critique de T. Kuran est clair : non pas le Coran et le *hadîth*, mais plutôt le corpus des récits et la vulgate de l'interprétation et des usages qu'en font les « économistes islamiques » (Talahite, 2007). A l'instar des récits réformistes (*salafistes*) et hétérodoxes (*mu'tazîlites*) (Laroui, 2008), l'auteur met en évidence l'*historicisme* des institutions économiques en islam et, par conséquent, leur variabilité dans le temps et leur adaptabilité aux évolutions. Il prône, dans cette optique, une poursuite de l'herméneutique fondée sur le principe crucial de l'*ijtihad* et donne comme exemple l'institution de la *zakat* qui, avec l'augmentation de la taille de la collectivité, a connu un aménagement institutionnel visant à compléter la modalité volontaire découlant de la prescription de charité, en dispositif formel de taxes et de subventions.

Comme le fait remarquer F. Talahite (Talahite, 2007), l'auteur raisonne dans le cadre de la théorie standard et, par conséquent, les normes vers lesquelles doit tendre constamment la réforme des institutions islamiques sont celles propres, en l'occurrence, au modèle canonique de l'économie contemporaine. Dans le contexte d'aujourd'hui, les institutions génériques, élaborées au temps du Prophète, ne peuvent que paraître anachroniques et en porte-à-faux par rapports aux lois économiques de l'économie moderne. Alors que pour les tenants de l'« économie islamique », les principes issus du Coran et du *hadîth* forment un corpus immuable, car substantiel et transcendant les lois de la nature, des sociétés et de l'histoire, l'auteur se plaçant sur un terrain résolument positif et procédural, celui de l'applicabilité, dans le contexte du capitalisme moderne, des normes contingentes et des règles dédiées à l'organisation d'échanges *personnels* et *informels* au sein d'une collectivité restreinte et dans le cadre d'une structure sociale *horizontale*, pour reprendre les hypothèses et la terminologie de A. Greif.

Cette dernière observation relative à la distinction épistémique entre les deux niveaux *normatif* et *positif* permet de mieux situer les « termes du débat » : les fondements religieux, moraux et éthiques, sous-jacents à la formation de l'économie politique depuis les classiques, n'ayant jamais constitué dans les faits un impératif catégorique et efficace empêchant tout comportement opportuniste et déviant, les *arrangements institutionnels* et les *usages pratiques* ont de tout temps et

dans toutes les sociétés été élaborés et mis en œuvre dans le but de desserrer la contrainte des dogmes et de rendre en compte les évolutions et les changements. Dans cette optique, le *wazi'* religieux a tendance à fonctionner, dans la pragmatique khaldûnienne, comme une *autorité endogénéisée* par l'individu dans ses comportements et incorporée par la collectivité transnationale (*'umma*) dans les *habitus* sociaux.

Où l'Homo islamicus est raisonnable, juste et altruiste

Commentant les analyses consacrées par T. Kuran à l' « économique islamique », Fatiha Talahite reprend les trois principes d'évaluation et de justification des comportements, des choix et de l'action des individus évoqués par l'auteur : les principes de rationalité, de justice, et d'éthique définissant un *homo islamicus* qui serait à la fois *raisonnable, juste et altruiste*.

Pour T. Kuran, outre la plasticité de ses hypothèses (interprétations à l'envi), le modèle islamique paraît non seulement irréalisable hors son contexte d'origine et ineffectif dès lors que les échanges se déploient à une échelle plus grande que celle d'une tribu, mais de surcroît rien ne peut empêcher les comportements opportunistes de s'y développer.

L'irréalisme du modèle, en termes d'effectivité et d'applicabilité dans le temps et dans l'espace, tient, selon l'auteur, d'une part au rigorisme des « récits » et des « usages » face à l'évolution des « choses » et du monde, et d'autre part à la rigidité de ses hypothèses au-delà de la « source fondamentale » (le Coran) et de la « base interprétative » (le *hadîth*).

Au delà de cette critique classique, critique à la quelle ne peut échapper non plus, d'ailleurs, le modèle standard au quel se réfère T. Kuran, portant sur la pertinence du modèle pur et la résistance, dans le mouvement de l'histoire réelle, de ses principes idéal-typiques face au jeu d'intérêts et aux comportements opportunistes, il y a lieu de souligner la dimension syncrétique du modèle théorique d'inspiration islamique » décrit par Kuran : à la fois une *économie* ou *the Economics* (au sens de la théorie standard) et une *économie politique* (au sens des classiques de Smith à Marx).

L'*homo islamicus* est, dans les sources fondamentales mêmes, un agent qui cherche à maximiser sa fonction d'utilité et de gains. S'il ne correspond pas à l'image d'Epinal du croyant altruiste et désintéressé, il ne se distingue pas, non plus et symétriquement, de la figure d'*homo oeconomicus* peinte par la théorie de l'équilibre général. Sauf à créditer la thèse culturaliste d'une quelconque pertinence.

