Maxime Rodinson

Préface d'Alain Gresh

ISLAM & CAPITALISME

Préface à la nouvelle édition de

Islam et capitalisme

de Maxime Rodinson

Le monde musulman, Marx et la révolution

Les mots sont différents, la manière de tourner les questions aussi. Et l'époque n'est plus la même, nous y reviendrons. Pourtant, les problèmes que soulève Maxime Rodinson dans ce livre paru en 1966, notamment celui du rapport entre islam, développement économique et capitalisme dans le monde musulman sont d'une étonnante actualité. Pourquoi les sociétés musulmanes (et, plus largement, les sociétés de ce que l'on appelait alors le Tiers-Monde) sont-elles « en retard » ou « sous-développées » ? Existe-t-il des règles propres à ces civilisations radicalement distinctes de celles qui régissent l'Occident ? Cet « Orient compliqué » s'illuminerait-il grâce au déchiffrage des sourates du Coran, à leur exégèse ? Des interrogations devenues encore plus brûlantes avec les « printemps arabes ».

Le débat est ancien. « L'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne du dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait portée. » Dans une célèbre conférence intitulée « L'islamisme et la science »,

Préface à la nouvelle édition de

Islam et capitalisme

de Maxime Rodinson

Le monde musulman, Marx et la révolution

Les mots sont différents, la manière de tourner les questions aussi. Et l'époque n'est plus la même, nous y reviendrons. Pourtant, les problèmes que soulève Maxime Rodinson dans ce livre paru en 1966, notamment celui du rapport entre islam, développement économique et capitalisme dans le monde musulman sont d'une étonnante actualité. Pourquoi les sociétés musulmanes (et, plus largement, les sociétés de ce que l'on appelait alors le Tiers-Monde) sont-elles « en retard » ou « sous-développées » ? Existe-t-il des règles propres à ces civilisations radicalement distinctes de celles qui régissent l'Occident ? Cet « Orient compliqué » s'illuminerait-il grâce au déchiffrage des sourates du Coran, à leur exégèse ? Des interrogations devenues encore plus brûlantes avec les « printemps arabes ».

Le débat est ancien. « L'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne du dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait portée. » Dans une célèbre conférence intitulée « L'islamisme et la science »,

prononcée le 29 mars 1883 à la Sorbonne, Ernest Renan – auteur d'une *Vie de Jésus* en 1862, il avait été accusé de sacrilège et dénoncé comme « blasphémateur » par le Pape –, condamnait sans appel l'islam. Tout en admettant la splendeur des premiers siècles de la civilisation née de la prédication de Mohammed, il précisait que l'islamisme (le terme était alors synonyme d'islam), trop faible dans son enfance pour faire obstacle à la science avait, dans « la seconde moitié de son existence, [étouffé] dans son sein le mouvement scientifique, et cela pour son malheur ».

Quelque quatre-vingt années plus tard, Maxime Rodinson revient sur ces allégations qui font de l'islam le facteur essentiel pour décrypter le monde musulman. Il cherche à répondre aux hypothèses du grand sociologue Max Weber (1864-1920) qui prétendait que l'avance prise par le monde occidental s'expliquerait par la mentalité collective européenne qui offrait « un degré supérieur de rationalité », et la rendait donc moins perméable au « fatalisme », voire à la magie. S'appuyant sur une robuste érudition et sur une parfaite maîtrise de l'arabe, Maxime Rodinson décortique les sourates du Coran. Au contraire de Renan et de Weber, il montre que ce texte sacré par excellence puisqu'il est le Verbe de Dieu accorde une bien plus grande place à la raison que les livres sacrés du judaïsme et du christianisme. « Environ cinquante fois revient dans le Coran le verbe *'aqala* qui signifie "lier les idées ensemble, raisonner, comprendre un raisonnement intellectuel". Treize fois revient comme un refrain l'exclamation *'a fa-lâ ta'qiloûn*, « "eh quoi ! ne raisonneriez-vous donc pas ?" » Et les infidèle sont « stigmatisés comme des gens qui ne raisonnent pas, incapables d'une effort intellectuel pour secouer la routine ».

Le Coran prône-t-il un « fatalisme », une passivité contraire à l'esprit d'entreprise ? Certes, le destin des êtres humains dépend de Dieu, créateur de toutes choses et omniscient, mais l'idée de prédestination en islam (comme d'ailleurs dans les autres religions) ne contredit pas l'appel à l'action. Le mot *jihad* ne signifie pas seulement la guerre sainte, mais avant tout l'effort individuel pour s'améliorer et améliorer la société. Même si la vanité des choses de ce monde est soulignée dans le Coran, comme dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, le croyant est appelé à agir. « Ne recommande-t-il pas, souligne Rodinson, le courage, la fermeté devant l'ennemi, l'opiniâtreté dans la lutte ? (...) L'aide divine est promise, elle est assurée, elle est un facteur essentiel de la victoire, mais elle ne dispense nullement de la lutte humaine, avec les moyens humains. » Et, en particulier, les vertus de l'activité économique sont d'autant plus célébrées qu'avant d'avoir été Messager de Dieu et chef de guerre, Mohammed avait fait ses premières armes dans le commerce.

Nul « fatalisme » donc, nulle « paresse » spécifique aux musulmans, pas plus d'ailleurs qu'aux anciens peuples colonisés. Qui se souvient que le colonialisme qualifiait les « jaunes », notamment les Chinois et les Indiens, de fainéants qui auraient besoin de la domination de l'homme blanc pour se mettre au travail ? Au service du Blanc, bien sûr.

Si le Coran, conclut Rodinson, ne peut avoir orienté les pays musulmans dans une voie hostile au capitalisme ou au développement, leur retard ne s'expliquerait-il pas par les traditions, notamment la Sunna, les lois et règles telles qu'elles ont été fixées dans les siècles qui ont suivi la mort du Prophète en 632 ? Une nouvelle fois, l'auteur expose qu'il n'en est rien, car, même définies à l'époque classique

de l'islam (IXe-Xe siècles), ces règles ont été l'objet de mille et une exégèses : « La tradition forme une vaste masse de sentences où les tendances les plus opposées peuvent aisément trouver leur bien et justifier leurs options. (...) Si tel texte est invoqué, c'est qu'on a voulu le choisir de préférence à un autre. Essentiellement, l'idéologie postcoranique n'est donc pas une force extérieure qui modèle la société, mais une expression de tendances émanant de la vie sociale dans son ensemble. »

L'histoire offre des déclinaisons multiples de cette « souplesse » de l'islam (souplesse que l'on retrouve dans toutes les religions et sans lesquelles aucune n'aurait survécu), et pas seulement dans le domaine économique. Ainsi du droit de vote des femmes. Au début de l'année 1952, alors que la royauté vivait ses derniers moments, l'Égypte fut secouée par les revendications d'organisations de femmes exigeant le droit de vote. Le grand mufti d'Al-Azhar, haut lieu du sunnisme, expliqua doctement, sourates du Coran et invocation de la parole divine à l'appui, que cette innovation était blâmable : « Personne ne peut l'accepter et l'islam ne peut l'approuver. » Soixante et quelques années plus tard, les femmes votent dans tous les pays musulmans (à l'exception de l'Arabie Saoudite où ce droit est refusé à tout le monde). Que faut-il en déduire ? Que le Coran approuve le droit de vote des femmes ? Qu'il le réprouve ?

La question a-t-elle un sens ? Comme l'explique le politologue Oliver Roy, « le Coran dit ce que les musulmans disent qu'il dit ». Et ce sont les pratiques des gens, leur manière différente de croire, qui amènent la religion à évoluer, à s'accommoder au monde réel. Si, en 1905, on avait demandé aux républicains et aux cléricaux qui se déchiraient en France si le catholicisme et la laïcité étaient compatibles,

l'écrasante majorité des deux camps aurait répondu par un retentissant Non. Cinquante ans plus tard, l'Église acceptait la laïcité et vit désormais en harmonie (relative) avec la République.

En résumé, on ne peut pas déduire le comportement habituel des musulmans, « des préceptes du Coran ni même de ceux de la Sunna, pas plus qu'on ne peut déduire le comportement des chrétiens, fût-ce aux époques de la foi la plus profonde, des préceptes de l'Évangile ! Dans un cas comme dans l'autre, les interprétations accommodantes étaient faciles, les consciences élastiques, les théologiens complaisants ».

C'est une des thèses fondamentales défendues par Maxime Rodinson, qui revendique une filiation marxiste. Comme le proclamait Karl Marx dans un texte célèbre « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est, inversement, leur être social qui détermine leur conscience » (Préface à Contribution à la critique de l'économie politique, Éditions sociales, Paris, 1947). Autrement dit, ce sont les conditions matérielles dans lesquelles vivent et produisent les êtres humains qui déterminent la manière dont ils pensent (et ils agissent). L'auteur note que ceux qui débattent pour savoir si l'islam a été favorable ou défavorable au capitalisme, partagent « la même présupposition implicite », « que les hommes d'une époque et d'une région, que les sociétés obéissent strictement à une doctrine préalable, constituée en dehors d'eux, en suivent les préceptes, s'imprègnent de son esprit sans transformation essentielle, sans qu'ils l'adaptent à leurs conditions de vie et à leurs modes de pensée implicitement suggérés par celles-ci ». Mais ni Marx (contrairement à une lecture dogmatique de son œuvre) ni l'auteur ne supposent que

les idées, les religions, les croyances n'ont d'influence sur le cours de l'Histoire.

Et le socialisme ?

Rodinson analyse minutieusement, non seulement les rapports entre islam et capitalisme, mais aussi sur ceux entre socialisme et islam. Ce dernier serait-il favorable au partage des richesses ? La question peut sembler saugrenue aujourd'hui tant les perspectives d'une révolution paraissent lointaines pour ne pas dire utopiques et tant l'islamisme semble éloigné de toute ambition sociale radicale. Elle ne l'était pas au moment où ce livre était publié. Nous sommes à la veille de la guerre de juin 1967 et le nationalisme arabe révolutionnaire incarné par le président égyptien Gamal Abdel Nasser est à son apogée. Nassérisme, baasisme, socialisme arabe, communisme, la gauche plus ou moins radicale sous ses différentes dénominations, dominent la scène idéologique. Officiers, intellectuels, journalistes, fonctionnaires, classes moyennes des villes s'en réclament ardemment, même s'ils se disputent, voire s'entretuent à propos de telle ou telle interprétation de la doctrine. Des expériences de transformation révolutionnaire se mettent en place en Égypte, en Algérie, en Syrie, en Irak, au Yémen du Sud ; les monarchies semblent à la veille d'être emportées par une vague révolutionnaire. En plus de l'autoritarisme – « la démocratie bourgeoise » est condamnée sans appel –, tous ces régimes allient une détermination tenace de consolider l'indépendance nationale et de clore définitivement l'ère de la domination étrangère à une volonté de transformer la société. Ils mettent en œuvre des réformes agraires, impulsent un développement économique, notamment de l'industrie lourde, fondé sur le rôle central de l'État. Ils pilotent une politique

volontariste de redistribution sociale, d'éducation et de santé pour tous. Dans tout le tiers-monde alors, « le fond de l'air est rouge » ; l'heure est à aux changements radicaux et, des maquis castristes en Amérique latine aux « zones libérées » en Indochine, en passant par les guérillas en Afrique australe, les forces révolutionnaires promettaient des lendemains qui chantent « socialistes », voire « communistes ».

Dans le monde arabe, pour justifier leurs entreprises révolutionnaires auprès de populations restées profondément croyantes et en majorité agraires, les pouvoirs se devaient de mobiliser les ressources de l'islam. Comme le remarque Rodinson, « ce que permet la fidélité des masses à la religion traditionnelle en vertu de facteurs d'identification nationalitaire, c'est l'utilisation démagogique (au sens strict) du slogan islamique, du prestige de l'islam comme drapeau pour couvrir des options plus ou moins socialisantes issues d'autres sources. »

Cette hégémonie idéologique du socialisme ou de ses interprétations allait contraindre, même des organisations se situant hors de toute perspective révolutionnaire, à se réclamer d'un « socialisme islamique ». Un des best-sellers de l'époque, écrit par un dirigeant des Frères musulmans syriens Moçtafâ as-Sibâ'î, s'intitule « Le Socialisme de l'Islam. » Dieu, écrit l'auteur, « a prescrit la coopération et la solidarité sous toutes ses formes (...) Le Prophète a établi l'institution de la solidarité sociale dans son sens plein ». Et il conclut, « Le principe de solidarité sociale dans le socialisme musulman est une des caractéristiques qui distinguent ce socialisme humaniste et moral de tant de socialismes connus aujourd'hui. S'il était appliqué dans notre société, notre société serait idéale et aucune autre société n'approcherait son élévation. » Ce qu'il ne dit pas, c'est comment

il compte atteindre cette société idéale ni pourquoi ces principes n'ont pas été mis en œuvre.

Ce discours ne surprend pas Rodinson. « Certains courants de l'islam ont envisagé des restrictions drastiques au droit de propriété sous la forme d'une limitation imposée des richesses » et la source de ces demandes peut se trouver dans tel ou tel texte, « dans l'idée religieuse que les biens de ce monde détournent de Dieu, qu'ils exposent au péché. »

Est-ce à dire que les partisans du socialisme peuvent se servir de la religion de la même manière que les forces de la réaction ? Non, rétorque Rodinson : « Les interprètes réactionnaires bénéficient de tout le patrimoine du passé, du poids des siècles d'interprétation dans le sens traditionnel, du prestige de ces interprétations, de l'habitude qu'on a de les lier à la religion proclamée, affichée, pour des raisons nullement religieuses. » Et l'auteur d'insister sur le caractère le plus souvent réactionnaire des hommes de religion, caractère qui sera renforcé par la suite avec le poids grandissant de l'Arabie Saoudite et la « wahhabisation » de l'islam : par une interprétation particulièrement réactionnaire des préceptes religieux, par l'exportation, grâce à la manne du pétrole, de milliards de dollars et de dizaines de milliers de prêcheurs à travers le monde, le royaume a imposé à l'échelle internationale sa vision rigoriste, alliant défense de principes rétrogrades, notamment pour les femmes, adhésion à l'économie néolibérale et un ancrage dans le camp occidental. Faut-il rappeler l'alliance stratégique entre les États-Unis, le royaume saoudien et les groupes islamistes à deux occasions au moins : la lutte contre le nassérisme dans les années 1960 ; l'aide au moudjahidin afghans dans les années 1980 ? Et l'auteur de conclure que l'expérience historique comme son analyse « n'encourage pas à voir, à l'époque actuelle,

dans la religion musulmane un facteur de nature à mobiliser les masses pour la construction économique, particulièrement alors que celle-ci se révèle nécessairement révolutionnaire, destructrice de structures établies. »

Comprendre les islamismes

L'année qui suit la publication du livre, la défaite militaire arabe de juin 1967 face à Israël révèle au grand jour les limites du nationalisme révolutionnaire arabe dont la crise ne va cesser de s'approfondir dans les décennies suivantes, nourri par l'échec des tentatives de modernisation post-indépendance, par l'inaptitude des régimes « progressistes » à garantir un développement économique et social, par une dérive autoritaire dont ont témoigné les régimes irakien ou syrien. Cette crise accélèrera le « retour » à l'islam, non seulement dans les couches populaire restées croyantes et devenant plus pratiquantes, mais aussi dans les couches moyennes urbanisées et dans les élites qui vont « islamiser » leur discours politique. Le « parler musulman », pour reprendre une expression du chercheur François Burgat va s'imposer : désormais, c'est dans le langage de l'islam que se déroule une partie importante du débat politique. Malgré tout ce qui a été dit sur la place Tahrir et sur la disparition des islamistes pendant le soulèvement de 2011, chaque vendredi, l'immense majorité des manifestants effectuaient la prière en commun.

La religion n'a pas disparu donc, elle ne s'est pas effacée, contrairement à ce qu'aurait pu laisser penser une vision européocentriste : comme dans l'Europe du XIXe siècle, la nécessité de transformations révolutionnaires et le rôle réactionnaire du clergé amèneraient les masses arabes à se détacher de la religion. Après tout, une certaine interprétation dogmatique du marxisme qui raisonne en termes de stade de développement successifs – esclavagisme, féodalité, capitalisme, socialisme – a pu laisser

à penser que le monde arabe devait suivre la voie européenne de développement, que les pays les plus avancés du Nord montraient aux autres leur propre futur[I].

Mais les révolutions arabes ont confirmé que la profonde imprégnation religieuse n'était pas un obstacle aux mobilisations politiques, à l'aspiration à la démocratie et à la justice sociale qui était celle des manifestants à travers tout le monde arabe. Car, comme le rappelle François Burgat, « la matrice de l'islamisme n'est autre que la reformulation dans un lexique plus endogène, de la vieille dynamique nationaliste ou anti-impérialiste[II]. » Et surtout, insiste-t-il, « la résurgence des catégories de la culture islamique n'a pas nourri une mais une infinité de variétés de projets politiques. »

Dans les élections qui ont suivi et dans des conditions chaque fois différentes, en Tunisie, en Égypte ou au Maroc, les forces islamistes l'ont emporté. Et elles ont été confrontées à la réalité, aux problèmes concrets de la gestion de l'économie et de l'État. « L'islam est la solution », proclamaient les Frères musulmans avec d'autant plus de facilité qu'ils étaient maintenus aux marges des systèmes politiques. Confrontés à l'exercice du pouvoir, ils ont été amené à s'adapter, de manière différente dans chaque pays, avec un certain succès en Tunisie, sans y réussir en Égypte. Mais dans aucun cas ils n'ont pu répondre (sauf de manière partielle en Turquie) aux défis économiques, sociaux et politiques.

Si la religion continue de jouer un rôle central dans ces sociétés (comme aux États-Unis), il ne faut pas sous-estimer les transformations que note un autre chercheur Olivier Roy : « On va vers une sécularisation de la scène politique – le contrôle du religieux sera l'apanage des dictateurs ! –, ce qui ne veut pas

I. Préface à la nouvelle édition de *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002.

II. *Ibid.*

dire que les sociétés cesseront d'être religieuses. L'évolution ne se fera pas sur le modèle philosophique occidental. Il y aura, au moins dans un premier temps, unanimité pour dire que la religion est importante mais compétition entre les identités culturelles[III]. » Ainsi, comment expliquer par la religion, le fait que les principaux partis salafistes (il y en a plus d'une dizaine en Égypte) soutiennent les militaires contre les Frères musulmans ?

Ceci nous ramène à la fécondité de l'orientation de Rodinson : ce sont les problèmes qui se posent dans les sociétés arabes, justice sociale et démocratie, qui continueront d'être les moteurs des changements. « Il n'est qu'un moyen sûr au monde pour que les non privilégies dans une société obtiennent que leurs droits d'êtres humains soient respectés, c'est de leur donner pour le moins une part au contrôle du pouvoir politique et, au maximum, d'abolir le plus de privilèges qu'il est possible et de garantir ces conquêtes par des institutions adéquates et solides. On peut décorer, si l'on veut, ces institutions de la phraséologie des préceptes musulmans, chrétiens, juifs, bouddhistes, stoïciens, kantiens et de mille autres. Cela fera même justice à un certain sens de ces préceptes. Mais les préceptes sans les institutions ne sont que vaine littérature et honteux camouflage d'iniquités fondamentales. »

Peut-être a-t-il sous-estimé « le décor », qui fonde l'identité des peuples, notamment dans les anciennes colonies ? Ces pays ont été dominés, acculturés et on peut comprendre qu'ils cherchent dans leurs propres traditions des réponses aux défis d'aujourd'hui, d'autant que les autres ressorts de mobilisation – nationalisme occidental, socialisme, libéralisme – se sont distendus.

III. *La Croix*, 2 janvier 2014.

Aujourd'hui, les principaux courants, notamment les Frères, se situent du côté du conservatisme social et politique, du côté du néolibéralisme. Peut-on imaginer une autre configuration, notamment quand l'exercice du pouvoir démontrera l'inanité des réponses qu'ils souhaitent apporter aux maux de la société ? La religion n'est pas toujours synonyme de réaction. Dans nombre d'expériences révolutionnaires ou de gauche en Amérique latine, contrairement à ce qui s'était passé à Cuba, la dimension chrétienne reste fortement présente – d'où la difficulté de ces gouvernements se réclamant de la gauche à accepter, par exemple, le droit à l'avortement. Existera-t-il demain une théologie de la libération musulmane suffisamment influente, comme celle que prônait en Iran Ali Shariati – un philosophe mort peu avant la révolution islamique de 1979 et qui fut le maître à penser d'une génération – ou que réclament les musulmans anticapitalistes en Turquie dont les banderoles ont fleuri lors des mobilisations de Gezi à l'été 2013 ? Ayant constaté que les islamistes « n'offrent pas d'alternatives économiques viables et crédibles aujourd'hui et (...) ont plié devant les impératifs de l'économie capitaliste dominante », Tariq Ramadan dans un texte intitulé « Dépasser l'islamisme[IV]», appelle à une libération : « La conscience musulmane contemporaine doit (...) renouer avec la force réformatrice et quasi révolutionnaire du message spirituel et humain de sa tradition qui l'appelle autant à la réconciliation avec soi qu'à l'ouverture à autrui. Un cycle se termine et nous avons besoin de renouveau. (...) Il s'agit de liberté, de dignité et de libération et le paradoxe tient au fait que les musulmans, manquant de confiance en soi, sont les gardiens inconscients, et tiennent dans leur main tremblante, les clefs de leur propre prison. »

IV. Site de Tariq Ramadan, 5 août 2013, http://tariqramadan.com/

Une chose est sûre, concluait Rodinson, « avec ou sans islam, avec ou sans tendance progressiste de l'islam, l'avenir du monde musulman est à longue échéance un avenir de luttes. Sur terre, les luttes se déclenchent et se déroulent pour des buts terrestres, mais sous l'étendard des idées ». On peut simplement ajouter aujourd'hui que, dans les prochaines décennies, ces idées s'alimenteront au fonds culturel et politique islamiques.

AVANT-PROPOS

Ce livre a une grande ambition : il voudrait servir.

Il voudrait, venant d'un sociologue islamisant, servir aux intellectuels des pays qui appartinrent au domaine de la religion et de la civilisation musulmanes; il voudrait les aider à comprendre leur destin. Non que j'aie la prétention d'être, par la vertu de mon « européanité », supérieur aux meilleurs d'entre eux en science ou en intelligence. Je ne revendique aucun privilège de ce genre. Simplement, les circonstances ont fait que j'ai été affranchi plus tôt de certains obstacles sociaux qui pèsent sur la compréhension de leurs problèmes. J'ai eu la chance d'avoir la voie libre à la connaissance démythifiée de leur passé et j'ai essayé de me débarrasser des mythes qui empêchent de comprendre leur présent. Il faut ajouter que je peux parler librement et dire ce que souvent ils doivent taire. C'est une liberté qu'il faut payer comme toutes les libertés, mais le prix, pour moi, n'est pas trop élevé. Ils devraient, en général, la payer bien plus cher.