Le modèle théorique met l'accent sur l'équilibre entre la fonction objectif de l'individu et celle de la société : la notion d'intérêt (*maslaha*), principe qui oriente les préférences et l'action, est définie dans sa généralité ontologique sans distinction de niveau individuel et collectif. De fait, comme dans le modèle standard, nulle divergence ne peut être envisagée entre les deux dès lors que le comportement individuel demeure conforme aux normes et que l'individu suit scrupuleusement les règles. L'intérêt est souverain (Lordon, 2006) : « là où il y a intérêt, il y a loi divine (*chrâa*). » Plusieurs récits sont convergents pour établir une hiérarchie idéal-typique où l'intérêt collectif (le bien-être général) est au-dessus de l'intérêt individuel (le bien-être individuel) et où, au sein de la sphère du collectif, l'instance *'umma* est une instance transcendantale, déterminante en dernier ressort.

Cette perspective impose au croyant de cesser de se comporter en « idiot rationnel » et de rechercher, par l'ancrage au sein de la communauté, un équilibre stable entre ses préférences personnelles et temporelles d'une part, les normes sociales et les contraintes religieuses et morales (*wazi'*) relatives au « bien commun » d'autre part.

Dès lors, l'altruisme de l'*homo islamicus* ne correspond ni à une caractéristique intrinsèque propre à l'éthos arabo-musulman ni à un mode de coordination disqualifiant l'action et les préférences individuelles. Il s'agit plutôt d'une configuration efficiente des interactions entre individus, une *pragmatique raisonnable* susceptible, en mobilisant les valeurs de confiance et de réciprocité, de

réduire les coûts de transaction et de favoriser la duplication et l'inscription dans la durée des jeux coopératifs.

Même si pour T. Kuran, comme pour A. Greif, l'altruisme, dans sa version utilitariste et instrumentale, devient impraticable dès lors qu'on se trouve en présence d'une société hétérogène, diversifiée, où les relations prévalentes sont de type impersonnel, il ne reconnaît pas moins une congruence entre l'*homo oeconomicus* et l'*homo islamicus* que les développements théoriques néo-institutionnalistes ne font, à ses yeux, que confirmer et valider eu égard aux situations d'incomplétude des contrats et de « dilemme du prisonnier » qui tendent à structurer l'économie moderne (Talahite, 2007).

Le modèle islamique, comme idéal-type, ne se limite pas, loin s'en faut, à une conduite exemplaire du croyant, celui-ci ayant intériorisé, grâce notamment à l'éducation musulmane, les normes altruistes. Il implique aussi, compte tenu des imperfections des comportements humains, un dispositif de sanction contre les actes déviants et opportunistes de type passager clandestin, aléa moral, etc.

C'est le régime de justice qui est l'enjeu ultime de la combinatoire intérêt individuel/ bien-être collectif sous-tendant le modèle islamique, lequel de ce point de vue se fonde sur une intrication profonde entre plusieurs « sphères de justice » (Walser, 1997), notamment les sphères de la morale, de l'économie et de la politique. Le principe de « justice comme équité » (Rawls, 1971) obéit, outre le *nazi'* religieux ou la satisfaction morale, à une logique d'équilibre social et de solidarité collective comme un facteur d'incitation à l'effort et comme un levier pour l'accroissement des richesses.

Ibn Khaldûn, on l'a souligné précédemment, a décrit de façon subtile la dynamique du modèle de croissance économique (ou de crise) en relation avec la justice sociale et l'équité (ou *'addolm*), en particulier dans le domaine de la fiscalité. En mettant au cœur du processus de régulation de cette dynamique l'institution étatique, l'auteur de la *Muqaddima* se place à distance par rapport à l'utilitarisme et à l'altruisme, dans une position à la fois méta-économique et méta-éthique que nous avons définie comme une *pragmatique interprétative et réflexive* mobilisant pleinement les ressources de la politique afin d'élaborer les « bonnes » institutions, construire les arrangements et les compromis efficaces, assurer l'effectivité des normes partagées et leur adaptation aux changements.

La perspective d'Ibn Khaldûn est, d'un côté, celle d'un rationaliste lorsqu'il prend la mesure des jeux d'intérêts et des passions (*'assabya*) qui animent les individus, les groupes et les nations. D'un autre côté, dans sa grammaire des civilisations, il a été amené à appréhender, de manière historiciste, le rôle joué non seulement par les sciences, la technologie, les métiers, les apprentissages, l'innovation, mais aussi par la culture, la littérature, les arts, les formes de conscience, les croyances, les *habitus*, etc.

L'échelle adoptée par l'auteur de la *Muqaddima*, plus ample que celle d'un groupe ou d'une nation, porte ainsi le curseur de l'analyse à un niveau plus complexe, surplombant l'objet classique de l'économie (la croissance et les facteurs de sa dynamique), celui du processus du développement. Sur ce terrain, Ibn Khaldûn peut être considéré comme un « institutionnaliste posthume » : le processus du développement est indexé sur la qualité de « l'architecture institutionnelle » en général et de la gouvernance politique en particulier. Le cas du monde arabo-musulman est à cet égard un cas édifiant.

3. ETHIQUE MUSULMANE ET CONDITIONS DU DEVELOPPEMENT

Les travaux consacrés, dans les années 1960-1970, aux pays en voie de développement ont tendance à privilégier les facteurs économiques dans l'analyse des conditions du développement (taux d'épargne, niveau d'investissement, types d'industries, mécanisation de l'agriculture, taux de changes, taille des firmes, degré d'ouverture de l'économie, volume du commerce extérieur, etc.). Cette orientation economiciste propre à la théorie standard, trouvera, à partir des années 1980, un

prolongement dans les « programmes d'ajustement structurel » ainsi que dans les politiques de lutte contre la pauvreté, l'exclusion et l'émigration (micro-crédit, aide monétaire ciblée) préconisés de nos jours par les institutions financières internationales (FMI et Banque mondiale). Même les « nouvelles théories classiques » en termes de « progrès technologique » (Solow, 1956), de « croissance endogène » (Romer, 1986 ; Lucas, 1988) ou de « capital humain » (Becker, 1964), ne semblent pas échapper totalement à cette « tradition » analytique faisant des incitations économiques la clé du développement.

En contrepoint par rapport au réductionnisme économiciste, plusieurs approches structuralistes ont tenté, dans les années 1970, de mettre l'accent sur le rôle des facteurs non économiques dans l'analyse historique du « procès du sous-développement » (Amin, 1973; Frank, 1969). Mais même dans ces travaux « structuralistes » et transdisciplinaires (histoire, sociologie, ethnologie, etc.), l'analyse demeure limitée aux facteurs sociaux (structures sociales, inégalités entre les classes, formes d'exploitation du travail) et politiques (nature du régime politique, dépendance vis-à-vis des puissances impérialistes).

La prise en compte, par le paradigme institutionnaliste, des croyances, au sens large défini tout au long des développements précédents, permet ainsi d'appréhender sous un jour nouveau les conditions requises par le développement et de repenser, ainsi de façon plus complexe, les limites de la rationalité économique, le rôle des croyances, du sacré, des symboles; bref, l'efficace des dispositifs institutionnels.

Dans ce qui suit, l'on posera, d'abord que, contrairement à une hypothèse suggérée par le relativisme culturaliste, l'éthique musulmane est tout sauf hostile au développement économique ou à « l'esprit du capitalisme ». (Rodinson, 1966). Tout en soulignant, toutefois, l'involution plus que séculaire des pays arabo-musulmans, on mettra en évidence, dans la perspective institutionnaliste ouverte par Ibn Khaldûn, le rôle crucial incombant au système politique en général et aux formes de domination (*asnâf al-taghalloubât*) en particulier. On précisera, en l'occurrence, la pertinence et la richesse de l'analyse en termes de *gouvernementalité* par rapport aux réductions actuelles du politique à la gouvernance (Banque mondiale notamment).

3.1. Islam et développement : pour le meilleur et pour le pire

Le débat sur « l'échec » du développement dans le monde arabo-musulman n'est ni récent ni circonscrit aux économistes. Les penseurs de la *nahda* (Jamâl al-Dîn al-Afghâni, Mohamed Abduh, notamment) se sont en effet interrogés, dès la fin du XIX^e siècle, sur les raisons profondes qui expliqueraient, dans le même mouvement, le progrès du monde occidental et le retard du monde arabo-musulman (Lewis, 1982, 1988). Cette interrogation lancinante continue de résonner dans les mêmes termes encore aujourd'hui et les mêmes explications sont apportées de manière récurrente privilégiant tour à tour les facteurs externes ou internes, économiques ou politiques, sociaux ou culturels (Laroui, 1987, 2008). Elle acquiert de surcroît, en ce début de « siècle religieux », on l'a souligné, une tonalité idéologique plus radicale compte tenu des enjeux géostratégiques.

Bien qu'elle renvoie aux mêmes enjeux, la problématique telle qu'elle a été reformulée dans la littérature institutionnaliste, permet de réengager l'analyse dans une perspective moins réductrice. Sur la base d'une régression portant sur la situation, en 1995, de 132 pays, (Kuran, 1997, 2004b) observe que les musulmans ont tendance à être relativement plus pauvres, quelle que soit le critère de développement pris en compte (Pib par tête, commerce, alphabétisation, science, éducation, technologie). Se référant au classement de la Banque mondiale, l'auteur fait remarquer cependant que les différentiels en termes de revenu par habitant peuvent être importants, certains pays étant classés parmi les pays à haut revenu alors que d'autres figurent sur la liste des pays les moins avancés. Mais en général les pays les plus pauvres abritent une population à prédominance musulmane.

Peut-on dès lors établir une causalité entre islam et sous-développement ? Soulignant que corrélation n'est pas causalité, l'auteur rappelle que, avant la trajectoire de déclin et d'involution, le monde musulman a connu, jusqu'au XIV^e siècle, une trajectoire marquée par une formidable expansion économique coextensive avec une vitalité sans précédent de l'herméneutique et de l'*ijtihad*.

« Logiquement, écrit (Kuran), si l'on considère que l'islam a contribué à l'essor de l'économie, on doit admettre qu'il en a probablement aussi influencé le déclin. Inversement, si des facteurs autres que l'islam sont responsables de sa chute, alors l'essor économique des débuts de l'islam peut aussi être dû à d'autres facteurs que la religion. » (cité par Talahite, 2007).

Au total, un tel constat historique, loin de neutraliser le rôle de l'éthique musulmane, permet au contraire de resituer les conditions du développement dans le monde arabo-musulman en référence à la qualité du dispositif artéfactuel et à sa capacité à favoriser les *arrangements institutionnels* et les usages dans le cadre d'une pragmatique interprétative et réflexive du développement.