Ce livre voudrait aussi servir au public européen, et de la même façon. Je n'ai pas la mystique du Tiers Monde si répandue dans la gauche actuelle et je ne me frappe pas tous les jours la poitrine en me désespérant de n'être pas né dans quelque Congo. Mais les problèmes du Tiers Monde sont capitaux, mes études et mes préoccupations depuis plus de trente ans m'ont informé particulièrement sur une zone importante du Tiers Monde qui participe de ses problèmes généraux, mais qui a aussi ses problèmes spécifiques. J'offre au lecteur ce que m'ont inspiré mes connaissances et mes réflexions. Il en jugera et mettra cela à sa place comme il l'imagine. Il n'est pas de clé qui aille à toutes les serrures.

A quoi peut servir un avant-propos ? A s'efforcer de présenter un livre globalement, à fournir des explications sur la façon dont

l'auteur a abordé son sujet de façon à éviter, autant que possible, les malentendus. Le reproche le plus courant qu'on fait à un auteur (et même à un homme), c'est de n'avoir pas fait ce que jamais il n'a entendu faire.

Ce livre n'est ni un manuel d'histoire économique du monde musulman, ni l'exposé vulgarisateur de ce que pourrait être un tel manuel. Je déplore d'ailleurs l'absence d'un manuel et d'un exposé de ce genre[1]. Sur des points précis et qui m'ont paru fondamentaux, j'ai résumé effectivement les données dont dispose actuellement (à ma connaissance) la science historique. Mais je n'ai nullement entendu traiter l'ensemble du sujet. Autrement dit, il ne s'agit pas ici principalement de description (complète ou incomplète) des faits dans leur diversité multiforme. Les références que je fournis permettront, le cas échéant, à ceux qui désirent se renseigner sur ces détails de se reporter aux ouvrages et articles qui en traitent.

J'ai voulu écrire un ouvrage théorique. Qu'est-ce que cela signifie ? Je pars des faits dégagés par la recherche scientifique et dont j'ai essayé de me tenir informé autant que possible en utilisant mes connaissances linguistiques et la familiarité plus ou moins grande que j'ai acquise des techniques de l'orientalisme, de l'histoire et de la sociologie. Mais j'ai surtout essayé d'en tirer des conclusions sur le plan des problèmes généraux. Plus précisément de certains problèmes généraux qui m'ont paru particulièrement importants. Où peut se placer le monde musulman (aux différentes phases de son histoire) dans la typologie générale des systèmes de production et de redistribution des biens ? Les réponses qu'on peut donner à cette question, les phénomènes observés peuvent-ils nous éclairer sur une évolution éventuelle à l'intérieur de ces systèmes et d'un système à l'autre ? sur les facteurs de cette évolution ou de ces évolutions ? sur les relations entre les faits économiques et les autres aspects de la culture totale d'une société, tout spécialement les aspects idéologiques, encore plus spécialement la religion ?

On peut situer à volonté ces grands problèmes dans la philosophie de l'histoire ou dans la sociologie. Cette question de nomenclature me paraît sans grand intérêt. Les problèmes se posent. C'est l'essentiel.

Il est clair aussi que ces problèmes ont un intérêt actuel, précisément parce qu'ils sont généraux. Quitte à faire frémir les spécia-

listes, disons le mot, ils ont un intérêt politique. Cela ne signifie pas que leur solution doive dépendre d'une orientation ou d'une activité politiques, que celui qui les pose doive nécessairement se faire le serviteur d'une telle orientation. Ce fut un grand malheur pour l'activité scientifique (on l'appelait alors philosophie) d'avoir été longtemps la servante de la théologie. Le malheur ne serait pas moindre d'en faire maintenant la servante de l'idéologie politique qui a succédé à la théologie. Les essais dans ce sens (auxquels j'ai participé) ont mal tourné pour la science et même pour la politique. Il est inutile d'insister ici. Les faits sont suffisamment clairs.

Simplement une politique éclairée a intérêt à tenir compte des conclusions auxquelles, sur ces problèmes, les chercheurs peuvent parvenir. Elle a même intérêt à ce que l'activité de ces chercheurs ait été aussi indépendante qu'il est possible. Au-delà, toute idéologie socio-politique a intérêt aussi à ne s'édifier qu'avec des matériaux solides. Les dirigeants et les militants politiques, les citoyens qui cherchent à s'orienter dans le dédale des faits et des idées prennent souvent pour fondement de leurs options, de leurs idées, de leurs orientations des notions déplorablement inexactes. C'est en bonne partie inévitable. Mais, en bonne partie aussi, c'est dû à la carence de ceux qui savent et qui pourraient mieux communiquer leur savoir. Les spécialistes qui sourient ou grimacent devant les mythes diffusés dans le public (sur les matières de leur domaine, car ils sont public pour le reste) devraient avoir conscience qu'ils ne sont pas toujours sans responsabilité dans ces engouements.

Je sais bien qu'on a souvent affaire à des idées dont les sources affectives font la force et qui sont inaccessibles à tout raisonnement, à toute expérience, à toute information. Mais ce n'est jamais vrai qu'en partie et introduire un peu de conscience lucide et informée dans un magma idéologique est encore une tâche digne qu'on s'y attelle, pas si totalement désespérée qu'on soit dispensé quand on le peut de l'entreprendre.

Je sais bien aussi que l'éducateur a grand besoin d'être éduqué, qu'il n'est jamais, autant qu'il le croit, libre de présuppositions qui orientent ses déductions. Mais là encore l'emprise n'est pas aussi totalitaire que le croient les idéologues. Il est possible d'atteindre un certain degré d'objectivité. Il est inexcusable, sous prétexte que l'objectivité totale est un idéal inaccessible, de se soumettre de son

plein gré à un contrôle idéologique tout aussi total sur sa pensée. C'est plonger délibérément dans le fleuve pour éviter d'être mouillé.

Ce livre est donc théorique. Il a été conduit par là à être polémique. Les conclusions que j'ai atteintes heurtent en effet des thèses extrêmement répandues. J'ai fait mon possible pour que l'intransigeance sur le plan des concepts ne m'entraîne à rien de blessant envers les hommes. Je n'y suis peut-être pas toujours parvenu. La guerre a ses lois, même la guerre des idées, et entraîne toujours un peu trop loin. Il est difficile de polémiquer sans paraître mépriser. Je crois pourtant trop au déterminisme qui pèse sur les pensées et les actions des hommes pour être foncièrement méprisant. Faute de mieux, j'en avertis mes contradicteurs et mes lecteurs.

Tout spécialement, j'ai attaqué des mythes très courants dans le public musulman. Il est certain que beaucoup, dans le monde musulman, m'accuseront pour cela d'arrière-pensées venimeuses de type raciste ou colonialiste. Mes prises de position politiques répondent, je pense, assez à ces accusations. C'est la complaisance envers les idées reçues qui cache mépris et calculs. Et je m'en suis tout autant pris à des mythes très européens.

Vouloir associer (comme je l'ai voulu) une connaissance précise des faits essentiels et une certaine capacité de généralisation présente une difficulté fondamentale dont le public n'a pas toujours conscience. Je ne sais si je m'en suis tiré d'une façon relativement satisfaisante. Des livres de ce genre se débattent dans des dilemmes difficiles à résoudre que les spécialistes estiment souvent insurmontables. Ils se résignent désespérément ou allégrement à n'écrire que pour un public restreint, déjà suffisamment informé des problèmes de leur domaine. J'ai essayé d'éviter les genres qu'à juste titre ils déplorent de voir si répandus : la théorisation imprudente à partir de données limitées à une trop petite partie du champ que la théorie veut embrasser, la déduction tout aussi audacieuse de jugements particuliers à partir de conceptions générales (valables ou non il n'importe) sans égard aux faits réels, pour ne pas parler de ce bavardage philosophico-littéraire gratuit que les mêmes spécialistes dénoncent non moins justement et qu'ils voient si souvent fleurir dans le genre bâtard de l'essai. Mais l'existence si répandue de ces types de discours généraux n'implique pas, comme ils le croient souvent ou paraissent le croire, que l'effort de généralisation ne soit pas indis-

pensable, qu'il soit toujours prématuré, qu'il représente une pure perte de temps en vue de buts inaccessibles par essence. Le grand public, les spécialistes des autres domaines, les praticiens même de l'action sociale ont besoin de synthèses, fussent-elles provisoires, comme il est impossible qu'elles ne le soient pas. Si les connaisseurs ne leur en fournissent pas, ils s'abreuveront à d'autres sources et les résultats en seront déplorables. Ils le sont déjà assez. Et le progrès de la science lui-même a besoin de ces tentatives de bilans réfléchis des travaux en cours.

De leur côté, les amateurs de généralisations ont leurs griefs souvent justifiés. Ils ont le droit de demander que ceux qui se lancent dans ces tentatives dangereuses aient au moins quelque lumière sur l'évolution des idées générales, sur la manière d'aborder les problèmes à laquelle la pensée moderne a abouti, sur les problématiques majeures auxquelles il convient de se référer. La difficulté capitale est justement de s'en être tenu au courant au moins dans les grandes lignes sans perdre le contact avec les recherches spéciales. C'est une difficulté pratique. Y échapper représente une gageure que j'ai essayé de gagner en présumant peut-être trop de mes talents et de ma capacité de travail. Tout ce que je puis dire est que je m'y suis employé honnêtement et sans tricherie.

Enfin le public intéressé a droit à ne pas se voir infliger un étalage d'érudition gratuite. Je n'ai donc retenu dans mon exposé que les faits strictement nécessaires à mes démonstrations. L'annotation (à laquelle on est libre de ne pas se référer) veut simplement fournir à ceux qui seront heurtés par mes assertions la possibilité de les vérifier et de les discuter sur pièces et donner les moyens à ceux qui le désirent de se renseigner sur tel ou tel point que je n'ai pu développer. Parfois elle contient aussi de courtes discussions secondaires qui eussent alourdi l'exposé.

Il reste une grande question sur laquelle il convient, je pense, que je m'explique ici. Cet essai se veut et se déclare d'orientation marxiste. Cela ne signifie pas, comme le croiront beaucoup, que je soumette ma recherche à des dogmes de validité douteuse et d'origine suspecte. Cela veut dire seulement que j'ai essayé de penser les

problèmes posés par mon étude à la lumière d'hypothèses socio-historiques très générales qui me semblent orienter tout un champ d'étude dont l'exploration scientifique est à son début et que je crois jusqu'à présent confirmées par nos connaissances concrètes. Je n'avance à leur appui aucun argument qui ne soit tiré des faits ou d'un raisonnement du type habituel dans les recherches scientifiques et je suis prêt à les abandonner si les faits ou le raisonnement scientifique m'en démontrent l'inanité. Je nie au surplus qu'on puisse aller très loin sur la voie de la généralisation sans grandes hypothèses de ce genre. Ceux qui prétendent s'en passer aboutissent à une accumulation inintelligible de faits ou, plus souvent, utilisent sans s'en rendre compte des hypothèses différentes, beaucoup moins solidement fondées à ce qu'il me semble, pour construire leurs systèmes de catégories souvent fort raffinés.

Cela demande pourtant un peu plus de développements. En effet, les antimarxistes croiront de confiance déceler dans ce livre des attitudes qu'ils dénoncent (parfois à juste titre) et qui ne s'y trouvent pas. Les marxistes, marxisants, demi-marxistes et pseudo-marxistes d'autre part, si abondants dans le Tiers Monde et dans la gauche européenne, seront déçus de ne pas y rencontrer des positions qu'ils ont l'habitude de croire inséparables du concept même de marxisme.

Il y a vingt, cent, mille espèces de marxisme. Marx a dit beaucoup de choses et il est facile de trouver dans son œuvre comme dans la Bible de quoi justifier n'importe quelle idée. « *The devil can cite Scripture for his purpose.* » Je ne prétends pas imposer comme privilégiée la façon dont je comprends l'orientation marxiste, ainsi que m'en accusait un éminent auteur, et je n'ai aucun pouvoir pour excommunier qui que ce soit, comme me le reprochait un autre, non moins éminent. L'excommunié, c'est moi. Je ne veux que revendiquer le droit de définir cette orientation qui est la mienne. Je proclame même que Marx ne l'accepterait pas entièrement.

Mon marxisme n'est pas le marxisme institutionnel. Celui-ci certes ne s'est « arrêté » (selon la formule de Sartre) que dans un sens. D'importants travaux sont poursuivis à sa lumière (ou à son ombre) dans les pays communistes et même ailleurs, en France par exemple. On verra que j'en utilise certains. Mais un ensemble de tabous empêche de toucher librement aux grands problèmes (parfois même à certains petits) pour lesquels la seule réponse admise est

celle du dogme. Ou tout au moins il y faut tant de précautions de forme et de fond que cela entrave sérieusement l'essor de la pensée. Beaucoup d'esprits puissants, en pays communiste, échappent intérieurement à ces entraves par le remède de la double pensée, traditionnel dans les sociétés où règne une idéologie d'Etat. Je n'ai pas vu la nécessité, en France, de me soumettre à cette solution toujours équivoque et entraînant, quoi qu'on dise, des conséquences plus ou moins désastreuses sur le libre jeu des idées. L'avantage de voir mon ouvrage exalté ou même seulement cité dans tel ou tel organe ne m'a pas paru valoir le prix de cette capitulation.

Je comprends, je respecte souvent, j'admire quelquefois mes anciens camarades qui ont estimé que le dévouement à une cause, l'attachement à un milieu, la fidélité à un engagement de jeunesse devaient primer la liberté d'expression de leur pensée, sans toujours voir que les restrictions acceptées à l'expression entraînaient souvent des entraves à son développement. J'ai fini par juger que, dans mon cas personnel, l'enjeu ne méritait pas le sacrifice.

Ce livre ne se rattache pas non plus à ce que j'appellerais le marxisme pragmatiste, catégorie qui englobe et dépasse le marxisme institutionnel. J'entends par là les multiples types d'idéologie marxiste qui, se concentrant sur des tâches d'action sociale diverses, mais toujours d'une importance capitale à leurs yeux, leur subordonnent l'activité théorique et intellectuelle en général. Non que je nie l'utilité de certaines de ces tâches. Mais, si la petitesse des groupes qui incarnent ces idéologies (en dehors des organisations communistes classées dans la précédente catégorie) leur épargne souvent bien des caractéristiques déplaisantes du marxisme institutionnel, en particulier la massivité du dogmatisme, le fonctionnarisme des cadres légiférant en matière intellectuelle, le déploiement d'une politique de puissance répulsive aux esprits sincères et attirante pour ceux qui respectent la force où qu'elle se trouve, ils n'en abritent pas moins une forme infantile, fœtale peut-être, de ce développement. Inévitablement, ils tendent à en reproduire les caractéristiques. J'estime parfois leur effort et je ne désespère pas de le servir sur des points limités, essayant de pratiquer moi aussi un militantisme, un activisme radical. Je n'entends pourtant pas adhérer aux utopies que sécrète presque fatalement cette orientation, ni asservir ma recherche aux objectifs de ces groupes.

Le lien entre la vérité et la pratique est une question grave et complexe à laquelle les marxistes ont répondu jusqu'ici un peu trop légèrement à l'avantage de la pratique politique. Je n'ai pas la prétention de résoudre ce problème en trois phrases. Je crois avoir constaté simplement que la recherche de la vérité était souvent entravée par un branchement trop direct sur l'action politique, et cela chez les meilleurs. Que dire des pires ? En fin de compte d'ailleurs, à longue échéance, même les politiques gagnent à ce qu'une activité parallèle à la leur n'ait de souci que de dégager le vrai. La vision exclusivement pragmatique et polémique des choses engendre normalement les illusions, et les illusions finissent par tuer.

Enfin, le marxisme dont je m'inspire n'est pas le marxisme philosophique à la mode, surtout en France. Qu'on m'entende bien. Je ne suis pas en principe positiviste. Je suis persuadé de l'utilité, de la nécessité, du caractère fondamental et inéluctable de la réflexion philosophique. Je ne suis pas aveugle non plus devant les présuppositions philosophiques implicites qui se dissimulent dans toute recherche, se voulût-elle au maximum objective. Il est plus qu'évident, en particulier, que la démarche scientifique de Marx a été orientée par ses options philosophiques de départ. Cependant il reste qu'une zone très importante du domaine de la connaissance peut et doit être explorée en mettant provisoirement entre parenthèses ces présuppositions philosophiques et d'après des méthodes qui peuvent recueillir l'assentiment (de principe au moins) de tous les chercheurs, si différents que puisse être leur orientation philosophique, au sein d'une culture donnée. C'est le domaine de la science dans lequel un esprit aussi philosophique que Sartre reconnaît que doit s'appliquer l'orientation positiviste.

Or, quoi qu'en disent certains marxistes, il existe une problématique propre aux sciences de l'homme ou aux sciences sociales ou à la sociologie au sens le plus large, quel que soit le nom qu'on attribue à ce domaine. C'est dans celui-ci que Marx a établi certaines lois, fait certaines découvertes, proposé certaines hypothèses qui sont (en droit) indépendantes de son orientation philosophique et sur lesquelles des esprits venus d'horizons philosophiques très divergents peuvent s'entendre. C'est dans ce domaine qu'ici je me tiens. Il est néfaste (et il me semble que l'expérience me donne raison) au philosophe, fût-il marxiste, d'intervenir, comme il le fait souvent,

dans cette zone de recherches en dédaignant de s'informer des concepts, des méthodes, de la problématique qui lui sont propres.

Déduire directement d'une thèse philosophique générale, même justifiée, des conséquences concernant des problèmes particuliers de sociologie ou d'histoire sans passer par l'intermédiaire des lois ou constantes proprement socio-historiques, sans prendre connaissance de la masse des données empiriques ou des généralisations partielles accumulées par les chercheurs, sans employer les méthodes spéciales qu'ils ont élaborées, cela peut occasionnellement permettre des intuitions fulgurantes et suggestives. Mais la plupart du temps, cela mène à des « découvertes » banales, inconsistantes ou même ridicules. Je pense à l'anecdote caricaturale qu'on m'a racontée en Pologne, celle du grand philosophe occidental arrivant à Varsovie et interrogeant avec curiosité un intellectuel indigène : « Vous êtes dans un pays socialiste. Ressentez-vous encore l'aliénation ? »

S'il est bien des raisons d'admirer Marx, je placerai au premier plan celle-ci. Philosophe d'origine, il a compris qu'avant de proposer des thèses bien fondées sur l'évolution sociale, il lui fallait consacrer une vie d'études à la connaissance de l'économie politique, de l'histoire sociale et de ce que nous appelons aujourd'hui la sociologie ou les sciences humaines. Et il l'a fait.

Je ne crois pas à l'unité du « marxisme ». Dans les idées marxistes, je distingue, entre autres, une orientation philosophique, des thèses sociologiques, une inspiration idéologique. Naturellement, il existe une certaine liaison entre elles dans la pensée de Marx et même dans la nature des choses. Mais elles sont méthodologiquement dissociables. Je mettrai simplement ici entre parenthèses l'orientation philosophique, tout en reconnaissant les difficultés qu'elle apporte d'autre part à ma conception d'un activisme radical non utopique. C'est tendre en effet, contrairement à Marx, à considérer un « idéal » qui n'est pas forcément une exigence du réel.

Je m'appuie ici exclusivement (ou presque) sur les grandes thèses sociologiques ou socio-historiques dégagées par Marx, lesquelles me paraissent solidement établies et admissibles par tous les esprits sur le plan scientifique. Ce n'est pas là nier les obstacles idéologiques auxquels s'est heurtée leur admission générale et auxquels elle se heurte encore. Il y a eu aussi des obstacles idéologiques à l'admission de la loi de la chute des corps. Mais il suffit de constater

combien ces thèses sont maintenant couramment admises dans les milieux les plus opposés à l'idéologie et à la philosophie marxistes pour se rendre compte de la force de leur assise scientifique. Il est vrai qu'elles sont toujours combattues (mon livre montrera maint exemple de cette contestation), non seulement chez les idéologues, mais aussi chez les savants. Pourtant ceux-ci du moins, même ceux qui les contestent le plus sur le plan théorique, ont été forcés d'admettre une forte dose de thèses marxistes dont ils ont parfois oublié l'origine. Les savants normaux qui ne donnent pas dans la théorie travaillent normalement sur la base d'idées générales, à l'origine lancées par le marxisme et fortement contestées. Elles sont devenues le bien commun de la science.

J'appelle idéologie marxiste l'ensemble idéologique constitué autour des valeurs mises au premier plan par Marx et par la tradition marxiste, exaltées même par les marxistes qui les foulaient aux pieds le plus cyniquement dans la pratique. En fait, elles n'ont rien de spécifiquement marxiste. Ce sont les valeurs universalistes déjà mises en avant par l'idéologie libérale-humanitaire (suivant la terminologie de Mannheim) au XVIIIe siècle. Elles tirent leur origine d'une longue tradition morale philosophique et en partie religieuse. J'y reste délibérément fidèle. Cela devait-il être pris en considération dans un livre qui se veut scientifique ? Oui, dans la mesure où il combat des conceptions qui contestent des données scientifiques sous l'impulsion d'idéologies opposées, dans l'intention de s'attaquer à ces valeurs que le marxisme exalte. Il s'agit par exemple et surtout de l'idéologie qui accorde la suprématie absolue aux valeurs nationalitaires ou communautaires (quand il s'agit de communautés religieuses).

C'est pourquoi il y a encore un sens à se déclarer « marxiste » sur le plan des études socio-historiques. Cela est contesté par de bons historiens et par de bons sociologues qui pensent que tous les éléments valables des thèses marxistes ont été incorporés dans la science en général. C'est vrai dans une large mesure, on l'a déjà dit. Mais aussi, dans de nombreux secteurs des sciences humaines, les plus favorables au développement du bavardage philosophico-littéraire irresponsable, dans le secteur des généralisations où les chercheurs mal équipés s'appuient aisément sur de la mauvaise philosophie, ou, comme l'a bien dit Engels déjà, voulant ne pas faire

de philosophie, en sécrètent automatiquement de la mauvaise, dans les secteurs enfin en liaison directe avec les préoccupations des idéologies en lutte, une orientation antiscientifique et par là même antimarxiste renaît sans cesse. Tant qu'elle se fera sentir (et ce sera, je le crains, pendant longtemps), il y aura un sens à se déclarer marxiste dans ce domaine.

J'ai été aidé par beaucoup d'amis avec qui j'ai discuté des problèmes ici soulevés. Je ne puis que les remercier globalement. Ils sont trop nombreux pour que je les énumère. Faire un choix parmi eux serait fausser les choses. Ils savent bien que ma reconnaissance leur est acquise. De même à ceux qui ont poussé et aidé à la réalisation matérielle de ce livre, tout spécialement ma femme, ainsi que Jean Lacouture qui m'a, le premier, suggéré de développer une vingtaine de lignes rédigées sur ce sujet (intervention à un colloque) aux dimensions d'un article, lequel est devenu un livre. J'en ai exposé la matière dans un cours à la Faculté des lettres d'Alger en mars 1965, et les discussions qui ont suivi m'ont aussi été fort utiles.