3.2. La raison pratique : arrangements institutionnels et jeux de réciprocité

Plusieurs auteurs ont tenté de capturer les obstacles au développement dans le système de valeur associé à l'islam (Lewis, 1982, 1988) : archaïsme des structures sociales, inertie des institutions, absence de réformes économiques et sociales, défiance à l'égard du changement et de l'innovation, statut inférieur des marchands, système éducatif basé sur la mémorisation et la méthode scientifique et l'expérimentation, vision statique du monde et perception cyclique du temps et, *last but not least*, fermeture des « portes de l'*ijtihad* », rigidification du *fiqh* et sanctuarisation de la *charia*.

Dans sa critique de l'« économie politique islamique », T. Kuran s'efforça de montrer comment des ajustements furent, de tout temps, introduits par l'herméneutique réformiste dans le corpus de la *charia* avec le souci constant de faire prévaloir la *maslaha* ou l'intérêt général (le bien commun) eu égard aux évolutions profondes de l'économie ainsi que peut l'attester l'exemple de l'institution de la *zakât*.

Contribuant ainsi à augmenter la pertinence du modèle normatif et à réduire la sanctuarisation et l'anachronisme des règles statiques par rapport à la dynamique des usages collectifs, les *arrangements institutionnels* élaborés selon la méthode de l'*ijtihad* ou inscrits, de façon informelle, dans les *habitus* tendent à réactiver et à refonder la pragmatique du développement sur l'endogénéisation du changement et sur l'adaptation aux évolutions non ergodiques de l'économie contemporaine (North, 2005).

C'est précisément dans une telle optique, défendue en son temps par Ibn Khaldûn, de prise en compte de la « raison pratique » et des pratiques *raisonnables*, qu'il convient d'appréhender, au sein du monde arabo-musulman, l'interaction des liens individuels et communautaires et leur effet structural sur le développement.

Renvoyant à l'« héritage culturel », l'opposition, déjà signalée, introduite par Greif entre le « collectivisme » des Maghribi et l'« individualisme » des Génois définit une divergence de trajectoire entre le monde occidental et le monde arabo-musulman : les blocages du processus du développement dans ce dernier étant ainsi imputables à la prégnance des liens communautaires et informels. Selon cette thèse, « durant les périodes de déclin de l'empire ottoman, beaucoup virent dans l'individualisme européen les clés de son dynamisme. Au contraire, les adversaires de l'occidentalisation rejetaient l'individualisme parmi les caractéristiques à ne pas encourager. Même s'ils admiraient la science occidentale, ils insistaient sur la supériorité morale, sociale et politique de l'islam. Pour lutter contre le retard économique, ils préconisaient de renforcer l'unité, de raviver les liens communautaires, de redécouvrir essence de l'islam. Adopter l'individualisme occidental aurait signifié troquer une religion parfaite pour un système moral créé par l'homme, donc inférieur » (Talahite, 2007).

Pour A. Greif, les croyances culturelles de type communautaire incitent les marchands à limiter leur activité, de façon endogamique, aux échanges informels avec des marchands appartenant au même groupe, partageant les mêmes « points focaux » et adoptant les mêmes conventions. Dans cette configuration fondée sur le principe de confiance, de réputation (Kreps, 1990), de « réciprocité dure » (*strong reciprocity*) et de sanction collective en cas de défection ou de tricherie (Gintis, Bowles, Boyd, Fehr, 2005), le coût de l'opportunisme s'avère trop élevé en comparaison avec la logique individualiste où, à l'inverse, la faiblesse de la menace de sanction collective peut inciter l'agent à adopter un comportement non coopératif. De ce fait, « les marchands issus de cultures individualistes sont relativement mieux préparés pour le commerce inter-culturel, parce qu'ils sont moins dépendants de liens communautaires et déjà prêts à former des relations d'agence avec des gens hors de leur cercle social » (Talahite, 2007).

La thèse du rôle des artefacts communautaristes dans l'échec du développement au sein du monde musulman ne résiste guère à la critique. Outre la réfutation d'ordre historique (le rôle des musulmans dans l'élaboration du cadre institutionnel pour le commerce lointain, le crédit interpersonnel, les contrats, etc.), Kuran met en évidence, à la suite notamment des travaux de Robert Putnam (1995), le rôle crucial du « capital social » et de la confiance dans le développement économique au sein des sociétés modernes. « L'explication la plus pertinente, en déduit Kuran, serait que l'individualisme favorise la croissance non en détruisant les liens sociaux mais en les affaiblissant et en les diversifiant. Les avantages économiques en sont la prolifération d'associations, la génération de réseaux et l'expansion du choix individuel dans le cadre de la participation civique. Les limites du communautarisme, mises en évidence par la force des liens de sang dans le Sud de l'Italie, résident dans le fait que ces liens empêchent que se développent des réseaux d'engagement civique qui transcendent les clivages sociaux. De forts liens de sang favorisent la coopération dans de petits groupes, alors que des liens faibles non familiaux nourrissent une plus large coopération et soutiennent une plus grande complexité sociale » (Talahite, 2007).