Je suis plus conscient que quiconque des insuffisances de ce travail, si ambitieux par sa visée. Je sais trop les lacunes de mon savoir pour avoir cette tranquillité d'esprit que donne l'ignorance à tant d'auteurs de présomptueux « essais ». Mon excuse est que des choses étaient à dire et que je ne voyais personne les dire au public qu'elles intéressaient, à la fois d'une façon accessible et sur la base d'une documentation assez sûre et étendue. D'autres, je l'espère, feront mieux. Puissé-je du moins, comme chantait le barde finnois, avoir tracé un « nouveau sentier pour des chanteurs plus illustres, pour des gens plus riches en chants, dans la jeunesse grandissante, dans la génération qui monte ».

CHAPITRE I

POSITION DU PROBLÈME

Cela est maintenant clair pour tous. Le problème des pays sous-développés, du contraste grandissant entre le monde prospère et repu des sociétés industrielles et l'univers famélique où se débat le reste de l'humanité, est un des deux ou trois grands problèmes capitaux de notre temps. En traiter, c'est soulever en chaîne une masse d'autres questions clés. Tout ce Tiers Monde, comme on dit, est hanté par le désir de s'aligner au plus tôt, du moins à certains égards, sur le monde industriel sous un de ses deux aspects ou avec un mélange des deux. Qu'est-ce que cela implique au juste ? Jusqu'où est-il nécessaire d'aller dans l'alignement pour atteindre cette enviable prospérité ? Faut-il aller jusqu'à sacrifier des valeurs particulièrement chéries, qui ont fait la particularité, l'individualité, l'identité des peuples en question ? Et si c'étaient ces valeurs justement qui avaient causé le retard à présent évident ? Ou certaines d'entre elles ?

Le problème est débattu partout avec cette ardeur et cette passion que soulève seulement ce qui est réellement vital pour tous. Et en particulier dans cette très importante fraction des pays sous-développés que représente le monde musulman. Précisons : le monde où a dominé pendant les derniers siècles la religion musulmane. Car on ne saurait trop préciser, et l'unité de ce monde sur tous les plans est justement en question. Partout dans ces pays donc le débat se noue autour des notions clés : développement économique, socialisme, capitalisme, nation, Islam. Comment doivent être liés ces différents concepts ? La politique la plus immédiate, la plus pratique, la plus quotidienne requiert des éclaircissements et des solutions. Les gouvernants agissent, les idéologues et les politiciens présentent des programmes en fonction des réponses,

implicites ou explicites, réfléchies ou passionnelles, théoriques ou pragmatiques qu'on apporte à la question.

On rejoint vite d'ailleurs des problèmes qui débordent le temps présent, qui débouchent sur des débats plus théoriques et plus fondamentaux. Quels sont les liens, les rapports entre l'activité économique, l'activité politique, l'idéologie religieuse ou non, la tradition culturelle ? Ici les théories s'affrontent, philosophes, sociologues, savants entrent dans le jeu, proposent leurs thèses, inspirées en partie sans doute par les faits qu'ils étudient (ou qu'ils sont censés étudier!), mais aussi par les passions, les intérêts, les aspirations de leur milieu, par les formes de pensée que leur ont léguées leurs devanciers, parfois, et plus souvent qu'on ne pense, par le simple désir de briller dans quelque salon, quelque amphithéâtre ou quelque salle de réunion. Pourtant on peut y retrouver les mêmes orientations générales qui se sont toujours affrontées à propos de la compréhension des phénomènes de la société humaine.

Ce livre est une contribution à l'éclaircissement de ces problèmes, orienté à la fois vers les phénomènes actuels et vers les grandes questions fondamentales. Je les ai abordées sous un angle particulier. Mais, à l'écrire, je me suis aperçu que tout était néanmoins mis en cause.

Capitalisme et Islam. La question a été débattue à la fois par les musulmans et par les orientalistes, les économistes et les historiens européens. Peu de gratuité dans ce débat. Les musulmans, sous l'effet de la piété ou du nationalisme, ou des deux, tenaient à montrer que rien, dans leur tradition religieuse, ne s'opposait à l'adoption de méthodes économiques modernes et progressives[1] ou encore que ladite tradition était orientée vers la justice économique et sociale[2]. Certains savants européens sympathiques à l'Islam maintiennent aussi l'une ou l'autre de ces thèses[3]. D'autres qui lui sont plutôt hostiles (et ils sont rejoints par un flot de publicistes dépourvus de toute science) veulent au contraire montrer que l'Islam, en interdisant à ses adeptes toute initiative économique progressive, voue ceux-ci à la stagnation[4], à moins que (version récente) il ne les prédispose fatalement à une alliance diabolique avec le communisme intrinsèquement pervers[5]. D'où on peut tirer que ces peuples doivent être ardemment combattus dans l'intérêt du progrès de la civilisation en général. Toutes ces thèses, si

contradictoires soient-elles, reposent, remarquons-le bien, sur la même présupposition implicite. Elles supposent que les hommes d'une époque et d'une région, que les sociétés obéissent strictement à une doctrine préalable, constituée en dehors d'eux, en suivent les préceptes, s'imprègnent de son esprit sans transformation essentielle, sans qu'ils l'adaptent à leurs conditions de vie et à leurs modes de pensée implicitement suggérés par celles-ci. Cette présupposition, dont les tenants de ces thèses n'ont même pas conscience en général, me paraît fausser toute la problématique de ce débat. Mais j'examinerai néanmoins leurs idées sans tenir compte de cette objection fondamentale puisque, aussi bien, elle ne sera pas admise par tous.

Il n'est que quelques auteurs sérieux[4], en général d'inspiration marxiste, pour avoir posé la question d'une manière impartiale et en même temps conforme à une vue sociologique plus saine des rapports entre les doctrines idéologiques et les réalités sociales[5]. Pourquoi, en vérité, le capitalisme a-t-il triomphé à l'époque moderne en Europe et pas (entre autres) dans les pays musulmans ? Mais aussi pourquoi le capitalisme européen a-t-il envahi si facilement le monde musulman ? Dans le passé et actuellement, l'Islam (ou au moins la tradition culturelle des pays musulmans) ont-ils favorisé ou favorisent-ils le capitalisme, le socialisme, une économie arriérée de type « féodal » ou encore poussent-ils vers une tout autre voie, vers un système économique nouveau qui leur serait spécifique ?

QU'EST-CE QUE LE CAPITALISME ?

Il peut sembler étrange que la plupart de ceux qui ont traité de ce problème (et ils sont légion) ne se soient pas attardés à définir le concept qu'ils utilisaient, celui de capitalisme. Ce n'est étrange en vérité que pour ceux qui ont une conception naïve de la science et des savants. Un des procédés les plus courants de l'obscurantisme contemporain consiste à jouer sur le flou dans lequel sont laissées intentionnellement les notions utilisées. Contre cette tendance, il nous faut revenir à l'exigence du XVIIIe siècle, à l'exigence à vrai

dire de tout travail scientifique digne de ce nom : toujours définir les mots dont on se sert et ne les employer que dans les sens ainsi définis.

Il faut comprendre clairement que le terme de « capitalisme » a été utilisé dans deux sens différents. Plus précisément, on l'a employé en une grande variété de sens qui peuvent se grouper en deux aires sémantiques différentes. Une grande partie des discussions pour savoir, par exemple, si l'antiquité classique a connu ou non le capitalisme peut se ramener à une confusion entre ces groupes de significations.

D'une part, on a employé le terme pour désigner des institutions économiques isolées ou la combinaison de certaines d'entre elles ou encore un état d'esprit pouvant accompagner et inspirer des opérations dans le cadre de ces institutions. Dans tous ces cas, les auteurs qui utilisaient le concept dans ce sens ne considéraient pas qu'il s'appliquait forcément à une société dans son ensemble. Des institutions capitalistes, une mentalité capitaliste peuvent coexister avec des institutions ou une mentalité d'un autre type au sein de la même société. Elles peuvent y être minoritaires. Parmi ces institutions et ces traits de mentalité de type capitaliste au moins partiellement, on a cité la propriété privée des moyens de production, l'entreprise libre, la recherche du profit comme moteur principal de l'activité économique, la production pour le marché, l'économie monétaire, le mécanisme de la concurrence, la rationalité dans la conduite d'une entreprise, etc.

D'autre part, on a désigné sous le nom de capitaliste une société dans son ensemble où dominent les institutions qualifiées de capitalistes ou la mentalité capitaliste. On a qualifié ainsi tout particulièrement la société européenne occidentale (avec ses prolongements américains) depuis une date variable : le début du XIXe siècle, le XVIe siècle, etc., et parfois d'autres sociétés comme l'Empire romain à une certaine époque[4].

Il est difficile évidemment de discuter un problème comme celui qui est abordé ici alors que le concept dont il est question au premier chef fait l'objet de tant de définitions divergentes si l'on veut tenir compte de l'ensemble de ces définitions. Par contre, il serait trop facile d'adopter une définition particulière, comme l'ont fait tant de marxistes dogmatiques, et de trancher le problème sur la

base de cette définition. On aura démontré, par exemple, que telle société n'est pas capitaliste *dans ce sens*. Mais cela ne convaincra en aucune façon ceux qui s'en tiennent à une autre définition du capitalisme. D'autre part, il faut bien comprendre (ce que n'ont pas fait les marxistes dogmatiques en question) qu'aucune définition n'est *en soi* plus « scientifique » qu'une autre. Dans toute discussion scientifique, chacun est libre de choisir une définition à condition qu'elle soit logiquement cohérente et qu'il s'y tienne pendant l'ensemble de ladite discussion. Le choix entre les définitions relève plutôt de la pédagogie ou de la commodité plus ou moins grande qu'elles sont susceptibles d'apporter dans l'argumentation et la recherche. Aussi faut-il préférer celles qui délimitent des concepts utiles à l'analyse profonde des phénomènes.

Il faut choisir. J'ai choisi des définitions qui se placent dans le cadre de la pensée économique et sociologique marxiste. Mais il faut distinguer encore. Marx et les marxistes ont employé les termes de « capitalisme » et « capitaliste » d'une façon plus cohérente que bien des auteurs non marxistes. Pourtant, ils ont appliqué aussi ces termes, tantôt à des institutions économiques particulières, tantôt à la société européenne moderne où ces institutions sont particulièrement développées. On peut distinguer ainsi des sens différents (quoique en liaison étroite) de ces termes dans les écrits marxistes. La distinction était implicite entre les concepts auxquels ils s'appliquaient, mais il est assez important dans une discussion de ce type de bien les délimiter[9]. J'ai adopté, pour distinguer ces concepts, la terminologie du sociologue polonais, Julian Hochfeld, qui, jusqu'ici, est allé le plus loin, je crois, dans la voie de la précision[10]. Voici donc quelles sont les notions que je distinguerai.

D'une part, le capitalisme est un « mode de production » au sens le plus étroit, c'est-à-dire un modèle économique selon lequel peut s'accomplir la production dans une « entreprise » (au sens le plus large). Un propriétaire de moyens de production paye un salaire à des ouvriers libres pour que ceux-ci produisent, en utilisant lesdits moyens de production, des marchandises qu'il vendra à son profit. C'est un « capitaliste industriel[11] ».

En second lieu, on peut parler de « secteur » capitaliste dans le système économique d'une société donnée pour désigner l'ensemble des entreprises où, dans cette société, fonctionne le mode de

production capitaliste. Ainsi, en Russie soviétique, à l'époque de la N.E.P.[11].

Enfin, il y a une « formation socio-économique » capitaliste. C'est celle à laquelle on pense le plus souvent quand on parle de capitalisme. C'est celle où nous vivons. Elle est caractérisée par un « système économique » particulier où le secteur capitaliste tient une place dominante et par une superstructure idéologique et institutionnelle correspondante.

Mais ces définitions laissent ouverte une question importante dans le domaine qui va être étudié entre autres. Marx, dans le tome III du *Capital*, expose que « le commerce et même le capital marchand sont plus anciens que le mode capitaliste de production [dans la terminologie adoptée ici, entendons : que la formation socio-économique capitaliste]; ils représentent en effet, du point de vue historique, le mode d'existence indépendant le plus ancien du capital (*die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals*)[12] ». « Dans tous les modes de production antérieurs [c'est-à-dire dans toutes les formations socio-économiques antérieures à la formation capitaliste], le capital marchand apparaît comme la fonction essentielle du capital[14]. » Plus loin, il y joint le capital usuraire ou financier : « Le capital productif d'intérêts ou, pour le désigner sous sa forme antique, le capital usuraire, fait partie avec le capital commercial des formes antédiluviennes du capital qui précèdent de loin le mode de production capitaliste [la formation socio-économique capitaliste] et se retrouvent dans les formations socio-économiques les plus diverses (*in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen*)[15]. » Ce sont au moins des formes de ce capital commercial et de ce capital usuraire précapitalistes que des théoriciens comme Max Weber considèrent comme « un capitalisme de diverses formes ». Marx, comme Weber et comme Sombart, estime que la formation socio-économique capitaliste, pour parler comme l'un, ou que le capitalisme moderne, pour parler comme les autres, a pris naissance à partir des formes européennes médiévales tardives du capital commercial et du capital financier. A première vue, nous retrouvons des formes semblables de capital dans le monde musulman médiéval. Il sera important pour nous de savoir d'abord si vraiment ces formes sont essentiellement semblables à celles qu'a connues le Moyen Age européen,

car, s'il en est ainsi, la preuve sera faite que l'Islam en soi n'est pas un obstacle aux premiers stades d'une évolution qui a abouti en Europe à la formation socio-économique capitaliste ou, si l'on veut, au capitalisme moderne. Naturellement, dans l'affirmative, la question se posera de savoir pourquoi ces premiers stades n'ont pas été suivis du même développement qu'en Europe et si l'Islam en est, là aussi, responsable. Pour faciliter la discussion, je propose d'appeler « capitalistique » l'ensemble du secteur couvert par le capital marchand et le capital financier dans ces sociétés précapitalistes. Il ne s'agit pas en effet d'un secteur capitaliste au sens où celui-ci existait en Russie à l'époque de la N.E.P. Ledit secteur capitaliste comprenait un nombre important d'entreprises industrielles petites et moyennes où fonctionnait le mode de production capitaliste au sens strict, où fructifiait le « capital de production[16] » utilisant la force de travail d'ouvriers libres. Seule la force de l'Etat soviétique empêchait ce capital de se développer jusqu'à contrôler toute la production industrielle. Le capital commercial et le capital financier ne dominaient en aucune façon ce secteur alors qu'au Moyen Age c'était leur rôle, le capital de production étant réduit à un rôle restreint.

L'existence d'un tel secteur « capitalistique », en particulier « l'existence et le développement à un certain niveau » du capital commercial, sont, selon Marx, la condition nécessaire (mais en aucune manière suffisante, il y insiste beaucoup) pour le développement de la formation socio-économique capitaliste[17]. Sur ce point, il est probable que tous les économistes seraient d'accord, quelles que soient leurs divergences de terminologie, quelle que soit surtout leur divergence avec Marx sur la nature des conditions supplémentaires qui permirent en Europe le passage à la formation socio-économique capitaliste. Il est donc nécessaire de vérifier si ce secteur existait dans le monde musulman du Moyen Age et avec une extension et une structure analogues à celles qui ont permis, en Europe, le développement de la formation socio-économique capitaliste.

Un problème des plus importants se pose ici. Avant la formation socio-économique capitaliste, tout prêt à intérêt et tout commerce (au sens le plus large, c'est-à-dire tout échange de biens) peuvent-ils être considérés comme de nature à constituer un secteur « capi-

talistique », c'est-à-dire un secteur à partir duquel, éventuellement, certaines autres conditions étant données, pourrait se développer une telle formation socio-économique ? Marx nous dit que l'existence et le développement à un certain niveau du capital marchand sont des conditions nécessaires d'un tel développement : « 1) parce qu'ils conditionnent la concentration de la fortune monétaire; 2) parce que le mode de production capitaliste [c'est-à-dire la formation socio-économique capitaliste] suppose une production destinée au commerce, vendue en gros et non aux particuliers; il suppose donc un commerçant qui n'achète pas pour ses propres besoins, mais concentre dans son opération d'achat les achats d'un grand nombre. D'autre part, tout le développement du capital marchand tend à donner à la production un caractère de plus en plus orienté vers la valeur d'échange et à transformer toujours plus largement les produits en marchandises[18] ». Ainsi donc, le commerce « capitalistique » devrait être au minimum un commerce de gros et utilisant la monnaie de manière à développer la production pour le marché.

Max Weber définit aussi un type d'activité économique spécifique qu'il appelle capitaliste, qui est à la base du capitalisme moderne (pour nous de la formation socio-économique capitaliste) et qui le prépare, mais qui n'y est pas identique. C'est bien l'activité du secteur appelé ici capitalistique. Il s'agit d'une activité « qui attend un profit de l'utilisation de toutes circonstances favorables à un échange, c'est-à-dire qui repose sur des occasions de profit (formellement) pacifiques[19] ». Cette activité doit être, au moins dans une certaine mesure[20], rationnelle, autrement dit « l'activité en question doit être ajustée à des calculs en terme de capital... Le fait important est toujours qu'un calcul de capital en termes monétaires est pratiqué, que ce soit par les méthodes modernes de comptabilité ou de toute autre façon, si primitive ou grossière soit-elle[21] ». Il ajoute que « dans ce sens, le capitalisme et des entreprises capitalistes, et même avec une rationalisation considérable du calcul capitalistique, ont existé dans tous les pays civilisés du monde..., en Chine, dans l'Inde, en Babylonie, en Egypte, dans l'antiquité méditerranéenne et au Moyen Age aussi bien que dans les temps modernes[22] ». Le capitalisme occidental moderne se distinguerait surtout par l'apparition, à côté des formes anciennes, d'une « organisation capitalistique

rationnelle du travail (formellement) libre » liée à une séparation légale entre activité économique et activité domestique, ainsi qu'à une comptabilité rationnelle[23].

On voit assez que Marx et Weber visent par leurs critères convergents le même type de secteur économique antérieur à l'avènement du capitalisme moderne ou de la formation socio-économique capitaliste. C'est sur ces critères qu'on jugera ici de l'existence d'un tel secteur « capitalistique » dans le monde musulman. On voit en tout cas qu'au minimum il faudra écarter des activités à prendre en considération toute forme de commerce qui ne présente pas ces caractères, en particulier le troc et toutes les formes, attestées par la littérature ethnologique, de l'échange cérémoniel ou prenant l'aspect de don, impliquant essentiellement des valeurs de prestige[24]. De même, il faut écarter sur le plan du crédit toutes les formes de prêt[25] non monétaires, toutes celles qui n'aboutissent pas « à la concentration de gros capitaux en argent », à « la création d'une richesse monétaire indépendante de la propriété foncière[26] ». C'est là, tout le monde en est d'accord avec Marx, une condition nécessaire, même si elle n'est pas suffisante, au développement de la formation socio-économique capitaliste.

Enfin, il est clair qu'il faut écarter de cette définition d'un secteur « capitalistique » toutes les structures économiques où jouerait un rôle seulement le capital défini comme ensemble d'objets et de ressources dont dispose déjà un individu ou une société et dont ils peuvent s'aider pour la production ou la simple mise à leur disposition d'autres ressources, qu'ils soient le produit d'un travail antérieur ou le don de la nature. Ainsi le bâton à fouir, l'instrument agricole le plus primitif, est un capital servant à la production, comme un arc, un filet de pêche et même une simple gaule sont des capitaux servant à la collecte, à l'acquisition des produits naturels dans ce sens. En effet, de tels « capitaux » existent dans toutes les sociétés, même les plus rudimentaires[27]. Leur existence et même leur importance n'ont qu'un rapport lointain avec le développement de la formation socio-économique capitaliste. Il faut naturellement qu'une société ait à sa disposition déjà une grosse accumulation de « capital » dans ce sens pour qu'il soit même question d'un développement « capitaliste » au sens marxiste ou au sens de Weber. C'est le cas des sociétés dont il sera question ici (sauf

peut-être de certains secteurs de la société arabe préislamique) et la question se posera à un niveau supérieur. De même, on ne peut parler de secteur capitalistique en aucun sens quand une société de bergers espère le croît du troupeau ou même attend de ses femmes un accroissement de population, malgré R. Thurnwald qui parle en ce cas de capitalisme[28]. Comme le dit bien Melville J. Herskovits, « il applique évidemment des concepts à une situation où ils n'ont aucune possibilité d'application dans les termes de la culture en question[29] ». Même si le croît du troupeau a pu contribuer à développer la notion d'intérêt, comme le suggèrent certaines terminologies (surtout la grecque), il y a loin de là non seulement à la formation socio-économique capitaliste, mais même à un trait de mentalité capitaliste au sens de Weber par exemple.

J'adopterai donc les définitions ci-dessus : mode de production, secteur, système économique, formation socio-économique capitalistes, secteur capitalistique, pour la clarté de la discussion. Néanmoins, afin d'éviter le défaut des marxistes dogmatiques que j'ai signalé ci-dessus, je tiendrai compte dans mes conclusions des autres définitions, de celles adoptées par les auteurs non marxistes les plus importants. Il faut bien voir d'ailleurs qu'elles tendent à se rapprocher des définitions marxistes. La plupart sont d'accord maintenant pour qualifier de « capitaliste » la société européenne, du point de vue économique, depuis le XVIe, au pis-aller depuis le XVIIIe siècle. La plupart pourtant pensent que les républiques italiennes, par exemple, dès le XIIIe siècle « nous offrent des types de capitalisme à la fois commercial et financier[30] ». Comme nul ne peut qualifier à cette époque l'ensemble de l'économie européenne, ni même de l'économie italienne, de capitaliste, comme personne ne nie l'importance des différences avec ce que Weber, Sombart et d'autres appellent le capitalisme moderne, c'est admettre l'existence de ce que j'appelle un « secteur capitalistique ». Enfin tout le monde définit, en insistant de façon assez différente sur l'un ou l'autre trait, un type de fonctionnement d'une entreprise qui est essentiellement le même. Cela correspond à ce qu'on appelle ici, au sens strict, le mode de production capitaliste. Il semble bien que toutes les définitions excluent la possibilité d'une entreprise radicalement isolée. Le mode de production capitaliste ne peut fonctionner qu'au sein d'un « secteur » capitaliste relativement étendu.

CHAPITRE II

LES PRESCRIPTIONS DE L'ISLAM

La façon la plus courante de traiter le problème abordé ici est de se demander si les prescriptions de la religion musulmane favorisent, entravent, gênent, interdisent les pratiques qui constituent le mode de production capitaliste (ou tout autre mode de production) ou encore si elles sont indifférentes en face de ces pratiques. A mon avis, on le verra, ce n'est pas là la question la plus importante. C'est une question qui se pose néanmoins et qui a son intérêt vis-à-vis de l'ensemble du problème. Je vais donc la discuter assez rapidement.