La réactivation des analyses en termes de « capital social » (Putnam, 2000), en correspondance de phase à la fois avec l'émergence du « nouvel esprit du capitalisme » et les logiques de projet (Boltanski et Chiapello, 2005) dans les pays avancés, et avec les processus de « fragmentation ethnique » (Collier, 2000 ; Easterly et Levine, 1997 ; Arcand *et alii.*, 2000a, 2000b) dans les pays en voie de développement, tout en soulignant la différence de nature entre la *force des liens faibles* dans les premiers et la *faiblesse des liens forts* dans les seconds, ne laisse pas moins apparaître, quelque soit la configuration culturelle, l'efficace des liens de type horizontal et des valeurs de solidarité et de réciprocité que ces liens ont tendance à reproduire.

Une telle efficace, érigée par Ibn Khaldûn en principe universel (*'assabya*) de constitution des civilisations, renvoie, en référence à une *pragmatique raisonnable* du développement dans le monde arabo-musulman, à la problématique du pouvoir et de la *gouvernementalité*. Le changement institutionnel implique, en l'occurrence, une condensation holistique des fragmentations ethniques et culturelles et leur traduction, en termes de jeux coopératifs, au sein de réseaux de solidarité et transcommunautaire.

3.3. Etat, fragmentation sociale et gouvernementalité

Ibn Khaldûn octroie à l'Etat un rôle majeur dans les trajectoires de *'umran* ou de civilisation. Le schéma est récurrent : mobilisant les ressources de la *'assabya* et profitant d'une situation irréversible de crise, d'instabilité et de déclin, une tribu part à l'assaut du pouvoir, impose non hégémonie idéologique, met un terme à l'anarchie et incite les différentes *fissions* de type *segmentaire* (lignages, groupes, tribus) à coopérer dans le cadre d'une *fusion* de type holistique et à se soumettre à l'autorité centrale (Gellner, 2003). Ce sont, on l'a souligné plus haut, les dérives despotiques, la corruption et le clientélisme de la classe politique et de l'élite, les exactions et les formes d'injustice (*asnaf attaghalloubat*) exercées sur les populations par un Etat devenu prédateur

Pas de civilisation (développement) sans politique (institutions)

« On a déjà vu la nécessité absolue d'une organisation sociale (*ijtimâ*) entre les hommes. La civilisation (*'umrân*) ne signifie pas autre chose. Toute société doit avoir un modérateur (*wâzi*), qui la gouverne et qui constitue son recours. Parfois l'autorité (supérieure) repose sur la loi d'une religion révélée. Le peuple doit s'y soumettre, parce qu'il croit qu'il en sera récompensé ou puni dans l'Autre Monde, comme son Législateur le lui a prédit. Parfois le pouvoir n'est qu'une politique rationnelle (*siyâssa 'aqliyya*). Dans ce cas, il est obéi dans l'espoir d'être récompensé par lui, quand il aura appris ce qui est bon pour ses sujets. Le premier système est bon pour ce monde, puisque le Législateur connaît les fins dernières de son peuple et s'occupe du statut éternel de l'homme. Le second système n'est bon que pour ce monde.

On ne traitera pas ici de la politique dite de la « Cité parfaite » (*siyâsa madaniyya*). Les philosophes entendent, par ces mots, la société humaine dont les membres ont de telles dispositions naturelles qu'ils peuvent se passer de gouvernement. C'est ce qu'ils appellent la Cité idéale (*al-madînat al-fâdila*). Ce régime s'appelle « la politique utopique » (*siyâsa madaniyya*). Il ne s'agit pas du régime que se donnent les membres d'une société, avec des lois destinées au bien public. C'est tout autre chose. La « Cité parfaite » (des philosophes) est une rareté : ils n'en parlent que comme d'une simple hypothèse (*fard*), d'une pure supposition (*taqdîr*).

La politique « rationnelle » (*'aqliyya*) peut être de deux types différents. Dans le premier, l'intérêt général est pris en considération, en même temps que celui du souverain dans l'administration de son royaume. Ce système philosophique était celui des Persans. Mais Dieu nous en a dispensé, grâce à l'Islâm, à l'époque du califat. Les lois religieuses l'ont alors remplacé, tant pour le bien public que dans l'intérêt des particuliers, car elles comprennent aussi bien les maximes (des philosophes) que les principes de la monarchie.

Dans le deuxième type (de politique rationnelle), on cherche d'abord l'intérêt du souverain et les moyens de maintenir son autorité par la force. Le bien public, dans ce cas, est tenu pour secondaire. C'est là le type de politique pratiqué par tous les souverains, qu'ils soient musulmans ou non. Avec cette nuance que les princes musulmans, eux, appliquent cette politique en accord avec les prescriptions de la loi religieuse, au moins dans la mesure du possible. Les normes politiques sont alors un mélange de lois religieuses et de règles morales, comme il est naturel en société, avec le souci de la force et de l'esprit de corps. (...). »

Source : Ibn Khaldûn, *Al Muqaddima*, p. 615-616 (traduction V. Monteil)

qui, en dernier ressort, entérinent le délitement de la cohésion sociale et la décrépitude du pouvoir en place et sanctionnent sa chute.