LE CORAN ET LA SONNA

Les prescriptions de la religion musulmane se trouvent codifiées dans un document précis et bien délimité, le Coran, parole de Dieu transmise au prophète Mo*h*ammad, et dans un ensemble très vaste de textes aux limites indécises, la *Sonna*. La *Sonna* est l'ensemble des « traditions » qui rapportent ce que le Prophète est censé avoir dit ou fait. Il est admis que ces paroles et ces actions du Prophète ont une valeur normative pour les musulmans; on doit imiter Mo*h*ammad et suivre ses directives. Il n'est pas superflu d'insister ici sur le fait que ces traditions ne sont acceptables par l'historien comme représentant vraiment la pensée du Prophète que dans des cas très limités. En effet, les auteurs musulmans, aujourd'hui encore, et même quand il s'agit de ceux qui ne sont plus musulmans que de nom et par conformisme plus ou moins contraint, même quand

il s'agit de ceux qui ont pris une attitude nettement athéiste, voire antireligieuse, les citent souvent comme des documents historiques authentiques[1]. Or, nous savons que ces traditions n'ont été couchées par écrit que deux ou trois siècles après le Prophète et il y a eu toute une période de l'histoire musulmane où on n'accordait que peu d'intérêt et aucune valeur à de tels récits[2]. Elles prétendent, il est vrai, justifier leur valeur documentaire par la chaîne (*isnâd*) de garants qui, toujours, les accompagne. Le dernier rapporteur déclare qu'il a reçu ce récit de quelqu'un qui, par plusieurs intermédiaires (tous indiqués), le tenait en dernière analyse d'un contemporain de Mohammad, témoin oculaire ou auriculaire. Mais il est impossible de se fier à ces chaînes dont rien ne garantit l'authenticité. De nombreuses traditions sont contradictoires, ce qui avait déjà amené les auteurs arabes du Moyen Age à en rejeter un certain nombre comme des inventions, à en classer d'autres comme suspectes ou douteuses suivant divers critères. Mais la méthode historique moderne est beaucoup plus radicale dans ses exigences légitimes. Une tradition ne peut être acceptée comme ayant des chances d'être authentique que si des arguments très forts la démontrent telle. C'est le cas d'une infime minorité, pour ce qui est des traditions normatives du moins[3]. Mais elles restent des documents pour l'époque à laquelle elles peuvent remonter et les époques postérieures. Elles indiquent ce que certains pensaient, ce que certaines tendances voulaient faire adopter comme normes. Dans la mesure où elles ont été suivies, elles représentent le code de conduite des musulmans. Mais il faut toujours se souvenir que leurs contradictions laissaient beaucoup de latitude à la pratique. Ceci d'autant plus qu'aucune autorité centralisée n'existait (comme dans le cas de l'Eglise catholique) pour imposer avec autorité un jugement sur la valeur de telle ou telle tradition ou sur son interprétation.

Voyons d'abord le Coran, parole de Dieu, donc en principe (mais en principe seulement) autorité principale et irréfragable. Naturellement, ce n'est pas un traité d'économie politique et il serait vain d'y chercher une approbation ou une condamnation du capitalisme en tant que tel. Du moins y trouve-t-on des appréciations concernant les institutions économiques qui sont considérées comme de nature capitaliste ou constituant les bases ou les éléments de la formation économico-sociale capitaliste ? Il est très clair d'abord

que le Coran n'a rien contre la propriété privée puisqu'il réglemente par exemple l'héritage. Il recommande même de ne pas en mettre en cause les inégalités[4] et se contente de stigmatiser l'impiété habituelle des riches[5], de souligner l'inutilité de la fortune devant le jugement de Dieu et la tentation à négliger la piété qu'elle constitue[6]. Ferait-il exception pour la propriété des moyens de production ? Bien évidemment la pensée ne s'en est même jamais présentée à l'auteur du Coran. Le salariat est une institution naturelle contre laquelle rien n'est à objecter. De très nombreuses fois le Coran parle du salaire de l'homme auprès de Dieu. Il met une fois en scène le midianite Jethro prêt à engager Moïse comme berger salarié[7]. Pour réparer un mur qui s'écroule, on a droit à un salaire[8] comme seraient en droit d'en réclamer un les prophètes et Mohammad lui-même qui pourtant prêchent gratuitement[9].

Il est des religions dont les textes sacrés découragent l'activité économique en général, conseillant de se fier à la divinité pour être pourvu chaque jour du nécessaire, ou, plus spécialement, regardent d'un mauvais œil la quête du profit. Ce n'est certainement pas le cas du Coran qui considère avec faveur l'activité commerciale, se contentant de blâmer les pratiques frauduleuses et de demander de s'abstenir de commercer pendant certains actes de culte[10]. Le Coran, résume honnêtement un apologiste musulman contemporain, « ne dit pas seulement qu'il ne faut pas oublier la portion terrestre (28 : 77), mais encore qu'on peut valablement combiner le culte et la vie matérielle, faire du commerce au moment même du pèlerinage; allant jusqu'à désigner les gains commerciaux sous le nom de « grâce de Dieu[11] » (2 : 193-194/197-198; 62 : 9-10).

Mais surtout le Coran contient quelques passages qui ont été abondamment utilisés, comme on le verra plus loin, et qui condamnent une pratique appelée en arabe *ribâ*. Ce qu'était exactement le *ribâ*, nous ne le savons pas de façon certaine. Le mot signifie proprement « accroissement ». Il ne semble pas qu'il s'agisse d'un simple intérêt dans le sens où nous prenons ce mot. Il semble bien qu'il s'agisse du doublement de la somme due (capital et intérêts, en argent ou en nature) quand le débiteur ne pouvait la payer au moment de l'échéance. Comme la plupart des prescriptions du Coran (et d'ailleurs comme beaucoup de celles d'autres religions), c'est peut-être là une règle occasionnelle adoptée pour faire face

à des circonstances temporaires. Mais plus tard on lui a donné une valeur universelle, ne pouvant supposer que Dieu ait légiféré pour des conditions si limitées dans le temps et l'espace. Les différents passages du Coran qui interdisent le *ribâ* semblent viser tantôt des musulmans, tantôt des païens (il s'agirait, dit-on, d'une pratique mekkoise), tantôt des juifs et des chrétiens. Aux juifs, il est reproché en outre de violer leurs propres lois qui interdisent l'usure. Il est possible, comme on l'a pensé, qu'il se soit surtout agi de stigmatiser, à une époque où la petite communauté musulmane, pauvre et entourée d'ennemis à Médine, s'efforçait de recueillir des fonds auprès des « sympathisants », ceux qui se refusaient à lui en prêter à des conditions raisonnables. Mais il s'agit aussi, selon le sens obvie des textes, de faire préférer aux musulmans la *zakât*, l'aumône aux nécessiteux par l'intermédiaire de la caisse de bienfaisance tenue par le Prophète (et dont il se servait aussi pour d'autres buts), à une utilisation plus profane, mais plus profitable, de leurs disponibilités par le prêt à intérêt [12].

Pas plus que le Coran, la *Sonna* ne se prononce bien évidemment sur le capitalisme! Quant à la propriété privée, elle ne la met pas en question. Certes, la propriété d'un bien en général est censée dépendre moins de l'activité autonome de l'homme que de la volonté divine. Certes, l'usage du bien approprié est limité par l'interdiction de l'usure et par l'obligation de l'aumône légale. Certes surtout la propriété peut être indivise dans une famille aussi bien que strictement privée, et cette indivision très répandue est à certains égards protégée par le droit. De même, il existe en pays d'Islam, de par la coutume, des terres collectives de tribu ou de village, non reconnues comme telles par le droit religieux, mais protégées néanmoins. Des sortes de biens primaires, comme l'eau et l'herbe, ne sont pas susceptibles d'être appropriés. L'Etat musulman a, à certains égards, un « droit éminent » sur les terres [13]. Le droit de propriété est limité aussi par certaines considérations comme le droit de chaque homme à la vie. Un homme mourant de faim est justifié à s'emparer (par la force, si ce ne peut être autrement) d'un minimum de nourriture destiné à le sustenter aux dépens de son « légitime » propriétaire [14]. Mais des restrictions de ce genre sont prévues par les théologiens chrétiens et prescrites par divers droits religieux et laïques. Tout cela n'empêche

nullement que, pratiquement, le propriétaire privé musulman puisse faire fructifier ses biens à la manière capitaliste de la façon la plus légitime, sans plus de restrictions légales, religieuses, morales ou coutumières que le propriétaire privé chrétien. Il n'y a naturellement aucune restriction spéciale à la propriété des moyens de production du point de vue du droit religieux.

De même, le salariat est considéré comme quelque chose de parfaitement normal. C'est un cas particulier de la location. On loue la force de travail d'un homme comme on loue une maison ou un bateau. Les restrictions sont les restrictions habituelles dues à des considérations morales, religieuses ou découlant d'autres principes de type juridique[15]. On a mis souvent l'accent sur une restriction spéciale qui déborde d'ailleurs la question de la location, celle de l'*alea* (gh*arar*). La tradition a en effet développé dans des mesures énormes l'interdiction d'un certain jeu de hasard (*maysir*) que formule le Coran. Tout gain pouvant résulter d'un hasard, d'une indétermination s'en est trouvé interdit. Ainsi, il serait illicite de faire écorcher un animal par un ouvrier en promettant comme paiement la moitié de la peau, de lui faire moudre du grain en lui promettant le son séparé par la mouture, etc. On ne peut savoir sûrement en effet si la peau ne sera pas abîmée et ne perdra pas sa valeur au cours du travail, ni combien de son sera produit[16].

L'activité économique, la quête du profit, le commerce et par conséquent la production pour le marché sont regardés avec autant de faveur par la tradition que par le Coran. On y trouve même des formules dithyrambiques à l'égard du marchand. On rapportait que le Prophète aurait dit : « Le marchand sincère et de confiance sera (au jour du Jugement) parmi les prophètes, les justes et les martyrs[17] » ou bien « le marchand de confiance sera assis à l'ombre du trône de Dieu au jour du Jugement » ou encore « les marchands sont les courriers de ce monde et les curateurs fidèles de Dieu sur la terre[18] ». Selon la sainte Tradition, le commerce est une façon privilégiée de gagner sa vie. « Si tu tires profit de ce qui est permis, ton action est un *jihâd* (c'est-à-dire est assimilée à la guerre sainte ou à tout effort vigoureux pour la cause de Dieu) et, si tu l'emploies pour ta famille et tes proches, ce sera une *çadaqa* (c'est-à-dire une œuvre pieuse de charité); et en vérité, un *dirham* (drachme, pièce d'argent) licite qui vient du commerce vaut mieux que dix *dirham*-s

gagnés autrement[18]. » On rapportait avec attendrissement le goût des affaires qui avait caractérisé le Prophète et les saints califes, ses premiers successeurs. 'Omar aurait dit : « Je ne puis en aucun lieu être aussi agréablement saisi par la mort que là où je traite des affaires des marchés pour ma famille en achetant et en vendant. » Une nostalgie était censée avoir saisi ces augustes personnages, dignes sur ce point des businessmen américains, en pensant à l'autre monde. « Si Dieu permettait aux habitants du Paradis de faire du commerce, aurait dit le Prophète, ils trafiqueraient de tissus et d'épices. » Ou encore : « S'il y avait du commerce au Paradis, je choisirais le commerce des étoffes car Aboû Bakr le Sincère était commerçant en étoffes[19]. » Un apologiste musulman contemporain déjà cité résume l'attitude de la *Sonna* en termes dignes de Guizot : « Le Prophète comble d'éloges ceux qui, loin d'être des parasites, s'enrichissent pour pouvoir ainsi venir en aide aux déshérités[21]. » Comme toujours, on trouve des textes contradictoires, mais, sauf des cas isolés où peut se refléter un courant ascétique, celui qui est critiqué c'est le marchand malhonnête, non le commerçant ou le commerce en tant que tels.

Cependant certaines pratiques commerciales sont interdites par la Tradition. Il s'agit naturellement en premier lieu de pratiques frauduleuses d'une manière ou d'une autre, ainsi que du commerce sur des objets considérés comme impurs par la religion : le vin, les porcs, les animaux morts sans avoir été égorgés rituellement, ou encore sur les objets qui sont censés communs à tous : l'eau, l'herbe, le feu[22]. Des interdictions visant diverses pratiques ont pu être considérées comme apportant des entraves au libre jeu d'une économie libérale. Ainsi toute spéculation sur les denrées alimentaires et en tout premier lieu l'accaparement. Mais surtout il s'agit de l'interdiction de toute vente comportant un élément d'incertitude. Par exemple, la vente aux enchères où le vendeur ne sait pas quel prix il retirera de l'objet vendu, la vente où la marchandise n'est pas précisément, numériquement définie (par exemple les fruits d'un palmier sur l'arbre), alors que le prix est exprimé d'une façon définie, etc. On a insisté sur l'interdiction des contrats aléatoires, catégorie où peuvent entrer les exemples donnés à l'instant. Mais certaines traditions semblent faire de l'*alea* (g*harar*) un cas particulier. Par exemple, la vente d'un esclave ou d'un animal en fuite, d'un animal

dans le ventre de sa mère, etc. A l'accoutumée, il y a beaucoup de divergences sur les détails entre les docteurs, mais le principe est admis par tous. Il faut noter que la base coranique de cette interdiction est assez faible. On ne peut la rattacher qu'à la prohibition du *ribâ* et à celle du jeu de hasard *maysir*, ce qui est une justification artificielle, évidemment faite a posteriori. L'origine de cette disposition dans des opinions du Prophète étant des plus douteuses, il est clair que des théories et pratiques postérieures, dont la source est à discuter, ont été rattachées à ces versets et canonisées par des traditions plus explicites.

Inversement, l'interdiction du *ribâ* se trouvait, on l'a vu, dans le Coran et les docteurs postérieurs se sont efforcés, par exégèse, de l'interpréter et de la définir. On ignorait en réalité ce qu'était exactement ce *ribâ*. Une tradition disait même que le verset coranique le concernant était le dernier à avoir été révélé, de sorte que le Prophète serait mort avant d'avoir pu l'expliquer. Les interprétations données du mot et du précepte ont été très variées. Au début, on comprenait, semble-t-il, par *ribâ* tout intérêt dans le cas de prêt d'argent ou de produits alimentaires. La définition du *ribâ* fut précisée et raffinée plus tard par un processus complexe de déductions logiques et d'influences extérieures dont on comprend mal le déroulement et les motivations. En tout cas, les résultats auxquels on aboutissait sont injustifiables, à strictement parler, par le texte coranique. Ils ne purent être légitimés que par de prétendues sentences du Prophète dont rien ne garantit l'authenticité. On entendit en général par *ribâ* tout avantage échéant à un des contractants au cours d'une vente ou d'un troc de métaux précieux ou de denrées alimentaires. Dans ce genre d'opérations, seule une parfaite équivalence entre ce qui est fourni de part et d'autre est licite. Les juristes raffinèrent sur la définition de cette équivalence en émettant parfois des exigences tout à fait utopiques, toujours sur l'autorité de soi-disant traditions des Compagnons du Prophète. D'autres au contraire n'étaient exigeants que sur la question de temps, prohibant ce qui n'était pas achat au comptant. La variété des points de vue s'exprimant dans les traditions est assez grande en somme et laisse assez de latitude au bénéfice du doute, surtout quand il ne s'agit ni d'aliments ni d'or ou d'argent[23].

On pourrait découvrir une entrave à la concurrence dans certaines

traditions, rares d'ailleurs, qui, prêchant une honnêteté absolue dans le commerce, prescrivent de ne pas vanter sa marchandise, d'en montrer les vices, etc.[24].

UN IDÉAL DE JUSTICE SOCIALE ?

On peut revoir toute la question qui vient d'être traitée en détail sous un jour plus général et plus global. Les apologistes modernes de l'Islam organisent les prescriptions auxquelles il vient d'être fait allusion et quelques autres en un système dont ils prétendent qu'il représente la justice en matière sociale[25]. Leur assertion est justifiée d'une certaine manière. En effet, chaque société dans son ensemble a eu sa conception globale de la justice sociale avec parfois des conceptions divergentes en son sein exprimant l'opinion des couches sociales différentes, des divers groupes ou même des individus. Il n'y a pas lieu de douter que les prescriptions sociales coraniques représentaient l'idéal social de Mo*h*ammad et de certains groupes et couches sociales au moins de la société mekkoise et médinoise. Cet idéal était au moins acceptable pour l'Arabie de son temps puisque la majorité des Arabes s'est ralliée à elle sans contrainte vraiment irrésistible.

Cet idéal ne met pas en cause le droit de propriété, qu'il s'agisse de la propriété de biens de consommation, d'objets pouvant servir à produire, de terres ou d'hommes. Cela a été contesté en ce qui concerne la propriété des terres par un homme d'affairés pakistanais qui théorise sur l'économie musulmane, en opposition d'ailleurs avec d'autres Pakistanais, Nasir Ahmad Sheikh[26]. Outre des arguments économiques sur les entraves que la grande propriété foncière apporte au développement, il s'efforce de prouver par des textes, contre un personnage considérable, Aboû l-A'là Mawdoûdî, chef de l'association puissante Jamâ'at-i-Islâmî (la Société musulmane), « le penseur le plus systématique de l'Islam moderne[27] », que Mo*h*ammad et le Coran étaient opposés à cette propriété privée des terres, au moins dans la mesure où elle dépassait un

lot cultivé personnellement par le propriétaire. Dans l'ensemble, la terre devrait être « nationalisée » et des parcelles concédées périodiquement aux seuls cultivateurs. Les deux musulmans pakistanais se renvoient des traditions en sens apparemment contraires. C'est un jeu sans grande signification, car ces traditions n'ont aucune valeur historique, tout au moins pour l'époque du Prophète, comme il a été dit ci-dessus. Au surplus, il est clair que c'est (malheureusement) Mawdoûdî qui a raison. Les traditions interdisant telle ou telle forme de location des terres ne signifient nullement une prohibition de la grande propriété foncière en soi. Elles visent l'élément d'incertitude que recèle la location contre une certaine portion de la récolte dans beaucoup de cas puisqu'on ignore à l'avance ce que la terre rapportera exactement. Elles se rattachent donc au développement par les juristes de l'interdiction du *ribâ* (cf. ci-dessus p. 35 et ci-dessous p. 52 ss.). Certains, poussés par l'esprit de système, ont pu aller très loin dans la voie de l'interdiction. Mais les juristes raisonnables se sont réduits à interdire certaines formes où le *ribâ* leur paraissait particulièrement manifeste. Ils savaient bien que le Prophète lui-même, ses successeurs et ses compagnons les plus vénérés avaient loué leurs terres moyennant redevance et n'avaient jamais songé à interdire cette pratique[22]. La soi-disant « nationalisation » vise l'indistinction primitive entre les biens personnels du chef de la communauté musulmane et les ressources générales de cette communauté. Mais ce qui était pratiqué sur les terres du chef l'était certainement aussi sur celle des grands. La dernière ressource du partisan du partage des terres est le Coran qui en effet peut seul servir de source historique sérieuse pour la pratique du temps du Prophète. Mais les textes coraniques qu'il peut alléguer sont bien insuffisants pour sa démonstration. Dans le Coran, Moïse dit à son peuple pour l'encourager à résister aux Egyptiens : « La terre est à Allah et Il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs » (7 : 125/128). Ailleurs, rappelant sa puissance à son Messager, Dieu dit à celui-ci de proclamer : « Il a placé sur elle [la terre] des (montagnes) immobiles, Il l'a bénie, Il y a réparti des nourritures en quatre jours exactement. [Ceci vise] ceux qui interrogent » (41 : 9/10, trad. Blachère). Cette dernière phrase est comprise par certains commentateurs que suit Nasir Ahmad Sheikh : « Il y a réparti des nourritures en quatre jours, à égalité

pour ceux qui (en) réclament. » Même en adoptant ce sens, il est difficile de trouver dans ces textes autre chose que des affirmations de la puissance divine.

Ainsi il est évident que l'idéal coranique ne mettait nullement en cause le droit de propriété sous aucune forme, même si on peut penser que, de certains de ces principes, on pouvait déduire une limitation de son usage et de son abus en certains cas. Il en est ainsi dans toutes les législations. Le droit de propriété ne paraissait en aucune manière opposé à la justice. La justice en matière économique consiste pour le Coran à interdire un type de gain particulièrement excessif, le *ribâ*, et à consacrer une partie du produit des taxes et des dons recueillis par le chef de la communauté à l'aide aux indigents, à l'hospitalité, au rachat des captifs, peut-être à des allocations ou à des prêts en faveur de victimes de certaines calamités ou circonstances militaires[29]. Il s'agit en somme d'entraide organisée à l'intérieur de la communauté et à laquelle les riches sont forcés de participer plus ou moins au prorata de leurs revenus. Elle ne touche pas à la différenciation des conditions sociales qui est conçue comme voulue par Dieu, naturelle et même destinée à se perpétuer, avec d'autres critères sans doute, dans l'autre monde. « Considère comme Nous avons placé certains au-dessus de certains autres. La Vie Dernière a des degrés et des préférences (encore) plus grands » (17 : 22/21).

Cela correspond à un idéal de justice qui a été considéré comme satisfaisant pendant de longs siècles par la majeure partie des hommes, y compris par ceux qui souffraient de ses insuffisances. Mais l'histoire de l'éthique sociale consiste en l'apparition continuelle d'exigences toujours nouvelles. Il s'est à vrai dire toujours trouvé des sociétés où une partie de la population a lutté contre les privilèges des autres. A partir du XVIIIe siècle peut-être, cette protestation contre les privilèges a commencé à s'unifier à l'échelle de l'Europe, puis à celle du monde. Elle a mis en cause d'abord les privilèges ou les incapacités dus à l'appartenance à un « état » particulier qui dotait d'un statut spécifique dès la naissance comme la noblesse ou l'esclavage. La protestation permanente contre les privilèges dus à l'appartenance à une ethnie dominante s'est amplifiée. Enfin, la pensée socialiste a proposé un idéal mettant au premier plan la lutte contre les privilèges dus à la propriété de certains

biens qui donnent un contrôle sur toute la vie sociale : moyens de production, sources de matières utilisées pour la production. Il n'est nullement sûr que cette évolution soit achevée.

A l'époque de Mo*h*ammad et en Arabie comme dans le monde entier avant l'apparition du capitalisme moderne et de la grande industrie, la propriété des moyens de production, très répandue à l'échelle de l'atelier individuel (ou avec peu d'ouvriers), ne procurait pas un pouvoir particulier dans la société et ne pouvait susciter de protestation. Par contre, la propriété d'une grande quantité de terres et de biens mobiliers donnait un pouvoir important surtout dans certains types de société. Aussi, plus de deux siècles avant Mo*h*ammad, étaient apparus en Iran des théoriciens qui, en liaison avec un système métaphysique, prêchaient l'abolition de ce privilège par la collectivisation de tous les biens. Parmi ces biens qui donnaient d'inacceptables privilèges aux nobles iraniens, on comptait les femmes accaparées dans leurs harems. Cette doctrine avait même subi en partie l'épreuve du pouvoir ayant été adoptée par le souverain persan Kawâ*dh* I (448-531). Mais Kawâ*dh* n'a certainement appliqué les principes du chef communiste Mazdak que sous une forme bien moins radicale[30]. La restauration du droit de propriété dans sa plénitude fut l'œuvre du fils et successeur de Kawâ*dh*, *Kh*osrô I dit Anô*sh*arwân (531-579). C'est à la fin de son règne que dut naître Mo*h*ammad et on avait certainement beaucoup discuté en Arabie de l'expérience communiste qui s'était déroulée dans le puissant empire voisin. Mo*h*ammad, lui aussi, s'élève, surtout au début de sa prédication à Mekka, contre la richesse et les riches. Il reproche surtout à la fortune d'inspirer l'orgueil, de détourner de Dieu[31]. Ses prescriptions ne mettent point en cause pourtant, comme celles de Mazdak et de Zaradou*sh*t son maître, la propriété en soi. Le remède apporté aux maux causés par l'inégalité des richesses que constitue une taxation des riches, au profit en partie des œuvres de bienfaisance du chef de la communauté, est de type nettement « réformiste » même pour l'époque. Il va peut-être moins loin encore que les prescriptions adoptées par Kawâ*dh*, elles-mêmes déjà en retrait sur les exigences du communisme mazdakite. Comme Mo*h*ammad n'a pas pu ne pas connaître ces prescriptions et cette idéologie, cela n'est pas sans signification. C'est bien à tort que, dans l'œuvre du grand poète musulman de l'Inde, Iqbâl, le

Jâwîd Nâma, les adversaires de Mohammad l'accusent d'être un disciple de la doctrine « non arabe » de Mazdak.