Loin de toute statique cyclique, la récurrence du schéma décrit par Ibn Khaldûn indique plutôt les *invariants* de la trajectoire de formation des Etats : un système de croyances partagées (croyances au sens large, culturelles, religieuses, symboliques, etc.), un dispositif politique assurant l'ordre, la stabilité et la cohésion collective au-delà des *fissions* segmentaires, des fragmentations ethniques et des préférences individuelles, une légitimité politique équipée par l'efficacité économique, le développement des sciences, des techniques et des arts d'une part, la justice sociale et la solidarité d'autre part. Toute l'œuvre maîtresse d'Ibn Khaldûn, la *Muqaddima*, est tournée vers cette perspective de redéfinir pour le monde arabo-musulman un modèle stable de pouvoir centré sur les principes de la « politique rationnelle » (*siyâssa 'aqliya*), transcendant les divisions segmentaires ethniques et tribales, gouvernant la société et constituant un recours pour elles, bref un modèle institutionnel privilégiant la loi et favorisant la civilisation qui « n'est pas autre chose » que le développement : « On a déjà vu plusieurs fois la nécessité absolue d'une

organisation sociale (*ijtimâ'*) entre les hommes. La civilisation n'est pas autre chose. Toute société doit avoir un modérateur (*naẓîj'*), qui la gouverne et qui constitue son recours. Parfois l'autorité (supérieure) repose sur la loi d'une religion révélée. Le peuple doit s'y soumettre, parce qu'il croit qu'il en sera récompensé ou puni dans l'Autre Monde, comme son Législateur le lui a prédit. Parfois le pouvoir n'est qu'une politique rationnelle (*siyâssa 'aqliya*). Dans ce cas, il est obéi dans l'espoir d'être récompensé par lui, quand il aura appris ce qui est bon pour ses sujets. Le premier système est bon pour ce monde et pour l'autre, puisque le Législateur connaît les fins dernières de son peuple et s'occupe du salut éternel de l'homme. Le second système n'est bon que pour ce monde. » (Ibn Khaldûn, p. 614, traduction de V. Monteil).

« Pas de civilisation (donc) sans politique ». Le régime politique dont traite Ibn Khaldûn n'est pas celui de la « cité idéale » (*al-madina al-fâdila*), qui « est une rareté », « une simple hypothèse », une « pure supposition », mais celui observé dans l'histoire et qui peut prendre deux formes : une forme normative où l'intérêt général et l'intérêt du souverain sont pris en considération ensemble, une seconde forme historique où ce qui prime c'est « d'abord l'intérêt du souverain et les moyens de maintenir son autorité par la force » et où « le bien public, dans ce cas, est tenu pour secondaire » (p. 615-616).

Au sein de la configuration, ayant dominé dans le monde arabo-musulman, caractérisée par « un Etat faible, des tribus fortes » (Gellner, 1981), l'islam a introduit un puissant principe d'homogénéisation culturelle sur le quel peut reposer une « politique rationnelle » susceptible d'endiguer les processus de fragmentation sociale, de mettre un terme aux conflits ethniques, d'enrayer l'instabilité et de réduire l'incertitude.

Mais comme « le type de politique pratiqué par tous les souverains, qu'ils soient musulmans ou non » n'est pas en général en accord avec les « prescriptions religieuses » ou avec les « maximes philosophiques », « les normes politiques » sont, dans les faits et dans toutes les sociétés, « un mélange de lois religieuses et de règles morales, comme il est naturel en société, avec le souci de la force et de l'esprit de corps. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 616).

Les longs développements consacrés par l'auteur de la *Muqaddima* aux conditions du développement économique et aux causes du déclin des « cités » font ressortir le rôle incombant à la qualité des institutions. Les « bonnes institutions » favorisent le développement et, à l'inverse, les trajectoires d'involution correspondent à des dispositifs institutionnels incohérents, inadaptés et incapacitants. Cette optique rejoint en partie les conclusions dégagées par D. North dans les quelques passages de son ouvrage qu'il a consacrés au monde musulman (North, 2005) : l'échec du développement dans le monde musulman s'expliquerait, outre la prédominance des transactions personnelles et informelles sur les transactions impersonnelles et formelles, par l'inefficacité des institutions et la trop faible assomption des changements, liés au développement du capitalisme, intervenus notamment dans les modes de la gouvernance.

La perspective proposée par Ibn Khaldûn est, toutefois, plus essentialiste dans la mesure où elle a trait aux formes d'exercice du pouvoir et aux dispositifs de la domination. C'est le concept de *gouvernementalité*, dû à Michel Foucault, qui rend bien compte des intuitions khaldûniennes quant à l'extension des enjeux de la politique à l'ensemble des conditions d'existence (économiques, sociales, culturelles, biologiques, mentales, comportementales, spirituelles, etc.) des individus, des groupes et des populations.

Cette forme de gouvernement exercé « sur les corps et sur les âmes », que Foucault appelle « biopouvoir et qu'il situe au XVIII^e siècle, se fonde sur un « dispositif de pouvoir » conjuguant souveraineté, discipline, sécurité et normalisation ou homogénéisation sociale. Ne se résorbant pas dans « l'instance de la loi », la *gouvernementalité*, dans le monde moderne, « a pour forme majeure de savoir l'économie politique ». Il s'agit pour Foucault d'une inflexion majeure opérée dans le principe du pouvoir en relation avec la « grande transformation » du capitalisme (Polanyi, 1983).