Ainsi la justice prêchée par l'idéologie coranique n'est pas celle que la pensée socialiste a imposée comme idéal d'une grande partie de la société moderne à notre époque. Mohammad n'était pas socialiste, comme le croyait Grimme[32], en pensant il est vrai à un socialisme peu radical. Rien d'étonnant à cela. Le Coran n'est pas la manifestation verbale d'un Etre suprême dictant des principes qui s'appliqueraient à toute société possible. C'est l'œuvre d'un homme inspiré par certains idéaux propres à son époque[33]. Il n'a, bien naturellement, pas prévu la puissance que donnerait un jour à certains la propriété des moyens de production. Nul ne sait quelle aurait été son attitude s'il l'avait prévue.

Quant à l'idéal de justice de la société musulmane médiévale, tel qu'on peut essayer de le saisir à travers la *Sonna,* il est plutôt en retrait globalement sur l'idéal coranique. Il faudrait d'ailleurs distinguer de nombreux idéaux en partie contradictoires. La société musulmane contenait en son sein de nombreuses couches sociales et ethniques; de nombreuses écoles et sectes correspondant plus ou moins aux partis actuels émettaient des théories contradictoires, toutes s'appuyant sur l'autorité de « traditions » rapportant des paroles ou des actes du Prophète et, dans leur immense majorité, apocryphes. On ne peut ici même effleurer l'étude de leurs systèmes. Il suffira de s'en tenir à quelques grandes lignes qui ne me paraissent pas contestables.

Certains courants, dans l'Islam, ont envisagé des restrictions drastiques au droit de propriété sous la forme d'une limitation imposée des richesses. La source de ces conceptions (qui se retrouvent bien ailleurs que dans l'Islam, tout spécialement dans le christianime) est à la fois religieuse et laïque. L'idée religieuse que les biens de ce monde détournent de Dieu, qu'ils exposent au péché, par conséquent que les riches et les puissants sont (très souvent au moins) des pécheurs, se mêle de façon inextricable à l'idée laïque que les riches et les puissants sont injustes et oppresseurs. On sait que ces conceptions, familières aux Prophètes d'Israël, ont été développées en des formules célèbres par Jésus, puis par certains idéologues chrétiens et certaines sectes chrétiennes des premiers siècles[34]. On les retrouve dans les passages les plus anciens du Coran. Elles

s'expriment par une attitude : l'hostilité plus ou moins forte aux richesses, par un conseil aux riches : faire un bon usage de leurs biens, par une menace : le châtiment de Dieu.

Mais tout cela peut se présenter sous des formes plus ou moins rudes et accentuées. La version extrême appelle les riches à se dépouiller de tous leurs biens en faveur des pauvres comme Jésus le demandait au jeune homme de Judée, elle voue à peu près fatalement les riches au péché et les menace d'un jugement divin implacable : il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. La version modérée, elle, se contente de demander aux riches un aumône raisonnable, de les mettre en garde contre les dangers de leur condition pour le salut de leur âme et ne leur dénie pas l'espoir en l'indulgence de Dieu. C'est nettement vers ce modérantisme que penchent les couches les plus récentes du Coran. Il tend à ramener les problèmes sociaux à l'égalité devant Dieu et à insister sur les compensations extra-terrestres aux injustices inévitables de la société humaine. L'extrémisme, lui, tend normalement à une vision égalitaire de la société humaine idéale. Il peut avoir la tentation de chercher à la réaliser par des moyens humains et la pensée qu'il s'agit là d'exécuter la volonté de Dieu. Il est difficile alors de ne pas déceler dans cette orientation la trace des frustrations, des rancunes, des aspirations sociales des individus et des groupes. Il est difficile d'adhérer à l'interprétation religieuse et idéaliste traditionnelle qui y voit le seul aboutissement d'une démarche intellectuelle quand elle ne dénonce pas à la base une affectivité perverse. Les marxistes, suivis maintenant par presque tous les historiens, ont eu raison, me semble-t-il, de discerner là une manifestation de la lutte éternelle des groupes sociaux autour des avantages et des sources du pouvoir.

L'orientation extrémiste en question s'est trouvé, au Moyen Age musulman, une caution en un compagnon du Prophète, Aboû *Dh*arr al-*Gh*ifârî. On lui attribuait des sentences selon lesquelles, par exemple, chacun devait dépenser au service de Dieu ou en bienfaisance toute la part de sa fortune ou de ses revenus qui dépassait le strict nécessaire. Il aurait fait scandale, une dizaine d'années après la mort du Prophète, en soutenant que les versets menaçants du Coran sur les riches peu enclins à l'aumône[25] s'appliquaient aussi bien aux dirigeants musulmans qu'aux clercs juifs et chrétiens visés

par le verset précédent. Danger social, il aurait été relégué dans une localité écartée[36]. Encore une fois, nous ne pouvons séparer de façon sûre ce qui est historique de ce qui est mythique dans ce portrait d'Aboû *Dh*arr. Il est probable pourtant qu'il a quelque base dans la réalité. Quoi qu'il en soit, Aboû *Dh*arr s'est acquis de façon inattendue une popularité énorme dans le monde musulman au XXe siècle. La gauche socialisante et communisante y a vu un précurseur ou au moins s'est servie de cette caution pour montrer que les idées socialisantes n'étaient pas étrangères à la tradition musulmane. Des auteurs ont été jusqu'à déduire de son exemple que le communisme répondait à une exigence fondamentale de l'Islam. La droite islamisante ne l'a pas moins utilisée pour montrer que l'Islam s'était préoccupé dès l'origine de la question sociale et qu'il y apportait une solution dépassant celle des systèmes modernes appelés capitalisme, socialisme et communisme. Il suffisait de revenir aux idées supposées d'Aboû *Dh*arr, c'est-à-dire à la redistribution des richesses par le moyen de l'aumône libre, de la *zakât*, etc. Thèse qui sera discutée plus bas.

Il faut en retenir ceci. L'Aboû *Dh*arr semi-mythique de la *Sonna* et de l'historiographie médiévales traduit bien, en dehors d'exigences religieuses, la protestation des déshérités devant les frustrations qui leur sont imposées au regard du luxe et de l'oppression des riches et des puissants. Ce courant a existé aussi bien sous des formes canalisées, inoffensives pour l'ordre social, que sous des formes activistes et révolutionnaires. Mais il a été sans influence décisive. Il était aussi contraire aux tendances de Mo*h*ammad lui-même à la fin de sa vie. C'est à juste titre qu'en 1948 les docteurs d'al-Azhar opposaient, à un partisan de l'immanence du communisme dans l'Islam s'appuyant sur Aboû *Dh*arr, des indications fort claires du Coran. Celui-ci conseille en effet une générosité mesurée, sans avarice et sans prodigalité (17 : 31/29; 25 : 67). Sa légifération sur les successions, par exemple, suppose bien la stabilité des fortunes acquises, admises et réglementées par Dieu. En un sens, par conséquent, la *fatwà* (consultation juridique) de la grande université musulmane a bien raison de proclamer avec énergie : *lâ shoyoû'iyya fî l-Islâm*, « pas de communisme dans l'Islam[37] ».

Certaines sectes médiévales ont repris à leur compte cette orientation hostile aux richesses, dans une tonalité plus ou moins ascé-

tique et religieuse, plus ou moins activiste et révolutionnaire avec des gradations infinies. Elles n'ont eu qu'une influence limitée ou ont abandonné dans leur route vers le pouvoir l'essentiel de leur programme sur ce plan. Si la secte ismâ'îlienne qui a détenu le pouvoir pendant de nombreuses années en divers pays a, dans ses débuts, attaqué de façon brutale les fortunes acquises, une fois arrivée au pouvoir en Tunisie, puis en Egypte, elle n'a nullement porté atteinte à ce droit. Seul ce qui en semble une branche, le mouvement carmathe établi au pouvoir au Ba*h*rayn en Arabie orientale avait établi un système de coopération entre hommes libres (la république carmathe disposait de nombreux esclaves noirs). Cela supposait encore de lourdes taxations sur les riches pour financer les fonds de bienfaisance de l'Etat en faveur des pauvres. En somme, il y avait là une sorte de *welfare state* qui rappelle de loin, *mutatis mutandis,* les Etats actuels aux services sociaux développés comme la Grande-Bretagne.

Dans l'ensemble, la justice qu'au maximum recherchaient les musulmans les plus soucieux de rester fidèles à l'idéal coranique avait bien les traits dégagés ci-dessus : un Etat dirigé selon les principes révélés par Dieu, traitant tous les croyants à égalité vis-à-vis de la Loi divine, pratiquant au sein de la communauté musulmane une entraide poussée aux frais des plus fortunés et au bénéfice des plus pauvres. C'est cet idéal que les mouvements réformateurs et révolutionnaires, nombreux dans l'histoire musulmane, ont voulu, à maintes reprises, réaliser. On l'a défini comme l'idéal d'une société sans classes[38]. Formulation qui pourrait se légitimer si on abandonnait une définition objective du mot « classe » pour une définition subjective, une définition tenant compte uniquement des distinctions senties entre strates sociales « horizontales » qui font que certaines disposent de privilèges donnés et que d'autres en sont dépourvus. La Révolution française, par exemple, a cru créer une société sans classes dans ce sens que les trois « classes », les « états » antérieurs (noblesse, clergé, tiers état) étaient abolis, que tous les Français étaient désormais égaux devant la Loi. Les distinctions subsistant, par exemple entre riches et pauvres, étaient considérées par la plupart comme un résidu irréductible d'inégalité, aussi naturel que la distinction entre grands et petits, forts et faibles, aucunement « pertinentes » pour fonder une distinction en

« classes ». De même, pour les musulmans du Moyen Age en majorité, l'égalité devant la Loi divine appliquée correctement par les fonctionnaires et juges chargés de cette fonction ici-bas était l'idéal. Les distinctions entre hommes libres et esclaves, entre propriétaires fonciers et tenanciers, entre riches et pauvres, résidu irréductible d'inégalité, étaient inévitables et ne portaient pas atteinte, sauf en cas d' « abus », à la seule égalité qu'il fût possible à un Etat d'atteindre en ce monde.

Il n'y a pas à accuser les gens du temps passé de ne pas avoir atteint un idéal qui ne correspondait pas aux conditions de leur temps. Mais il est tout aussi absurde de transposer le nôtre dans cette époque et de chercher artificiellement à l'y découvrir. De même, vouloir réduire les revendications de la conscience actuelle aux exigences d'une époque révolue est une opération, au sens strict du mot, réactionnaire. Ni la justice conçue par le Coran, ni celle conçue sous son influence par les musulmans du Moyen Age ne sont ce que l'idéal moderne appelle ainsi. Il vaut mieux en être conscients.

CHAPITRE III

LA PRATIQUE ÉCONOMIQUE DU MONDE MUSULMAN MÉDIÉVAL

LE SECTEUR CAPITALISTIQUE

Les positions théoriques du Coran et de la *Sonna* ayant été exposées, il faut examiner maintenant dans quelle mesure la pratique en a tenu compte et, plus largement, si le monde musulman a connu le mode de production capitaliste ou un secteur capitalistique, puisque la formation socio-économique capitaliste, cela est admis par tous, n'a jamais été le régime économique d'aucun pays musulman avant l'époque contemporaine.

Le secteur capitalistique a été indubitablement développé sous divers aspects. L'aspect le plus visible est le commercial. Le développement du commerce capitalistique à l'époque musulmane est un fait abondamment connu. On peut se contenter ici de résumer.

La société où est né l'Islam, la société mekkoise, était déjà un foyer de commerce capitalistique. Les habitants de Mekka, de la tribu de Qoray*sh*, faisaient fructifier leurs capitaux par le commerce et le prêt à intérêt d'une manière que Weber appellerait rationnelle. Par l'achat et la vente des marchandises, ils voulaient simplement accroître leurs capitaux qui consistaient en numéraire. Aucun élément cérémoniel, moral, religieux ne venait tempérer beaucoup leur ardeur à utiliser toutes les occasions de profit. C'est même ce que leur reproche le Coran. Les traditions de libéralité pour le prestige, familières aux chefs du désert, tendaient à s'effacer. L'élément rituel était adventice, visait seulement à garantir la faveur divine aux opérations à but rationnel pratiquées par les marchands mekkois. Il s'agissait bien d'une économie « désencas-

trée » (*unembedded*), pour reprendre la terminologie de Karl Polanyi, et ceci au maximum. Les actions économiques étaient accomplies dans le cadre de rôles économiques groupés en organisations économiques durables : des sociétés de commerce. Et la structure des relations entre ces sociétés n'était nullement encastrée dans un contexte non économique comme le clan [1]. Cette structure était elle-même économique, consistait en un marché où les prix paraissent avoir fluctué essentiellement en fonction de l'offre et de la demande quand il s'agissait de relations internes. Quand il s'agissait des rapports commerciaux avec les Etats voisins dans le commerce de transit qui faisait surtout leur profit, les Mekkois devaient se soumettre dans une certaine mesure aux systèmes d'équivalences fixes imposés par les Etats [2]. Mais les considérations non économiques auxquelles pouvaient obéir partiellement ces systèmes ne venaient pas d'eux, leur étaient imposées par des sociétés externes. Dans une certaine mesure, H. Lammens [3] et Martin Hartmann [4] sont donc fondés à parler de « capitalisme ». Pourtant, Mekka ne formait qu'un îlot dans l'immense péninsule arabique qui en restait au stade de l'économie de subsistance pour l'essentiel, avec une très mince part de la production orientée vers le marché. Le commerce des épices qui traversait l'Arabie apportait des revenus monétaires, surtout aux organisateurs du transport comme les Qoray*sh*ites, probablement aussi aux chefs des diverses tribus que traversaient les caravanes [5]. Cela paraît avoir suffi à troubler la vie traditionnelle dans une certaine portion de l'Arabie. Mais cela était bien loin de pouvoir constituer une base de départ pour une économie vraiment capitaliste. Comment le capital commercial et financier aurait-il pu s'annexer l'activité productrice ? De quelle production pouvait-il s'agir et quels débouchés aurait-elle trouvés ?

Vient ensuite une période de transition où les Arabes sont devenus maîtres d'un immense empire dont ils tirent des profits substantiels par le simple fait de toucher directement ou indirectement une part du tribut prélevé sur les populations et les terres conquises. Il semble bien qu'à cette époque ils aient laissé plus volontiers leurs sujets s'adonner à la pratique du commerce et du prêt à intérêt, gardant pour eux les profitables postes administratifs ou se contentant des riches pensions que le nouvel Etat servait à tous les conqué-

rants. Cependant certains Qoray*sh*ites continuaient à pratiquer les activités commerciales de leurs ancêtres, comme l'a montré S. D. Goitein, ainsi Sa'îd ibn al-Mosayyab, homme d'une piété édifiante qui touchait aussi une pension et se serait occupé à ses moments perdus de recueillir des traditions juridiques et historiques[6].

Avec la révolution abbasside (750), l'égalité des ethnies, la conversion assurée de la majorité de la population à l'Islam et l'arabisation d'une partie importante de l'Empire firent que l'activité commerciale se répandit dans toutes les couches de la population, du moins pour autant que les conditions naturelles de vie le permettaient. L'extension de l'Empire englobant des aires jadis séparées donna un champ immense à cette activité, fit entrer de nouvelles et multiples marchandises dans un circuit commun. Alors commença l'époque classique du développement économique de l'Empire musulman, du développement commercial en premier lieu. On peut considérer que, même s'il y a quelque diminution d'activité, elle se poursuit en gros jusqu'au XIVe siècle inclus. Les marchands se conforment bien aux critères weberiens de l'activité capitalistique. Ils saisissent toute opportunité de profit et calculent leurs débours, leurs rentrées et leurs bénéfices en termes monétaires. Mille attestations pourraient en être données. On peut se contenter de lire la définition que donne du commerce le grand sociologue et historien Ibn *Kh*aldoûn au XIVe siècle. Elle est sans équivoque.

« Il faut savoir que le commerce est la recherche d'un gain par accroissement du fond de départ quand on achète des marchandises à bon marché et qu'on les revend plus cher, que ces marchandises consistent en esclaves, en céréales, en animaux ou en tissus. On appelle cet accroissement *bénéfice*. On obtient ce bénéfice en emmagasinant la marchandise et en attendant une fluctuation des cours du marché dans le sens de la hausse, ce qui procure un grand bénéfice; ou bien en transportant ladite marchandise dans une autre région où la demande la concernant est plus forte, ce qui procure également un fort bénéfice. Aussi un vieux négociant répondait-il à quelqu'un qui l'interrogeait sur l'essence du commerce : Je vais te la communiquer en deux mots : achète bon marché et vends cher, tu auras fait du commerce. Il exprimait de cette façon ce que nous venons d'exposer[7]. »

Ajoutons à cette citation ce que dit l'auteur un peu plus loin, en

aristocrate, sur les défauts des marchands. Il y a peu d'hommes honnêtes dans ceux auxquels on a affaire lorsqu'on exerce ce métier. On est bien forcé de faire crédit et nombreux sont ceux qui nient leurs dettes. Il faut être prêt à faire face à mille difficultés pour se faire payer, les débiteurs ne respectant que ceux qui ont la réputation d'être des créanciers intraitables et procéduriers. Ceux qui n'ont pas le tempérament propre à de telles habitudes feraient mieux de ne pas s'adonner au commerce. Dans ce métier, il faut nécessairement employer la finasserie, la chicane, la malice, les querelles, l'insistance indiscrète. Seuls quelques commerçants très rares échappent aux défauts qu'implique l'accoutumance à de tels procédés. Ce sont ceux qui sont entrés en possession d'un capital de départ sans avoir à l'acquérir par des années de marchandages sordides, par exemple par héritage, par un coup de chance, etc. Cela leur permet de confier le soin de faire fructifier ce capital à des employés et de s'adonner surtout à la fréquentation de l'élite[8].

On voit clairement et nettement que, pour Ibn *Kh*aldoûn, qui sait embrasser et pénétrer de son regard aigu tout le monde culturel qui l'entoure, le marchand normal est celui qui cherche, partout et toujours, par tous les moyens, à gagner de l'argent. Ne dit-il pas que le retard dans le paiement des dettes porte préjudice au créancier parce que, pendant ce laps de temps, celui-ci ne peut faire fructifier son capital[9]? Cela suppose bien que les commerçants n'ont pas l'habitude de laisser leur capital inemployé. De même un manuel de commerce qu'on situe vers le XIe siècle définit plusieurs types de marchands qui poursuivent leur activité dans une atmosphère tout à fait conforme aux critères weberiens de l'économie capitaliste. Il y a le marchand entrepositaire (kh*azzân*) qui achète à bon prix et revend en conjoncture de hausse, qui doit savoir prévoir la conjoncture et espacer ses achats conformément à celle-ci. Il y a le commerçant voyageur et exportateur (*rakkâd*) qui doit disposer d'une documentation à jour sur les prix dans les pays d'écoulement de ses marchandises et les droits de douane de façon à pouvoir calculer correctement ses prix et son bénéfice en prenant en considération les frais de transport. Il doit avoir un agent sûr dans le pays en question ainsi qu'un magasin où il puisse décharger ses marchandises sans crainte. Il y a enfin le commerçant commanditaire (*mojahhiz*) qui doit se choisir un agent sûr. Les

conseils généraux que dispense ce manuel se situent dans la même atmosphère. Par exemple, quand on ne réussit pas dans un commerce, il faut en essayer un autre à l'exemple du Prophète; il faut savoir rabattre ses prix, distribuer des cadeaux à bon escient, etc. Comme on l'a noté, dans ce manuel, le rabais sur les prix est conseillé dans le but d'attirer le client, alors que le moraliste théologien *Gh*azâlî conseille de le faire pour s'acquérir des mérites auprès de Dieu, secourir son frère dans la foi, etc.[10].

Quant au fait que toute cette activité à la recherche du profit se poursuit sur une base monétaire dans la civilisation qu'il décrit, Ibn *Kh*aldoûn est non moins clair : « Dieu, écrit-il, a créé les deux minéraux, l'or et l'argent, comme étalons de valeur pour servir de mesure pour toute accumulation de richesse. C'est, pour la plupart des gens dans le monde, ce qui constitue la fortune possédée et le bien acquis. Si l'on se procure, dans certaines circonstances, d'autres sortes de biens, c'est seulement dans le but d'obtenir (en fin de compte) ces métaux précieux (en plus grande quantité) en tirant parti des fluctuations des cours du marché auxquelles les autres marchandises sont soumises, mais dont ils sont indemnes. Ils sont la base de tout gain, de toute acquisition et de toute fortune[11]. » On trouve dans les traités purement économiques de l'Islam médiéval des définitions parfaitement claires et encore valables de l'importance des métaux précieux (monnayés ou non) comme mesure nécessaire pour les échanges entre biens et services, par suite de la division du travail. Celle-ci est expliquée par la multiplicité des besoins humains, naturels et culturels qui a conduit à la spécialisation des techniques[12].

Tout cela arrive-t-il à constituer une fortune monétaire distincte de la richesse foncière comme le voudrait Marx? Certainement le monde musulman médiéval a connu d'immenses fortunes en monnaie et métaux précieux[13]. Il est vrai que souvent, assurément, les riches plaçaient au moins une partie de leur fortune en terres. On a soupçonné qu'il y avait peut-être là une indication d'un développement dans un sens non capitaliste[14]. Mais nous ignorons dans quelles proportions il y avait placement en terres et réinvestissement dans le commerce. Cela a certainement dépendu dans une large mesure des temps, des lieux et des circonstances. C'est encore Ibn *Kh*aldoûn qui indique que le placement en terres est désastreux

en période d'insécurité. En temps d'ordre et de paix au contraire, la valeur des terres augmente. Mais jamais elles ne rapportent beaucoup. Le propriétaire ne peut compter sur la rente qu'il perçoit pour satisfaire à ses besoins somptuaires. Elle peut l'aider seulement à pourvoir à sa subsistance. Il est bon d'acheter des terres pour le cas où on mourrait laissant des enfants sans ressources, incapables de gagner leur vie. Ils pourraient ainsi subsister. Exceptionnellement, certains peuvent acquérir de grandes fortunes grâce à la spéculation foncière, grâce à l'acquisition de terrains qui bénéficient d'une plus-value à cause de leur situation. Mais, en règle générale, le propriétaire est alors dépouillé de ses biens par l'aristocratie militaire[15]. Il est clair, d'après ce texte, qu'aux yeux d'Ibn *Kh*aldoûn, si la propriété foncière pouvait avoir une grande importance politique, la richesse qui comptait était essentiellement une richesse monétaire, les placements en terres ne pouvant représenter qu'un aspect secondaire de la fortune.

De même, le grand développement du commerce au Moyen Age musulman montre bien qu'au moins une partie de la production était orientée vers le marché, vers les valeurs d'échange. On a souligné, il est vrai, qu'une bonne partie de ce commerce était un commerce de transit qui n'affectait nullement les structures de la production dans les pays d'Islam eux-mêmes[16]. Il n'en est pas moins vrai qu'une partie importante de ce trafic était interne, consistait à échanger les produits des diverses parties du monde musulman. C'est ce que montre bien la spécialisation locale des produits de l'artisanat et de l'agriculture. Toute la littérature géographique arabe médiévale est pleine d'indications sur ces spécialisations, les note au cours de chaque rubrique consacrée à une ville ou à une région. A titre d'exemple, on peut citer les dépouillements faits par B. Spuler sur le commerce iranien entre le VIIe et le XIe siècle. Les villes du Nord et de l'Est, en premier lieu Rayy, Qazwîn, Qomm, exportaient notamment des étoffes qui portaient souvent le nom de la ville de fabrication et parvenaient dans certains cas jusqu'en Europe. Certaines villes travaillaient la soie sous diverses formes : damas, satin, etc., d'autres, le coton, les cuirs et peaux, les tapis, les articles de corroierie. On trouve de même des villes et régions spécialisées dans l'exportation du savon, des pommades, de l'eau de rose et de pousse de palmier, des parfums, de la cire,

du miel, du safran, de l'indigo. On note ainsi de nombreuses cultures agricoles destinées au marché : fruits secs, fruits frais divers, notamment les dattes, canne à sucre, épices. On élevait pour le marché les chevaux, les chameaux de Bactriane. On exportait le poisson séché de la Caspienne, de la mer d'Aral et du golfe Persique. On fabriquait de même pour l'exportation, dans certaines villes, des armes, des marmites et des seaux de cuivre, des balances, des meubles. Ceux-ci étaient surtout fabriqués dans les régions où on trouvait du bois : à Poûshang et dans tout l'Afghanistan, au Mazanderan, à Samarkand [17]. Parmi les produits alimentaires exportés en grande quantité, ce qui suppose l'organisation de la production agricole dans une région donnée en vue de la vente vers le marché, poussée parfois jusqu'au seuil de la monoculture, on peut citer à l'époque classique l'huile d'olive syrienne qui descendait l'Euphrate vers Baghdad et sa région, les dattes du Bas Irak ou d'Arabie, etc. [18]. Ce que nous savons des prix de certaines denrées montre bien cette orientation vers le marché. On note de grandes différences de prix pour une même denrée entre les régions productrices et celles qui en sont plus ou moins éloignées ou encore suivant que les transports sont plus ou moins faciles [19]. Les traités économiques et lexicographiques contiennent des développements théoriques sur la formation du prix du marché [20]. La jurisprudence religieuse condamne les pratiques qui peuvent troubler le libre jeu de l'offre et de la demande [21]. Une tradition soi-disant prophétique condamne les tarifications imposées, le « maximum », les prix fixés par l'autorité [22].

Nous n'avons malheureusement pas d'indications quantitatives et il est bien certain que l'économie de subsistance prédominait en de nombreux secteurs dans tout l'ensemble des pays musulmans comme d'ailleurs en Europe à la même époque. Mais l'accumulation des indications sur les villes et régions dont certains produits étaient destinés à être vendus ailleurs montre au mininum que la production pour le marché était très développée [23]. Il n'en saurait être autrement quand on songe à la multiplicité des villes dont la subsistance ne pouvait venir que de la campagne environnante et lointaine, à la multiplicité aussi des spécialisations professionnelles que nous attestent les manuels de la police des marchés et d'autres documents [24], spécialisation poussée très loin. Il est bien évident que tout cet artisanat nombreux et très ramifié représentait

une production extrêmement importante destinée à l'échange.

A ce développement du capital commercial dans un sens nettement capitalistique, il faut ajouter celui du capital financier dans le même sens. Le prêt à intérêt, mode d'action et de développement du capital financier, étaient également bien connu dans la société mekkoise[25] où a pris naissance l'Islam, même si Lammens a exagéré le nombre et l'activité des « banquiers » de Qoray*sh*[26]. Il a été indubitablement pratiqué surabondamment par la suite, malgré l'interdiction coranique du *ribâ*. C'est ce qu'il faut ici démontrer, non pas contre les historiens orientalistes qui le savent bien, mais contre certains vulgarisateurs, économistes généraux et juristes utilisant quelques mots arabes impressionnants. Ces derniers entendent souvent démontrer que l'interdiction du *ribâ* a empêché toute activité économique de type moderne chez les musulmans. Ils trouvent des auditeurs éblouis par leur science ou tout prêts à admettre une thèse qui séduit leur arabophobie et leur racisme, parfois camouflés sous la forme d'une admiration factice pour une civilisation traditionnelle idéalisée qui aurait dédaigné la course à l'argent du monde moderne.

Il est à noter que même les apologistes musulmans modernes, comme M. Hamidullah, n'osent pas prétendre que l'interdiction du *ribâ* a été largement appliquée à l'époque classique. M. Hamidullah, qui interprète la prohibition comme un essai de « nationalisation du crédit », l'Etat musulman prêtant sans intérêt, ne décèle l'application de ces dispositions que sous le règne du calife 'Omar I[er][27] (634-644). Cela même est douteux étant donné le processus d'idéalisation systématique dont le califat de 'Omar a fait l'objet de la part de la tradition sunnite. Mais, même en admettant la valeur historique de sources très postérieures, il ne s'agirait que d'une période de dix ans dans une histoire treize fois séculaire.

Ce qui montre bien que l'interdiction du *ribâ* n'a pas eu beaucoup d'effets pratiques, c'est que les docteurs de la Loi se sont ingéniés à inventer des manières de tourner les prohibitions théoriques. Ces méthodes portent un nom en arabe : h*iyal*, les ruses, les astuces. Il existe des livres spéciaux consacrés à les exposer, ainsi ceux d'Aboû Bakr A*h*mad al-*Kh*aççâf (mort en 874), d'Aboû *H*âtim Ma*h*moûd al-Qazwînî (mort vers 1050) et de Mo*h*ammad ibn al-*H*asan a*sh*-*Sh*aybânî (mort en 804) qui ont été édités et en partie traduits

par J. Schacht[28]. Parmi les quatre écoles juridiques sunnites, l'école *h*anafite (à laquelle appartenaient al-*Kh*aççâf et *Sh*aybânî) a été la plus large, appliquant à ce cas son principe que la nécessité rend licite ce qui, à strictement parler, est interdit. Il est à noter que l'école *h*anafite est suivie par la majorité des musulmans et qu'elle a fourni la doctrine juridique officielle de l'Empire ottoman, le plus grand Etat musulman de l'époque moderne dont le rôle historique fut considérable. L'école mâlikite et l'école *sh*âfi'ite sont en principe intransigeantes. Mais elles admettent aussi certains des *hiyal*. Citons-en un à titre d'exemple. Je vends ce livre qui est sur ma table à X pour 120 francs payables dans un an; mais je le rachète immédiatement audit X pour 100 francs payables tout de suite. Donc je garde mon livre, je lui donne 100 francs et je recevrai dans un an 120 francs. Je n'ai pas prêté à intérêt, mais simplement vendu et acheté! L'astuce paraît grossière. Elle a pourtant été si répandue que ce type de contrat a été emprunté avec son nom arabe par les Européens occidentaux au Moyen Age[29]. Pascal, en 1656, dans sa huitième *Provinciale*, peut encore railler le jésuite qui lui détaille les avantages de ce « contrat *mohatra* » où, dit « le bon père », « il n'y a que le nom d'étrange ». En 1679, un décret du Saint-Office doit encore condamner « l'erreur » suivant laquelle « contractus *mohatra* licitus est »[30]. D'ailleurs l'ingéniosité des casuistes, face au même problème, dans des sociétés de structure analogue, faisait souvent retrouver les mêmes ruses sans qu'il ait été besoin d'emprunter le procédé.

Prenons l'exemple d'un traité de droit qui fait autorité pour les Chiites (la confession musulmane, considérée comme hérétique par les autres, qui domine en Iran depuis le XVIe siècle). Après avoir édicté l'interdiction du *ribâ* (traduit ici usure) en principe, il ajoute :

« Il est un moyen d'éluder l'usure : par exemple, Zéid vend à Emrou un boisseau de blé contre une chose quelconque; Emrou, de son côté, vend à Zéid deux boisseaux de blé contre une autre chose. Les choses données comme appoint étant de peu de valeur et étant données en payement du blé, l'usure n'est pas constituée, les choses échangées n'étant identiques ni en espèce ni en poids[31]. Il en est de même si deux valeurs d'espèce identique mais de poids différents, sont troquées à titre de donation réciproque ou à titre d'emprunt[32] ou bien encore si la partie qui livre une quantité supérieure à celle

qu'elle reçoit livre l'excédent à titre de don gratuit; pourvu toutefois que ces différents actes ne soient pas l'objet d'une convention spéciale dans le but d'éluder la loi[33]. »

Il est difficile de ne pas partager l'opinion du traducteur, consul de France à Tébriz : « On ne peut enseigner plus naïvement un moyen légal d'éluder la loi[34]. » Cela revient simplement à autoriser le prêt à intérêt, moyennant quelques formalités supplémentaires.

Que savons-nous dans la pratique concrète de l'application de l'interdiction et des astuces envisagées pour la tourner ? Il faudrait pour en bien juger disposer de documents d'archives qui sont très rares et peu étudiés ou passer au crible d'immenses quantités d'ouvrages arabes, persans, turcs, etc., de toutes sortes. Jusqu'ici les dépouillements de ces textes ont été en nombre réduit. Néanmoins on peut noter quelques faits caractéristiques.

Il a été dit par un grand islamisant que la prohibition de l'usure avait poussé le commerce de l'argent à être monopolisé dans le monde musulman par les chrétiens d'abord, par les juifs ensuite[35]. Il est certain que la présence à côté d'eux de ces nombreuses communautés permettait aux musulmans, en tout cas, de trouver à coup sûr des prêteurs et aussi des prête-noms pour des opérations que leur religion interdisait s'ils tenaient à s'y conformer strictement[36]. Mais bien des faits montrent que de tels scrupules étaient souvent dédaignés, du moins en certains lieux et en certains temps. Le plus souvent, là où des communautés non musulmanes se trouvaient en nombre, les musulmans leur laissaient volontiers la fonction de prêteurs opérant sans aucun déguisement, pratiquant le crédit ostensiblement et publiquement. Cela ne les empêchait pas, généralement, de leur faire concurrence au moyen de prêts usuraires déguisés, car, après tout, tout intermédiaire se paye. On verra que c'était la situation courante au Maroc où pourtant les juifs formaient une importante minorité bien disposée à décharger les musulmans de tout péché de cet ordre. Mais cela n'empêchait nullement lesdits musulmans de se livrer d'une façon généralisée à des opérations qui leur rapportaient pratiquement un intérêt très élevé, même si, à la rigueur (à la rigueur seulement), elles étaient légales du point de vue de la *sh*arî'a. Ce qu'on peut concéder au maximum à ceux qui insistent sur l'importance de l'interdiction religieuse, c'est que la facilité des emprunts aux prêteurs non musulmans

tendait à créer une spécialisation de l'usure favorable à ceux-ci dans une société où beaucoup de métiers tendaient à devenir des spécialités de certaines couches religieuses, ethniques ou régionales. Ainsi les spécialistes du prêt usuraire devenaient les juifs au Maroc et ailleurs, les Grecs et autres étrangers dans l'Egypte moderne, les marchands hindous (banians) aux Indes comme ce furent les juifs et les Lombards dans l'Europe médiévale, comme en Chine les banquiers du Shansi avaient acquis très anciennement une sorte de monopole. Mais, là où les communautés de ce genre existaient en trop petit nombre pour pourvoir pleinement à la fonction sociale en question, les musulmans s'en chargeaient volontiers. Et, surtout, répétons-le, même là où ces spécialistes existent, de nombreux musulmans n'ont jamais dédaigné de leur faire concurrence sous une autre forme, le plus souvent de façon à peine déguisée. Voici quelques exemples qui ne laissent aucun doute sur ce point.

Lisons Jâ*h*iz. C'est un auteur arabe d'origine noire qui vécut au IIe siècle de l'hégire, au IXe siècle de l'ère chrétienne, en Irak, surtout à Baçra où il est né. Très intelligent, très cultivé, plein d'esprit et de finesse, il a laissé une œuvre ironique, haute en couleurs, variée et intensément réaliste. Dans son livre satirique sur les avares, il parle de deux avares de Baçra qui précisément pratiquaient l'usure en utilisant le détour de la vente à terme suivie d'un achat au comptant. D'abord un riche propriétaire foncier qui se moquait des emprunteurs en insinuant que, n'ayant pas d'héritier, ils pourraient, s'il mourait, frustrer celui à qui reviendrait la créance. Beaucoup s'adressaient à lui pour cela. Un autre avare « comptait au nombre des plus importants et des plus opulents usuriers ». Il « organisait des réunions auxquelles prenaient part des usuriers et des avares pour parler des principes de l'économie » (c'est-à-dire de l'avarice). Il réclame son argent à un débiteur en insistant sur le fait qu'il lui a demandé un faible intérêt en le jugeant ponctuel. Il ressort clairement de ces textes qu'à l'époque de Jâ*h*iz, à Baçra, nombre de musulmans pratiquaient le prêt à intérêt. On ne peut dire que la prohibition n'était pas encore courante à cette époque, car les mots arabes qui désignent dans ce texte le prêt et les prêteurs sont les termes techniques classiques pour désigner précisément la façon de tourner la règle dont on a parlé[37].

Prenons une tout autre époque et une tout autre région. Une

étude récente, utilisant des documents juridiques, nous permet d'avoir quelque idée de la vie économique dans l'actuelle Tunisie, au XIIe siècle surtout, mais aussi dans les deux siècles précédents. Nous voyons qu'on y trouve attestés de nombreux prêts et achats à crédit. La profession de changeur-banquier y était florissante. Les banquiers contrôlaient au moins une partie importante du commerce. Les grossistes, à ce qu'il semble, commerçants en lin, en coton, en huile, bouchers, céréalistes, avaient des comptes (rédigés en monnaie-or) chez eux; ils alimentaient ces comptes en leur versant (en monnaie-argent) une partie de leurs recettes; ils payaient leurs fournisseurs au moyen de créances sur les banquiers. Notons que le fait de recevoir (ou de devoir recevoir) des pièces d'or après versement de pièces d'argent est déjà du *ribâ*, interdit en particulier par l'école juridique mâlikite qui dominait dans la Tunisie d'alors. Il y avait donc couramment infraction des règles canoniques concernant le *ribâ*. Il est bien probable, par conséquent, que la transgression entachait aussi d'autres opérations commerciales attestées à l'époque et dont il serait naïf de penser qu'elles étaient faites par philanthropie et piété. Ainsi il nous est dit que, vers 1087, à Mahdia, des prêteurs sur gage et des artisans détiennent de nombreux dépôts. Comme le dit l'auteur de l'étude que j'utilise et qui est étranger aux préoccupations de ce livre : « On imagine ce que devaient être certaines ventes à terme assorties de prêts dits sans intérêt. Certains commerçants étaient spécialisés dans ce genre de trafic portant sur de l'huile ou sur du grain[31]. »

Les plaintes sur les usuriers qui apparaissent çà et là dans les littératures islamiques supposent évidemment que le prêt à intérêt florissait. Par exemple, dans un poème persan attribué au propagandiste ismaïlien du XIe siècle, Nâçir-i *Kh*osraw, un chapitre est consacré aux « mauvaises dispositions » des usuriers. Ce sont des êtres méprisables, se nourrissant du sang des pauvres, destinés à l'Enfer éternel. Comment peut-on faire confiance à des gens qui pour un gain limité perdent leur âme[32] ? Il ressort particulièrement de ce dernier reproche qu'il s'agit bien de musulmans.

Vers le milieu du XVIIe siècle, dans l'Empire ottoman, à Istanbul, les administrateurs des biens des petites mosquées, ne disposant pas des vastes biens de mainmorte affectés aux grandes, se procuraient des revenus pour leur entretien en prêtant à intérêt les fonds dispo-

nibles (provenant de dons et legs), au taux de 18 %, nous précise un observateur européen[40].

Le chevalier Chardin, excellent observateur, parlant le persan, qui séjourna longtemps en Iran dans la seconde moitié du XVIIe siècle, note que l'usure « est particulièrement pratiquée par les Gentils Indiens et par les juifs qui sont les changeurs et les banquiers du pays; mais les mahométans s'en mêlent aussi tant que leurs moyens le leur permettent ». L'intérêt est de 12 % entre marchands, de l'ordre du double pour les autres. Une manière de tourner la Loi est de faire attester par témoins qu'on prête telle somme alors qu'en réalité le montant versé est moindre[41].

Voici maintenant une étude très approfondie sur la cité commerciale de Fès au Maroc au début du XXe siècle. Notons que l'activité économique y était (comme encore aujourd'hui) essentiellement pratiquée par les musulmans avec un rôle très subalterne tenu par les juifs. L'auteur résume ainsi ce qui s'y passait :

« Il est notoire que la loi musulmane, ou au moins son interprétation malékite, interdit strictement le prêt à intérêt; il est notoire aussi que la plupart des commerçants musulmans, tout en respectant la lettre de cette prescription, ont trouvé le moyen de s'assurer la juste garantie des risques qu'ils couraient en prêtant de l'argent ou en vendant des marchandises à crédit. Fès ne faisait pas exception à une règle aussi générale : René Leclerc cite une vieille coutume commerciale de cette place, selon laquelle le négociant non solvable doit payer, à l'échéance de la traite, un intérêt annuel de 6 % ou même davantage, suivant les conditions du contrat[42]. »

Le même auteur cite un rapport du vice-consul britannique à Fès daté de 1893 :

« L'usure est défendue par la loi musulmane, mais se pratique tout de même, voici comment : l'emprunteur achète au prêteur des marchandises, comme du sucre ou du coton, payables à long terme mais trente, cinquante pour cent ou plus au-dessus du cours. La dette est reconnue par acte notarié. Alors l'emprunteur vend ses marchandises aux enchères ou plus souvent les revend au prêteur à bas prix, la différence en moins tenant lieu d'intérêt. Mais en mauvaises années ces créances ne peuvent être soldées et les prêteurs eux-mêmes ne peuvent faire face à leurs obligations. Ces pratiques sont plus répandues à Fès que partout ailleurs au Maroc[43]. »

Ceux qui pourraient croire à l'observation stricte des préceptes de la Loi sur le prêt à intérêt par de pieux musulmans devraient lire dans le même livre l'édifiant récit qui y est reproduit d'après le vice-consul français à Fès par intérim vers 1896, Michaux-Bellaire, à qui nous devons d'excellentes observations sur le Maroc de cette époque, arabisant ayant beaucoup d'amis marocains. Visitant un négociant fassi, pieux musulman, il assiste à une scène sordide et hypocrite où celui-ci, qu'il a trouvé en train de compter son magot en le rangeant dans un coffre-fort, prétend ne pouvoir prêter d'argent liquide à un autre négociant qui vient lui en demander. Il finit par lui prêter du sucre qu'il prétend avoir, mais qu'il envoie en réalité acheter et qu'il compte à l'emprunteur au double du prix normal. Celui-ci devra lui rendre cette soi-disant valeur (en réalité avec un intérêt de 100 %) dans trois mois, ce qui fait du 400 % pour un an. Un acte fut dressé et une maison appartenant à l'emprunteur servait de gage. Michaux-Bellaire fut au courant de la suite. L'emprunteur n'avait pu payer à l'échéance; un délai lui avait été consenti moyennant le doublement de la somme; le débiteur ne pouvant toujours pas payer, le créancier avait pris possession de la maison laissée en gage et qu'il avait ainsi payée à peine au quart de son prix. Ajoutons qu'il avait contribué à l'insolvabilité de son débiteur en faisant racheter à bas prix le sucre qu'il l'avait forcé d'accepter au lieu d'argent liquide. Le tout accompagné de formules pieuses et morales sur le service qu'il rendait et l'entraide qu'on se doit entre musulmans". Cette tranche de vie, qui a dû se reproduire tant de fois, fera estimer à leur juste valeur toutes les divagations attendries sur la haute morale que feraient régner les préceptes musulmans dans les relations économiques.