Dans la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn décrit pour le monde arabo-musulman une *gouvernementalité* ayant pour « forme majeure de savoir » les « sciences traditionnelles » (*tafsîr* ou exégèse, *fiqh*, *'ilm*

al-kalâm ou scolastique) où la raison (*‘aql*) cède la place à la récitation et à la transmission (*naql*). Les prescriptions d'ordre économique, éclatées dans le vaste corpus du *fiqh* et procédant des mêmes registres traditionnels, demeurent dédiées aux « moyens de gagner sa vie » et ne définissent, par conséquent, qu'une « forme mineure » de *gouvernementalité*. Un « bio-pouvoir » non pas politico-économique mais théologico-politique : le gouvernement des corps par le biais et le dispositif du gouvernement des âmes.

Références bibliographiques

- Aglietta M., Rebérioux A. (2004), *Dérives du capitalisme financier*, Albin Michel, Paris.
- Althusser L. (1975), *Pour Marx*, François Maspero, Coll. « Théorie », Paris.
- Althusser L. et al. (1965), *Lire le Capital*, François Maspero, Paris.
- Amable B. et Palombarini S. (2005), *L'économie politique n'est pas une science morale*, Raisons d'agir.
- Amin S. (1973), *Le développement inégal*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Aoki Masahiko (2006), *Fondements d'une analyse institutionnelle comparée*, Albin Michel, Paris.
- Arcand J-L., Guillaumont P., Guillaumont Jeanneney S. (2000a), « How to Make a Tragedy: on the Alleged Effect of Ethnicity on Growth », *Journal of International Development*, 12, forthcoming.
- Arcand J-L., Guillaumont P., Guillaumont Jeanneney S. (1999), « Ethnicity, Communication and Growth », CERDI, *Etudes et Documents*.
- Baker Assadr M. (1991), *Iqtissâdouna*, Dar Attaârof, Beyrouth (en arabe)
- Barro R., McCleary R. (2003), « Religion and Economic Growth Across Countries », WP, Harvard University (repris dans *American Sociological Review*, Vol. 68, p. 763)
- Barro R., « Foi religieuse et croissance économique : quels sont les facteurs déterminants ? *Problèmes économiques*, n° 2882, 14 septembre 2005.
- Becker G. S. (1964), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with a Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York.
- Bettelheim C., Charrière J., Marchisio H. (1968), *La construction du socialisme en Chine*, Maspero, Paris.
- Boyer R. (2005), « Théorie de la régulation : un point théorique », *Critique économique*, n° 13 (entretien Nouredine El Aoufi).
- Boyer R. (2004), *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Odile Jacob, Paris.
- Collier P. (2000), « Implications of Ethnic Diversity », World Bank and CEPR, 31st Economic Policy Panel meeting, Lisbon, April.
- Commons J. R. (1934), *Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, The University of Wisconsin Press, 1959, 2 vol.
- Damasio Antonio R. (2003), *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Paris.
- Davidson D. (1991), *Paradoxes de l'irrationalité*, L'Eclat, Paris.
- Diamond J. (1997), *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Gallimard, Coll. « Folio Essais », Paris, 2007.
- Dowidar M. H. (1974), *L'économie politique, une science sociale*, Maspero, Paris.
- El Aoufi N. (2008), « Théorie de la régulation : la perspective oubliée du développement », *Critique économique*, n° 22, printemps-été.
- Easterly W. and Levine R. (1997), « Africa's Growth Tragedy: Policy and Ethnic Divisions », *Quarterly Journal of Economics*, november, p. 1203-1250.
- Eymard-Duvernay F., Favereau O., Orléan A., Salais R., Thévenot L. (2006), « Valeurs, coordination et rationalité : trois thèmes mis en relation par l'économie des conventions », in F. Eymard-Duvernay éd, *L'économie des conventions. Méthodes et résultats*, T1, La Découverte, Paris.