Citons encore ces lignes d'un bon observateur et grand islamisant sur les habitudes courantes de la vie économique dans la ville sainte de Mekka lors de son séjour en 1884-1885. Les musulmans indiens y « tirent de larges profits, non seulement du commerce, mais aussi du crédit. La loi musulmane sur l'usure, il est vrai, est très sévère et, dans les descriptions des Derniers Temps, le prêt à 50 % est donné comme un signe de l'imminence du Jugement dernier, mais beaucoup d'usuriers ne se font aucun scrupule de violer la loi canonique et l'interprétation de celle-ci leur donne toute opportunité de la tourner. Les échappatoires les plus courantes sont : 1. Une

somme plus élevée est mentionnée sur la reconnaissance de dette pour une date donnée; 2. le prêteur vend à l'emprunteur un objet quelconque à un prix élevé payable plus tard et le lui rachète pour une somme plus faible payable immédiatement... D'autres se sont montrés de bons élèves des Indiens dans ces pratiques. J'ai connu des Mekkois de naissance qui, selon les reconnaissances de dette en leur possession, avaient à recouvrer, de Javanais seulement, des créances de 50 000 à 80 000 thalers de Marie-Thérèse (soit environ 5 000 à 8 000 livres sterling) quoique le crédit ne fût pas leur affaire principale, mais seulement une occupation secondaire. Les créanciers étaient désespérés de la conjoncture défavorable qui dominait à Java, quoique les sommes prêtées s'élevassent en réalité seulement à la moitié au plus des chiffres indiqués. Les prêteurs appartenaient pour la plupart à la classe moyenne. Ces pratiques usuraires devraient faire craindre chaque jour aux Mekkois la venue du Jugement dernier. Mais le mot inquiétant « intérêt » (*ribâ*) était soigneusement évité, le but recherché par les Mekkois étant appelé « profit » (*merâbhah*). Parmi les plus sérieux des compétiteurs des Indiens dans ce trafic se trouvent les *Had*rami-s (originaires du *Had*ramaoût). Ils arrivent à Mekka presque invariablement sans argent, mais dotés d'une grande capacité d'adaptation et d'une endurance sans limites... A Mekka, ils cherchent en premier lieu une situation comme journaliers. Ils acquièrent ainsi des connaissances techniques et sur la localité dont, aussitôt que possible, ils tirent le meilleur parti pour leur propre compte. Un garçon de quatorze ans qui a gagné 25 thalers (2 livres sterling et demie) en prête immédiatement à intérêt et des petits prêts de cette sorte rapportent souvent 100 % quoique la durée du prêt ne soit que de quelques mois. » Et, plus loin, à propos de la façon dont les Mekkois profitent des pèlerins ayant quelques disponibilités, véritables « vaches à traire » : « Le pèlerin a-t-il besoin d'argent, s'étant aperçu qu'il y avait à Mekka toutes sortes de plaisirs qu'on pouvait goûter ? Son nouvel ami, qui entre-temps s'est assuré s'il était de famille riche, est prêt à lui prêter de l'argent à la mode mekkoise; on appelle cela un bon prêt (*qarda hasana*) quand le débiteur signe une reconnaissance de dette pour le double de ce qui lui a été versé. » Une note précise : « A proprement parler ces mots signifient (c'est-à-dire devraient signifier) qu'aucun intérêt n'est exigé[48]. »

Il est à peine besoin de citer l'abondante littérature qui concerne les méfaits des usuriers dans tous les pays musulmans contemporains [46]. Il n'est pas d'ouvrage s'intéressant peu ou prou aux questions sociales qui n'en parle, pas d'observateur qui ne les ait notés. Les taux d'intérêt sont souvent énormes. Une *hîla* quelconque des plus rudimentaires et des plus transparentes suffit à mettre prêteur et emprunteur en règle à l'égard de la Loi religieuse. Les nombreuses lois créant dans tous les pays musulmans des établissements de crédit agricoles ont toutes pour but, avoué ou non, de faire échapper les paysans aux griffes des usuriers et de leur procurer du crédit à un taux raisonnable. Souvent les usuriers ont emprunté à un taux réduit à ces banques pour prêter à un taux plus élevé aux paysans incapables de recourir à des institutions aussi complexes. On trouve partout des assertions de ce genre : « (en Afrique du Nord) non seulement le prêt à intérêt est largement pratiqué..., mais même l'usure y a pris un essor qui confond l'imagination », « le résultat de ces procédés dépasse l'imagination [47] », écrit un juriste français d'Algérie en 1935. Au Maroc, « l'usure, on le sait, est arrivée à faire pour ainsi dire partie intégrante de la vie économique [48] », déclare E. Michaux-Bellaire cité déjà ci-dessus. Il insiste : « Il est certain que les procédés usuraires font partie intégrante des mœurs commerciales marocaines au point d'être érigées en une véritable institution à laquelle personne n'a osé toucher, à laquelle le chrâa (sh*ra'* ou sh*arî'a*, la Loi religieuse) lui-même a non seulement dû se conformer, mais au service de laquelle il a dû jusqu'à un certain point se mettre, dans la crainte de compromettre de trop hauts intérêts. On retrouve l'usure partout [49]. » L'exposé des motifs d'un décret français relatif à la répression de l'usure en Algérie (décret du 17 juillet 1936) constate : « Des plaintes de plus en plus nombreuses et qui ont provoqué plusieurs circulaires du Gouvernement général d'Algérie et du procureur général près la cour d'appel d'Alger manifestent les agissements de plus en plus scandaleux des usuriers algériens à l'égard des Européens et des indigènes et aussi l'habileté avec laquelle ils dissimulent la perception de profits exorbitants sur les prêts d'argent qu'ils consentent [50]. » Des textes de ce genre, officiels ou non, pourraient être multipliés presque à l'infini. Finissons intentionnellement par les constatations en 1908 d'un juriste musulman algérien : « C'est un lieu commun de

répéter que l'usure constitue une des grandes plaies sociales de l'Algérie. Ce sont surtout les indigènes qui en sont victimes de la part des Israélites, des Européens et aussi, hélas, de leurs propres coreligionnaires, Kabyles, Mozabites et Arabes... Les musulmans, en s'y livrant, en soupçonnent vaguement, du moins dans beaucoup de cas, l'illégalité et ils confondent toujours l'usure et l'intérêt du capital. C'est très probablement une des raisons pour lesquelles on constate chez eux une certaine répulsion, de pure forme il est vrai, contre l'intérêt[51]. » Les musulmans modernistes ont tendance à attribuer des pratiques semblables à l'influence du colonialisme ou, pour les Arabes, à la domination étrangère. Les économistes, croyant à la rigueur des prohibitions musulmanes, les expliqueraient plutôt sans doute par l'influence de l'économie européenne moderne. Mais on a vu qu'il y avait des attestations et des indices de ce genre de faits pour des périodes plus anciennes où ces facteurs ne jouaient aucunement. Il faut répéter aussi que la littérature juridique, par son insistance sur les h*iyal*, sur les conditions de licéité du *'ribâ*, etc., porte témoignage en elle-même que les interdictions qu'elle édictait étaient souvent tournées.

Mais alors une question théorique se pose qu'il est impossible d'éluder. Il était facile d'interpréter de façon très restrictive l'interdiction du *ribâ* par le Coran, seule source irréfragable de la doctrine. Pourquoi, dès lors, la société médiévale s'est-elle donné des prescriptions idéologiques qui contredisaient sa pratique ? Si la *Sonna*, comme on l'a vu, exprime en réalité, sous forme normative et en les rapportant au Prophète, les idées de la société dont elle émane, si nous professons que la situation sociale inspire l'idéologie, pourquoi des règles ont-elles été édictées qu'il a fallu tourner aussitôt ou presque aussitôt ?

On peut dire qu'il s'agit de l'œuvre de théoriciens, non directement intéressés aux opérations en question, poussés par la logique de leur système de pensée à en développer toutes les conséquences, fussent-elles désagréables. Il n'est pas impossible non plus que l'interdiction ait moins gêné le groupe social auquel ils appartenaient que l'autre. Mais il est des raisons plus profondes. C'est que la société musulmane médiévale, comme la société chrétienne contemporaine, comme la société israélite de l'Antiquité lorsque et dans la mesure où celle-ci fut inspirée par le yahwisme, était une

société idéologique". De façon proclamée, manifeste, elle se donnait pour raison d'être de servir Dieu, de préparer les voies de Dieu, d'obéir aux ordres de Dieu. Or, en Islam tout particulièrement, les ordres de Dieu comportent l'organisation temporelle de la cité. Cette organisation peut ne pas être, en certains domaines, égalitaire, mais elle ne peut pas ne pas être juste et bonne à l'égard de tous les membres du corps social. Dès lors, quand des maux sociaux accablent certains de ses membres, une telle société ne peut se taire. Elle doit au minimum « traiter le problème ». Si elle laisse faire sans rien dire, elle trahit de façon visible sa mission aux yeux des victimes, celles-ci ne peuvent que le constater et la constatation est grave pour la foi des masses en l'idéologie qui inspire cette société.

Les idéologues construisent alors une doctrine sur le problème envisagé. Cette doctrine est inspirée normalement de la tradition idéologique. Celle-ci, dans le cas qui nous occupe, peut se suivre, en remontant dans le temps, jusqu'à l'Ancien Testament et jusqu'à Aristote. Ces deux autorités condamnaient également le prêt à intérêt. Dans les deux cas, il s'agit de protestations anciennes contre les maux causés par l'économie mercantile, par son infiltration dans les structures les plus intimes de la société traditionnelle. On lui opposait l'idéal de la communauté paysanne égalitaire ou de la cité autarcique et également celui de la fraternité idéologique et du mépris religieux des richesses. La doctrine sur le phénomène envisagé se construit avec les matériaux qu'elle trouve à sa disposition et selon une logique qui lui est propre, dans le cadre d'une doctrine plus générale sur Dieu, le monde et l'homme.

La doctrine traite donc le problème et nul ne peut plus prétendre qu'elle l'ignore. Mais lui apporte-t-elle une solution ?

Les idéologues ne gouvernent pas, même en Islam. Ils expriment seulement l'opinion de Dieu. Il y a des idéologues révolutionnaires qui pensent que Dieu veut la destruction pure et simple d'une société injuste (et donc impie) et son remplacement par une société conforme à son vouloir et, par là, à la justice. Ils fondent alors des mouvements dissidents, des sectes. Mais les autres peuvent seulement dire la Loi de Dieu et inviter les gouvernants à la faire appliquer dans la société qu'ils dirigent. Les gouvernants, eux, si pieux soient-ils, tiennent compte des exigences de la vie sociale, hormis quelques intermèdes doctrinaires de souverains obstinés à

vouloir faire régner vraiment Dieu sur terre. Ces intermèdes — Akhnaton, Josias, Açoka, saint Louis — ne durent jamais bien longtemps. On revient vite à la résignation devant les lois aveugles de la société et de la nature humaines.

Les idéologues non révolutionnaires — c'est toujours la majorité — ne peuvent alors qu'exhorter les gouvernants à s'inspirer au maximum de la norme divine, que stigmatiser les contrevenants, qu'exhorter (au moins implicitement) les masses à la résignation et à la consolation puisée dans la conscience de leur piété et de leur justice devant Dieu, au maximum à des revendications respectueuses. C'est la seule voie possible s'ils ne veulent pas pousser à ébranler, à risquer de renverser un ordre lié à l'idéologie qu'ils défendent. En ce sens, toutes religions et, au-delà, toutes idéologies d'Etat sont bien des opiums du peuple.

Si la société civile (dans son opinion publique dominante) se fait de plus en plus sévère envers une catégorie de maux sociaux et la couche sociale qui en est responsable, si la révolte contre ces pratiques se répand de plus en plus dans les masses, les idéologues s'armeront eux aussi d'une sévérité croissante. Ainsi l'Eglise catholique depuis un siècle, poussée par la situation sociale à traiter du problème du salariat, s'est montrée de plus en plus dure envers les maux causés par le fonctionnement du système capitaliste, de plus en plus encline à en faire le reproche aux capitalistes sans aller (encore ?) jusqu'à une condamnation du système. De même pour son attitude vis-à-vis du colonialisme et, plus anciennement, de l'esclavage.

Si, au contraire, l'opinion publique dominante dans la société civile se montre de plus en plus indulgente aux pratiques en question en qui elle voit de plus en plus des activités normales, nécessaires à son fonctionnement et à son développement, malgré les infortunes qu'elles peuvent apporter à certains, les idéologues sont de plus en plus amenés à prévoir des exceptions en leur faveur, les autorités idéologiques à fermer les yeux sur les infractions à la théorie. Dès lors, comme l'écrit G. Le Bras à propos de la société chrétienne médiévale, « la doctrine fournit les justifications qui semblent respecter le principe fondamental tout en permettant des anomalies[43] ».

Plus les pratiques contraires à la doctrine se multiplient et plus les autorités idéologiques, si elles tiennent à conserver quelque

influence d'une part et quelque cohérence à leur système intellectuel d'autre part, sont amenées à théoriser avec raffinement et subtilité, à prévoir des cas, des exceptions, des degrés de culpabilité et d'innocence, des moyens pour racheter plus ou moins ses fautes, à graduer les sanctions et les indulgences. Il apparaît donc comme normal que, dans la société chrétienne médiévale comme dans la société musulmane, ce soit au moment même où les pratiques capitalistiques impliquant la nécessité de l'intérêt se développent avec le plus de vigueur que les théologiens et les jurisconsultes religieux se donnent le plus de mal pour théoriser l'interdiction de l'intérêt. la motiver, l'expliquer, prévoir les cas et les exceptions.

La pression des idéologues et des autorités idéologiques sur la pratique politique et juridique prend une forme différente suivant leur position par rapport à l'Etat. Mais elle se fait toujours suivant les mêmes grandes lignes : proposer un idéal et appeler à s'y conformer en concédant dès le départ que cet idéal est trop élevé pour la faiblesse humaine; chercher à empêcher les abus des puissants par des remontrances, parfois au maximum, quand les circonstances le permettent, par des sanctions rares, mais exemplaires; protéger les faibles dans la mesure compatible avec la sauvegarde de l'ordre social et maintenir leur confiance idéologique en évitant que leurs rancœurs et leurs revendications ne prennent une tournure violente et hostile à l'idéologie régnante et à la société dont elle est l'âme, enfin élaborer, pour les multiples cas concrets où les individus transgressent les directives issues de l'idéologie, des solutions théoriques dosant la condamnation, la réprobation et l'indulgence qui permettent pratiquement d'enfreindre l'idéal tout en sauvegardant la pureté de cet idéal. L'idéologie ne peut vouloir arrêter la société dont elle émane et qu'elle inspire. Il n'y a pas là forcément machiavélisme et imposture, mais plus profondément une soumission plus ou moins réticente aux exigences de la vie sociale.

Il est vrai que de temps à autre des réformateurs rigoristes surgissaient, attribuant les malheurs des temps au laxisme religieux régnant et s'efforçant de faire appliquer strictement, sur ce point comme sur d'autres, les interdits légaux. Mais leur succès a toujours été passager, comme le montre le fait que, quelque temps après, les musulmans stricts exprimaient les mêmes plaintes, et souvent un autre réformateur surgissait. C'est la même suite de relâchements et

de réformes que l'on peut constater dans les communautés monastiques chrétiennes. Quant aux exemples qu'on peut citer, pour en revenir au cas particulier qui nous intéresse ici, de personnes pieuses faisant leur salut en prêtant sans intérêt aux gens dans le besoin, il y en eut certainement toujours un petit nombre, mais cela ne changeait pas grand-chose au fonctionnement économique de la société dans son ensemble. Leur relative rareté ressort bien du fait que les apologistes musulmans modernes, très désireux de fournir des exemples historiques du phénomène, n'en ont trouvé que bien peu à monter en épingle[54].

Il est vrai aussi que certaines époques, à certains endroits, se font remarquer par la pauvreté des techniques économiques employées. Il s'agit de périodes d'appauvrissement. Dans ce cas, on voit aussi moins de dérogations aux lois sur le prêt à intérêt, car sa pratique est moins nécessaire. Ainsi l'appréciation du musulman converti, Léon l'Africain, au début du XVIe siècle sur les Maghrébins : « Ils sont aussi très bornés et ignorants en matière commerciale : ils n'ont pas de banques, ils n'ont personne pour assurer une expédition de marchandises d'une ville à l'autre; il faut que chaque commerçant reste près de ses marchandises : où elles doivent aller, doit aller le patron[55]. » D'une part, cette indication est certainement exagérée[56]. D'autre part, dans la mesure où elle correspond à quelque chose de réel, il s'agit d'une époque où cette région commence à être singulièrement appauvrie. Il n'est, pour en être persuadé, que de comparer avec la situation à l'époque antérieure à laquelle quelque allusion a été faite ci-dessus.

C'est peut-être ici le lieu de signaler un point important. La relation de propriétaire de terrain à locataire (au sens le plus large) n'est nullement une relation de capitaliste à prolétaire, que ce terrain soit rural ou urbain, cultivé, recouvert d'immeubles, mis en location, exploité dans son sous-sol, etc. Marx et Engels ont bien insisté là-dessus[57]. Il n'en est pas moins vrai que la perception de la rente foncière en argent sur les terrains ruraux comme la perception des loyers sur les immeubles urbains (très généralement aussi en argent) jouent un rôle important dans la constitution de grosses fortunes monétaires, dans le développement de l'économie marchande. Dans la mesure (fréquente) où le propriétaire qui perçoit la rente est un citadin, cela contribue à cette exploitation de la campagne par la

ville qui, développée, peut préparer les voies au capitalisme vrai[48]. En gros et en tenant compte de facteurs contradictoires, on peut dire que cette perception des rentes en argent et des loyers est un indice de développement du secteur capitalistique. Eventuellement, dans des conditions parallèles à celles qui sont valables pour le capital financier, elle peut contribuer à une évolution dans le sens capitaliste. Or, s'il est difficile d'évaluer la proportion dans laquelle la rente sur les terres cultivées était perçue en argent, l'importance des placements de capitaux en immeubles de rapport, magasins, bains, boutiques, etc., saute aux yeux. Les rapports entre propriétaires et locataires sont un thème courant de la littérature arabe classique, évidemment centrée sur la vie urbaine[49].

Passons maintenant au mode capitaliste de production au sens strict. Il est hors de doute qu'il a été connu. On a vu ci-dessus que les textes juridiques, que la Tradition, le connaissaient, ce qui suffit à attester son existence.

Cependant il faut faire attention que le mode de production capitaliste au sens strict, tel qu'il a été défini ci-dessus, si on le prend à l'état élémentaire, atomique pour ainsi dire, comme relation économique entre deux individus, l'un propriétaire de moyens de production et l'autre non, peut être un simple appendice du mode de production que les marxistes appellent « petite production marchande[50] ». Dans ce mode de production, des artisans, propriétaires de leurs instruments de production, produisent des marchandises, c'est-à-dire des objets destinés non à être consommés par eux-mêmes et leur famille, mais à être vendus sur le marché, autrement dit à être échangés contre d'autres marchandises servant à la consommation. Normalement, dans les sociétés où la production industrielle est produite en grande partie de cette façon, un certain nombre de petits producteurs marchands (disons, pour simplifier, d'artisans) prennent à leur service des salariés vis-à-vis desquels ils se comportent exactement comme des capitalistes classiques. Autrement dit, ils leur payent leur force de travail, les font travailler (en collaboration avec eux-mêmes en général) avec les instruments de travail qui sont leur propriété à eux artisans. Touchant un salaire, les salariés n'ont aucun droit sur la marchandise produite à l'aide de leur force de travail, mais aussi à l'aide d'instruments de production qui ne leur appartiennent pas.

C'est de cette façon évidemment que se présente le mode de production capitaliste dans le monde musulman avant le XIXe siècle. La petite production marchande domine. Mais de façon courante, les artisans engagent des salariés dont le statut juridique coutumier est variable, qui peuvent par exemple à une certaine époque devenir eux-mêmes artisans moyennant certaines conditions. Dans de nombreux cas, il est vrai, surtout avant le XIIIe siècle semble-t-il, le système employé pour se procurer une aide dans le travail consistait en contrats d'association. Les associés apportaient dans des proportions variables leur force de travail, des instruments de production et des matières premières et le partage des gains se faisait, suivant des règles de correspondance complexes, au prorata des apports[61]. D'où une gamme indéfinie de cas où le salarié apparaît comme un extrême, l'associé qui n'apporte que sa force de travail. Il n'en reste pas moins que ce cas extrême est important comme type de rapports destiné à prendre une extension immense. Il n'en reste pas moins aussi que le salariat existait même à une époque où les associations étaient le cas le plus fréquent. Il semble s'être développé par la suite, après le XIIIe siècle, quand le travail industriel fut définitivement organisé selon le système des corporations. Dans tout le Moyen Age, les cas que nous connaissons le mieux sont un peu en marge de nos préoccupations : ouvriers des grandes manufactures dirigées par l'Etat comme les raffineries de sucre en Egypte, employés des fondations religieuses. Mais çà et là nous sont attestés des cas de salariat dans l'industrie privée, dans l'artisanat. On n'en citera que quelques exemples au hasard : vers le milieu du IXe siècle, le futur souverain de l'Iran, fondateur de la dynastie çaffâride gagnait 15 *dirham*-s par mois comme ouvrier dinandier (*çaffâr*) et fut toute sa vie appelé « le dinandier », nom qu'il transmit à sa dynastie[62]. Une consultation juridique de la première moitié du XIIe siècle en Tunisie précise que les mineurs dans les mines de plomb peuvent recevoir soit un salaire fixe pour une tâche déterminée, soit une quantité de couffes pour l'extraction d'un nombre fixé à l'avance de couffes de minerai[63]. En Egypte, pendant tout le haut Moyen Age, la grande industrie textile fut florissante. A Tinnîs, il se trouvait 5 000 métiers à tisser. Cette industrie était souvent exécutée par des travailleurs à domicile, mais il y avait aussi des grands ateliers. C'était en partie une industrie d'Etat, mais

il semble bien y avoir eu aussi des capitalistes privés faisant travailler les salariés pour leur compte (à très bas salaire), il est vrai sous un contrôle assez strict de l'Etat[64]. Ajoutons ce type d'entreprise capitaliste assez particulier, mais ressortissant très nettement à ce mode de production qu'est la pêche des perles sur laquelle nous sommes assez bien renseignés. Elle se pratiquait comme aujourd'hui dans le golfe Persique, dans l'océan Indien, etc. Des entrepreneurs équipaient les pêcheurs, leur laissaient un salaire et vendaient les perles à leur profit exclusif[65].

A l'époque où se développent les corporations organisées, c'est-à-dire au moins à partir du XIIIe siècle, le salarié a une place reconnue dans chaque guilde. Les indications des textes sur la hiérarchie à l'intérieur des guildes sont divergentes, en partie à cause des différences de temps et de lieux. Le grade de base est l'*ostâ* ou le *mo'allim*, « maître ouvrier ». Au-dessous de lui et sous sa dépendance se trouve l'apprenti (ar. *mobtadi'*, *mota'allim*, turc tsh*ïrak*) qui en général n'est pas payé, mais reçoit des pourboires. L'apprenti peut devenir directement maître au moment où le maître l'en juge digne ou bien passer par les stades de *çâni'* « ouvrier » et kh*alîfa* (turc *kalfa*) « adjoint » où il semble toucher un salaire. En tout cas, on peut être aidé par la caisse de solidarité de la guilde à devenir maître, ce qui impliquait, en certains endroits, la confection d'un chef-d'œuvre et, partout, une cérémonie d'initiation coûteuse[66].

Le maître artisan travaillait donc soit seul, soit avec des apprentis non payés ou avec des ouvriers salariés. A Istanbul, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, il y avait une moyenne de trois à quatre ouvriers par atelier ou boutique[67]. Pour l'Egypte, à la fin du XVIIIe siècle, nous sommes plus précisément renseignés grâce aux études des membres de l'expédition française. Il y avait alors au Caire 15 000 ouvriers journaliers sans moyen de production, ne disposant que de leur force de travail[68]. Les ateliers de poterie, par exemple, étaient dirigés par un mouleur pour qui travaillaient des ouvriers payés 8 paras par jour qui préparaient le mélange de terre et de cendres qu'il passait au tour. Il était aussi aidé par un enfant ou un jeune garçon à qui il donnait 3 paras par jour et surtout par un ouvrier qui procédait à la cuisson. Celui-ci, payé à la pièce, touchait 90 paras pour mille vases qu'il mettait au four[69]. Les sucreries étaient, semble-t-il, l'appendice de champs de canne à

sucre, donc devaient appartenir aux propriétaires fonciers. Mais certains propriétaires fonciers (des Mamlouks) s'étaient associés à un fabricant dans la province de Guirgueh, fournissant les terres et les animaux, se chargeant de la construction et de l'entretien des bâtiments et partageant les bénéfices avec celui qui se chargeait de diriger la manufacture. Normalement celle-ci employait deux chameliers pour conduire les cannes à l'atelier, deux ouvriers pour effeuiller et préparer celles-ci, deux pour suivre le travail du moulin et recueillir le jus, deux pour s'occuper des bœufs qui tournaient l'appareil de pressage, deux chauffeurs pour entretenir le feu sous les chaudières, deux ouvriers pour veiller à la cuisson et à la réduction du sucre en pain, enfin un chef d'atelier pour diriger tous ces travaux. Les douze ouvriers recevaient 6 paras par jour en argent ou 2 *rotl* de mélasse[70]. Il y avait aussi une industrie capitaliste à domicile assez étendue[71].