- Eymard-Duvernay F. (2001), « L'économie des conventions a-t-elle une théorie politique ? », in P. Batifoulier dir., *Théorie des conventions*, Economica, Paris.
- Favereau Olivier (2004), « Economie des conventions : un point théorique », *Critique économique*, n° 12, Rabat.
- Favereau Olivier (1989), « Marchés internes, marchés externes », *Revue économique*, vol. 40, n° 2.
- Foucault M. (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Coll. « Hautes études », Paris
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
- Frank A. G. (1969), *Le développement du sous-développement*, Maspero, Coll. « Textes à l'appui », Paris.
- Gellner E. (2003), *Les Saints de l'Atlas*, Editions Bouchene, Coll. « Intérieurs du Maghreb », Paris.
- Gellner E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gintis H., Bowles S., Boyd, R. Fehr E. (2005), *Moral sentiments and Material Interests. The Foundation of Cooperation in Economic Life*, MIT Press.
- Girard R. (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Greif A. (1989), « Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders », *The Journal of Economic History*, Vol. 49, n° 4, Dec, 857-882.
- Greif A. (1993), « Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders « Coalition », *The American Economic Review*, vol.83, N°3, June, 525-548.
- Greif A. (1994a), « On the Political Foundations of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa During the Twelfth and Thirteenth Centuries », *The Journal of Economic History*, vol. 54, N°2.
- Greif A. (1994b), « Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Society », *Journal of Political Economy*, vol. 102, n° 5.
- Greif A. (2004), « Impersonal Exchange Without Impartial Law: The CRS », *Chicago Journal of International Law*.
- Greif A. (2006), *Institutions and the Path to the Modern Economy. Lessons From Medieval Trade*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hirschman A. O. (1982), *Bonheur privé, action publique*, Fayard, Paris.
- Hirschman A. O. (1980), *Les passions et les intérêts*, PUF, Paris.
- Hodgson Marshall G.S. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press.
- Hodgson Marshall G.S. (1998), *L'Islam dans l'histoire mondiale*, Sindbad-Acte Sud, Paris (textes traduits par A. Cheddadi).
- Ibn Khaldûn A. (1378), *Al-Muqaddima. Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, Paris, 1968 (traduction Vincent Monteil).
- Kahneman D. et Tversky A. (1979), « Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk », *Econometrica*, XLVII, 1979, 263-291.
- Keynes John Maynard (1936), *La Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Payot, Paris.
- Kreps D. M. (1990), « Corporate Culture and Economic Theory », in Alt J. E. et Shepsle K. A. eds, *Perspectives on Positive Political Economics*, Cambridge(USA), Cambridge University Press.
- Krugman P. (2008), *L'Amérique que nous voulons*, Flammarion, Paris.
- Kuran T. (1986), «The Economic System in Contemporary Islamic Thought», *International Journal of Middle East Studies*, 18(2), 135-164.
- Kuran T. (1995), *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Kuran, T. (1997), «Islam and Underdevelopment: an old Puzzle Revisited», *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153(1), 47-71.
- Kuran T. (2003), « The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East », *Journal of Economic History*, 63(2): 414-446.
- Kuran T. (2004a), « The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism », *Journal of Legal Studies*, 33 (June) 475-515.
- Kuran T. (2004b), *Islam and Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton & Oxford, Princeton Economic Press.

- Kuran T. (2005), «The Absence of Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence», *American journal of Comparative Law*, vol. 53 (July): 785-834.
- Lacoste Y. (1966), *Ibn Kbaloun*, Maspero, Prais.
- Laroui A. (2008), *La sunna et la réforme*, Centre culturel arabe, Beyrouth (en arabe).
- Laroui A. (1996), *Le concept de raison*, Centre culturel arabe, Beyrouth (en arabe).
- Laroui A. (1987), *Islam et modernité*, La Découverte, Coll. « Armillaire », Paris.
- Lewis B. (1988), *The Political Language of Islam*, Chicago : Chicago University Press.
- Lewis B. (1982), *The Muslim Discovery of Europe*, New York : W. W. Norton.
- Lewis D. K. (1969), *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lordon F. (2006), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Coll. «Armillaire », Paris.
- Lordon F. (1999), « Croyances économiques et pouvoir symbolique », *L'année de la Régulation*, volume 3, La Découverte.
- Lucas Robert E. (1988), «On the Mechanics of Economic Development”, *Journal of Monetary Economics*, 22, p. 3-42.
- Marx K. (1867), *Le Capital*, Editions sociales, 1971, Paris.
- North Douglass C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- North D. C., Thomas R. P. (1980), *L'essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique*, Flammarion, Paris.
- North Douglass (2005), *Le processus du développement économique*, Editions d'organisation, Paris.
- Pascon P. (1967), « La formation de la société composite », *Bulletin Economique et Social du Maroc*, Rabat.
- Orléan A. éd. (2004), « Préface » in A. Orléan éd., *Analyse économique des conventions*, PUF, Paris (1^{ère} édition 1994).
- Polanyi K. (1983), *La grande transformation*, Gallimard, Paris.
- Poulain E. (1977), *Le mode d'industrialisation socialiste en Chine*, Maspero, Coll. « Economie et socialisme », Paris.
- Putnam Robert D. (2000), *Bowling Alone : The Collapse and Revival American Community*
- Putnam Robert D. (1995), « Bowling Alone : America's Declining Social Capital », *The Journal of Democracy*, 6 :1, p. 65-78.
- Rawls J. (1971), *La théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987.
- Rodinson M. (1966), *Islam et capitalisme*, Seuil, Paris.
- Romer Paul M. (1986), «Increasing Returns and Long-Run Growth », *Journal of Political Economy*, 94, October, p. 1002-1037.
- Salama P. (1976), *Un procès de sous-développement*, Maspero, Coll. « Critiques de l'économie politique », Paris.
- Simmel Georg (1986), *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, PUF, Paris.
- Simon H. (1978), « Rationality as Process and as Product of Thought », *American Economic Review*, 68 (2), p. 1-160.
- Simon H. (1976), « From Substantive to Procedural Rationality », in Latsis S. ed., *Method and Appraisal In Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith A. (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, Paris, 1991.
- Smith A. (1759), *Théorie des sentiments moraux*, PUF, Coll. « Quadrige », Paris.
- Sen A. (1987), *Ethique et économie*, PUF, Paris, 1993.
- Solow Robert M. (1956), « A Contribution to the Theory of Economic Growth », *Quarterly Journal of Economics*, February, p. 65-94.
- Talahite F. (2007), « Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman », Communication à l' Ecole thématique « Méthodes de l'analyse institutionnelle », La Rochelle, 17-21 septembre 2007.
- Walzer M. (1997), *Sphères de justice*, Seuil, Paris.

Weber M. (1909), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris, 2000.
Williamson O. (1994), *Les institutions de l'économie*, InterEditions, Paris.