L'échantillonnage de faits exposés ci-dessus est très disparate. Il gagnerait certes à être plus étoffé et à couvrir un domaine plus étendu dans le temps et l'espace. Mais, tel quel, il suffit à démontrer que le monde musulman vivant à la manière traditionnelle, à l'ombre du Coran et de la *Sonna*, connaissait un développement important de l'activité du capital commercial et financier, de même qu'il connaissait le mode de production capitaliste sous l'aspect de la fructification du capital productif. Aucune de ces activités économiques n'y apparaissait comme insolite ou comme exceptionnelle.

On est donc justifié, je crois, à parler de secteur capitalistique. Le terme de secteur évoque une certaine zone plus ou moins cohérente de l'économie où règne une activité de même type en très gros, menée par des gens obéissant à des stimulants analogues. Dans la société étudiée ici, nous avons en face de nous incontestablement une quantité importante de propriétaires d'une fortune monétaire, tout au moins comme partie principale des biens dont ils disposent. Ils jouent un certain rôle dans la production par rapport à l'Etat, aux propriétaires fonciers, à l'autoconsommation, par le fait qu'ils possèdent ou qu'ils contrôlent (par le crédit) des terres ou des ateliers. Ils jouent un rôle certainement bien plus grand dans la circulation, du fait qu'ils prélèvent ou achètent une part importante de la production agricole ou artisanale, que ce soit aux producteurs directs, aux propriétaires fonciers ou à l'Etat. Enfin, ils jouent un

grand rôle dans la distribution en vendant aux détaillants ou aux consommateurs directs les produits qu'ils ont prélevés ou achetés et qui émanent soit des terres ou ateliers qu'ils possèdent ou contrôlent, soit d'autres terres ou d'autres ateliers.

Ces propriétaires d'une fortune monétaire jouent ainsi un grand rôle à toutes les étapes de l'activité économique. Leurs entreprises font l'objet d'un calcul rationnel, ils poursuivent à travers elles l'accroissement, la « fructification » de leur capital. Ils transforment le plus de produits qu'il leur est possible en marchandises, orientent dans la mesure où ils le peuvent la production vers les valeurs d'échange, développent la production pour le marché et la zone de l'économie où prédomine l'argent. On est donc justifié à parler d'un secteur capitalistique pour l'ensemble de leurs activités.

Pourtant l'extension de ce secteur, le développement de ces activités sont limités. A côté, dans une zone encore plus vaste, se manifestent l'autoconsommation des cultivateurs échappant au marché, l'activité des grands propriétaires fonciers prélevant une partie des biens produits sur leurs propriétés et ne les vendant pas toujours sur le marché, l'activité de l'Etat qui intervient comme propriétaire foncier pour faire produire sur ses propriétés, comme industriel monopoliste pour faire produire dans ses ateliers, qui prélève une partie de la production où qu'elle soit produite, qui peut en acheter une autre partie, qui peut revendre aux consommateurs ou à des intermédiaires ou encore distribuer gratuitement par exemple à l'armée, aux fonctionnaires ou au peuple des grandes villes[73]. Les proportions entre ces diverses voies de l'économie, par conséquent le degré de développement du secteur capitalistique ont beaucoup varié au cours des temps et suivant les lieux sans que nous ayons beaucoup de moyens de les mesurer. En tout cas, il paraît clair qu'avant l'époque du capitalisme moderne le nombre des cas où il existait un circuit capitaliste complet de la production à la distribution était limité. Plus fréquemment, le capitaliste relayait à un point ou à un autre du circuit le propriétaire foncier ou l'Etat.

Ces capitalistes, nous pouvons les appeler suivant la terminologie traditionnelle en Occident des bourgeois. Dans un article stimulant, S. D. Goitein a montré comment une bourgeoisie surtout commerçante s'était constituée dans le monde musulman à partir du IIe siècle de l'hégire (718-815), avait atteint une position sociale impor-

tante, avait conquis l'estime des autres couches sociales et la sienne propre en faisant admettre comme respectables, dignes de louange ses activités, en imposant les valeurs reposant sur celles-ci au cours du IIIe siècle (815-912) et était devenue un facteur socio-économique des plus importants au IVe siècle (912-1009). Pourtant, cette bourgeoisie consciente d'elle-même, de sa force, de sa valeur, n'obtint jamais en tant que classe le pouvoir politique quoique beaucoup de ses membres aient pu accéder aux plus hautes fonctions de l'Etat. A partir des alentours du XIe siècle chrétien, la domination des castes d'esclaves-soldats (pour la plupart d'origine turque) s'affirme dans tout le Moyen-Orient et va réduire la bourgeoisie à un rôle encore plus secondaire politiquement, tandis que l'extension du secteur capitalistique va diminuer [73].

Sans enquête approfondie, on peut constater que l'existence d'un secteur capitalistique de ce genre, coexistant avec des secteurs où dominent l'autoconsommation et les circuits non monétaires, avec intervention, aux divers stades, des propriétaires fonciers et de l'Etat, se retrouve dans diverses civilisations : Orient ancien, Grèce, monde romain, Inde, Chine, Japon, Europe médiévale. Là encore, les proportions entre les secteurs sont variables suivant les temps et les lieux et il faudrait de longues recherches pour déterminer, si et quand c'est possible, les parentés structurelles. Disons simplement qu'on a, dans ces civilisations, vite dépassé le stade du simple commerce de transit pur, le glissement des intermédiaires dans les pores des sociétés dont parle Marx, stade où étaient arrivés les capitalistes mekkois de l'ère préislamique allant chercher en Arabie du Sud des marchandises (venues souvent de bien plus loin) qu'ils apportaient aux villes byzantines de Nabatène et de Palestine ou vice versa. Dans toutes ces civilisations, les capitalistes interviennent dans une plus ou moins large mesure dès le stade de la production [74].

On peut même noter que, malgré toutes nos incertitudes, il semble bien qu'un niveau ait été atteint là qui ne se trouve ni ailleurs, ni auparavant. La densité des relations commerciales au sein du monde musulman formait une espèce de marché mondial (pour employer un terme un peu anachronique) de dimensions encore jamais vues. Entendons que le développement des échanges avait permis des spécialisations régionales dans l'industrie comme dans l'agriculture,

créant des interdépendances économiques parfois à de très grandes distances. Un marché mondial du même type s'était constitué au sein de l'Empire romain. Mais le « marché commun » musulman était bien plus vaste. De plus, il semble bien qu'il était plus « capitaliste », c'est-à-dire que, dans sa constitution, les capitaux privés avaient joué un plus grand rôle par rapport à l'Etat que ce ne fut le cas dans l'Empire romain [7]. Non seulement le monde musulman a connu un secteur capitalistique, mais ce secteur a été apparemment le plus étendu et le plus développé qui ait vu le jour avant l'apparition du marché mondial créé par la bourgeoisie européenne occidentale et celui-ci ne le dépasse qu'à partir du XVIe siècle. L'extension du marché s'explique simplement par les victoires militaires de l'Islam, la durée de l'Empire musulman unitaire, la force du lien idéologique qui empêcha des frontières étanches de s'établir entre ses diverses parties lors de sa fragmentation. Que les fortunes privées des commerçants aient été vite assez importantes pour organiser le marché mondial en question sans intervention de l'Etat, cela est dû sans doute à l'accumulation inouïe de richesses que la conquête concentra entre les mains de certaines classes, à l'importance des besoins ainsi créés, aux bénéfices énormes qui pouvaient être ainsi réalisés, en particulier sur les produits de luxe pour lesquels la demande était très forte et l'offre limitée, peut-être à l'initiative au départ des marchands arabes privilégiés. Les Etats auxquels l'Islam a succédé n'étaient pas, au moment de la conquête, de structure fortement étatique dans le domaine économique et les dirigeants musulmans, faisant fonctionner à leur profit les administrations antérieures, n'ont pas eu de tentation étatiste à vaincre. Pourquoi un tel étatisme ne s'est institué que de façon limitée et à certaines époques seulement dans le monde musulman, ce sont des recherches historiques précises, scrutant à la fois les conjonctures événementielles et les facteurs plus ou moins permanents, qui seules peuvent en rendre compte. Si la bourgeoisie n'a pas maintenu et développé sa puissance des premiers siècles de l'hégire, si les Etats dominés par une hiérarchie nobiliaire et militaire l'ont empêchée de peser suffisamment sur le pouvoir politique, si la ville n'est pas parvenue à dominer suffisamment la campagne, si le capital manufacturier ne s'est pas développé à la mesure de l'Europe ou du Japon, si l'accumulation primitive capitaliste n'a jamais

atteint le niveau européen, cela est dû à de tout autres facteurs que la religion musulmane. On peut apercevoir des facteurs permanents, fondamentaux, comme la densité relative de la population qui fournit une main-d'œuvre abondante et bon marché, incitant peu à recourir à des perfectionnements techniques. De même la tradition millénaire d'un Etat fort qu'exige dans de nombreux pays orientaux la production agricole, laquelle dépend dans une large mesure de travaux publics[76]. Il faut y ajouter certainement l'enchaînement imprévisible des circonstances historiques parmi lesquelles les vagues d'invasions venues de l'Asie centrale durent jouer un rôle important.

FÉODALISME OU MODE DE PRODUCTION ASIATIQUE ?

Les esprits mûris dans le marxisme idéologique classique tel qu'il a été défini *ad usum profani vulgi* par Engels, réduit en formules scolaires par l'appareil pédagogique social-démocrate, puis par l'appareil administratif stalinien, auront certainement remarqué, avec réprobation sans doute, qu'aucune allusion n'avait été faite à la formation socio-économique au sein de laquelle s'est développée cette bourgeoisie. La plupart d'entre eux se seraient sans doute attendus, sous la plume d'un marxiste, à la voir étiquetée comme « féodale ». Le *Manuel d'économie politique*, qui définit le dogme actuellement en vigueur en U.R.S.S. ainsi que dans les pays et partis qui suivent la direction soviétique, classe nettement le monde musulman classique dans le « mode de production féodal[77] », il est vrai avec certaines particularités. Un éminent arabisant soviétique reprochait, il y a peu, à un islamisant américain d'avoir parlé de la bourgeoisie musulmane médiévale sans la situer dans le cadre du féodalisme[78]. Il est encore admis largement dans les milieux marxistes que le féodalisme a été un stade nécessaire de l'évolution humaine, celui-là seul où ont pu se former les premiers linéaments de la formation capitaliste.

Cette réserve de ma part à l'égard du concept de féodalisme est intentionnelle. On appelle formation économico-sociale capitaliste la société dotée d'un système économique où domine le mode de pro-

duction capitaliste. Il est incontestable que l'Europe occidentale et les Etats-Unis depuis le XIXe siècle forment une société typique dont de multiples traits, infrastructurels et superstructurels, dépendent de cette prépondérance du mode de production capitaliste. Marx et Engels ne distinguaient pas nettement mode de production et formation économico-sociale. Il leur semblait apercevoir dans le Moyen Age européen une formation comparable au capitalisme. Ils apercevaient bien le mode de production qui était à sa base, les relations de production entre « serfs » et seigneurs propriétaires fonciers, mais ne le délimitaient nettement que par rapport au seul autre mode de production précapitaliste qu'ils connussent bien, l'esclavage. Ils mêlaient constamment à la description de ce mode de production les traits superstructurels et plus précisément politiques qui l'accompagnaient en Europe occidentale. Cela se marque bien par le nom dont ils le désignaient et qui ne leur appartient pas en propre, le nom traditionnel de « féodalisme » qu'ils ont simplement emprunté à la nomenclature courante de leur temps [79]. Dénomination malheureuse, comme on l'a dit et redit, puisqu'elle se réfère essentiellement à des superstructures politiques dont la liaison avec le mode de production en question, toujours et partout, n'est pas évidente. Cette erreur de nomenclature a parfois servi de raison ou de prétexte aux savants non marxistes pour rejeter sommairement toute la problématique marxiste sur le problème [80].

Il est pourtant significatif que, dans le seul texte (un brouillon rédigé pour lui-même) où Marx s'est efforcé d'étudier de près et de définir les formations précapitalistes [81], il ne parle pas du féodalisme et prononce à peine le mot [82]. Les présuppositions du capitalisme sont pour lui un ensemble de conditions dont il explique assez mal la formation, mais qui se trouvent réunies à la suite d'une évolution prenant son départ dans diverses formes de communautés primitives. Ces formes se dissolvent peu à peu, surtout celles où la propriété privée du sol existe à côté de la propriété commune, même restreinte par le fait qu'on n'est propriétaire qu'en tant que membre de la communauté. L'agent de cette dissolution paraît être en premier lieu le développement de cette propriété privée, tendant à l'indépendance à l'égard de la communauté, surtout sous l'action de l'échange et des guerres qui en accroissent le volume, faisant entrer en particulier l'homme lui-même dans la sphère des biens

susceptibles d'être appropriés, sous forme de serf (*Leibeigen*) et d'esclave. Il est à noter que ces deux types d'hommes appropriés par d'autres sont mis sur le même plan. Cette appropriation des hommes doit dépérir pour faire place au travailleur libre, ce qui est une des présuppositions essentielles du capitalisme. Il n'est pas question d'un stade où domine spécialement le servage succédant à un stade où domine spécialement l'esclavage, mais d'une évolution multiforme à partir de types déjà multiples. Le terme de féodalisme n'intervient qu'incidemment pour désigner à titre de comparaison tout le système politique européen médiéval des liens de vassalité ou la période historique du Moyen Age européen.

Je n'hésiterais pas à m'écarter des thèses de Marx si elles paraissaient non fondées et en fait je m'en écarterai sur certains points. Mais il me semble que sa conception du rôle de l'esclavage et du servage, telle qu'elle apparaît dans ces pages, est tout à fait justifiée. Il s'agit de modes de production particuliers qui entrent, de façon plus ou moins partielle, plus ou moins prédominante, dans des systèmes économiques variés dès qu'une exploitation de l'homme par l'homme est économiquement possible, c'est-à-dire depuis la possibilité donnée par les progrès techniques de produire un surplus régulier (en gros depuis la « révolution » néolithique) et tant que ne s'est pas introduit le système capitaliste qui suppose l'existence d'une masse de travailleurs libres. Chacun sait que le servage (dans un sens très large) a été le mode de production dominant (du point de vue de la reproduction de la société dans son ensemble) dans l'Europe médiévale où dominaient également les liens de vassalité, autrement dit la structure socio-politique dénommée à bon escient féodale. Il reste à étudier dans quelle mesure ce mode de production conditionnait cette structure socio-politique[43]. Mais il reste solidement établi que le servage apparaît dans bien d'autres sociétés que l'Europe médiévale et apparemment dans des sociétés qui ne peuvent que difficilement être rattachées, du point de vue de la superstructure socio-politique, au type féodal.

La conception du marxisme dogmatique et institutionnel selon laquelle le « féodalisme », défini essentiellement comme reposant sur le servage comme mode de production fondamental, serait une formation économico-sociale d'extension mondiale, ayant succédé à l'esclavagisme et préparant le capitalisme, est donc une conception

à la fois étrangère à Marx et contraire aux faits historiques. De même, sa conception de ce « féodalisme » comme doté d'une ligne d'évolution spécifique, unilinéaire, fondée sur la succession dans le même ordre des trois formes de la rente foncière (en travail, en nature, en argent) analysés par Marx au tome III du *Capital*.

Il est donc parfaitement vain de vouloir classer la structure économico-sociale de la société musulmane du Moyen Age dans cette formation, même en rendant plus plausible cette classification par l'attribution de « particularités » au « féodalisme » oriental par rapport au « féodalisme » classique, typique, qui serait celui de l'Europe occidentale, comme le fait le *Manuel* soviétique.

Certains auteurs marxistes ont cru rester plus près des faits et de la pensée de Marx en remplaçant le féodalisme oriental par un « mode de production asiatique », dont Marx a parlé en diverses occasions et qui a été écarté formellement du dogme par le marxisme institutionnel en 1931. Marx, dans le brouillon auquel il a été fait allusion ci-dessus, voyait dans ce « mode de production asiatique » une des multiples formes de la communauté primitive, la moins susceptible d'évolution. Elle était caractérisée par la propriété collective du sol par la communauté sans que l'individu ait droit à autre chose qu'à une appropriation précaire, qu'à une « possession » (*Besitzung*) d'une partie de la terre communautaire, que cette possession soit héréditaire ou non. La communauté est « *durchaus self-sustaining*[64] », comme dit Marx dans son jargon privé anglo-franco-allemand, autrement dit totalement autarcique, ses membres fabriquant tous les objets qui leur sont nécessaires, en plus de leur travail agricole.

C'était la commune hindoue qui avait fourni à Marx ce modèle. Il est à noter que, dans son brouillon, il en parle surtout comme unité autonome. Ailleurs, il a exposé comment cette commune avait, au cours des âges, constitué la base des Empires qui se succédaient dans l'Inde. Ces Empires ne touchaient guère à sa structure, se contentant de percevoir un tribut sur elle et, en échange, dirigeant les travaux hydrauliques nécessaires à la production agricole dans ce pays. Autrement dit, ici le mode de production « oriental » semble s'intégrer (dans la pensée de Marx) dans un système économique à vaste échelle, dans une vraie « formation économico-sociale ».

M. Godelier[55] s'est efforcé de promouvoir cette formation (il ne distingue, pas plus que Marx ne le faisait *dans sa terminologie* entre mode de production stricto sensu et formation économico-sociale) au rang de stade universel ou quasi universel de l'évolution humaine. Il s'agirait en somme de la première société de classes dérivée de la communauté primitive et dont les autres formations seraient à leur tour dérivées.

Cette conception me paraît radicalement fausse. Le mode de production défini par Marx comme communauté autarcique existe bien à une échelle mondiale et on ne peut douter que ce soit la forme la plus primitive de la production (précédée par des formes analogues, communautaires, de « collection » au stade de la cueillette, de la chasse et de la pêche), imposée par un bas niveau technique et l'autonomie primitive des groupes humains. Il n'y a aucune raison de l'appeler, comme Marx, « orientale » ou « asiatique ». Il pensait plus spécialement, il est vrai, à la communauté *agricole* primitive dont il connaissait la forme hindoue. Mais il y a eu dans le monde entier des communautés agricoles égalitaires de ce type. On pourrait appeler ce mode de production par exemple « mode de production communautaire primitif[56] ».

Par contre, lorsque, surtout dans ses œuvres autres que son brouillon sur les formes précapitalistes de la production, Marx semble concevoir, sous le même nom de mode de production asiatique, toute une formation économico-sociale, il n'est pas possible de le suivre. L'essence de cette formation serait le prélèvement d'une partie du surplus de production de ces communautés par une « communauté supérieure », un Etat qui, en échange, intervient dans les conditions de production par l'organisation de grands travaux utiles ou indispensables à cette production. M. Godelier propose d'étendre ce concept aux cas nombreux où l'Etat, ou la communauté supérieure, n'intervient pas dans les conditions de la production, mais a d'autres fonctions, par exemple le contrôle du commerce inter-tribal.

On peut définir ainsi en effet un type de rapports sociaux très répandu. Mais y voir le seul type relativement primitif de formation de la structure d'exploitation est une erreur. D'abord le *mode de production* communautaire primitif n'est pas le seul type de communauté qui soit susceptible d'être exploité par une communauté

supérieure. Cela, Marx le suggère bien dans son brouillon. Il distingue d'autres modes de production fondamentalement sans exploitation *interne* et nomme ceux qu'il connaît : mode de production « antique » (défini par sa forme romaine, mais qu'il suppose être aussi celui des Grecs et — notons-le bien — des Hébreux primitifs), mode de production germanique. Mais il parle aussi incidemment du mode slave et sa liste n'est évidemment pas, dans son esprit, limitative. Il voit dans ces divers modes — où la propriété privée du sol joue un certain rôle par opposition au mode oriental — un développement à partir de celui-ci « développé jusqu'à être transformé en son contraire, mais il est encore la base cachée, même si c'est une base contradictoire, de la propriété antique et germanique[87] ». Mais « ces formes variées de la relation des membres de la communauté ou de la tribu au sol de la tribu, à la terre sur laquelle elle s'est établie, dépendent en partie des dispositions naturelles de la tribu, en partie des conditions économiques dans le cadre desquelles celle-ci se comporte effectivement comme propriétaire à l'égard du sol, c'est-à-dire s'approprie ses fruits par le travail, et cela dépend à son tour du climat, des caractères physiques du sol, de son mode d'exploitation physiquement conditionné, des relations (de cette tribu) avec les tribus ennemies ou voisines et des transformations introduites par les migrations, les événements historiques, etc.[88] ». Formulation excellente et sur laquelle on ne voit pas de raison de revenir. Ajoutons que Marx parle aussi des formes particulières des relations de la communauté de pasteurs nomades vis-à-vis de la terre[89]. « La communauté (*Gemeinwesen*) elle-même apparaît comme la première grande force de production. Pour l'espèce particulière de conditions de production (par exemple l'élevage, l'agriculture) se développent des modes de production particuliers et des forces de production particulières, se manifestant aussi bien comme subjectifs, en tant que caractéristiques des individus, que comme objectifs[90]. »

S'il en est bien ainsi, si les modes de production primitifs ne sont bien que des variantes conditionnées du mode de production *logiquement* le plus primitif, y compris les modes de production où intervient partiellement la propriété privée du sol, ce n'est pas le passage à une autre formation économico-sociale qui conditionne *forcément* la constitution de ces modes particuliers de production.

Ils peuvent tous être également exploités par une communauté supérieure, à structure plus ou moins étatique, que cette communauté intervienne ou non dans les conditions de la production.

L'ethnologie et l'histoire modernes confirment les vues du brouillon de Marx et infirment toute conception fondée sur la succession de formations économico-sociales que distingueraient des modes de production primitifs différents. En fait, la propriété privée de la terre, plus ou moins bien définie, apparaît dans des communautés primitives et il n'y a aucune corrélation entre ce type d'appropriation et l'exploitation de la communauté par une communauté supérieure[91]. Les premiers Etats dont nous pouvons scruter la structure par l'histoire ou l'archéologie, les types d'Etat contemporains les plus simples qui nous sont connus par l'observation ethnologique reposent sur l'exploitation du surplus de communautés où se combinent de façon infiniment variée l'appropriation privée et les droits de la communauté. Le concept pur de la propriété privée comme droit absolu d'user et d'abuser, tel qu'il a été défini par le droit romain, se rencontre rarement, sinon jamais. Il existe partout une hiérarchie, une variété de droits multiples des diverses communautés, familles, lignages, autorités religieuses et politiques, etc., sur la terre et sur ses fruits.

Si l'on voulait classer les modes de production ainsi observés, on aboutirait à une infinie variété. Et on ne pourrait faire correspondre à chaque mode de production, si l'on s'élevait à l'échelle d'un ensemble défini par la superposition d'un Etat coordinateur et exploiteur, un système économique et une formation économico-sociale dont les traits essentiels seraient précisément déterminés par le mode de production prédominant comme c'est le cas pour le capitalisme. Peut-être seulement serait-ce le cas là où dominent le mode de production esclavagiste et le mode de production du servage, là où l'essentiel de la production est accomplie sur des « entreprises » esclavagistes, par des esclaves (ce qui est un cas très rare), ou encore là où l'essentiel de la production se fait sur des « entreprises » à base de servage comme ce semble avoir été le cas dans l'Europe occidentale médiévale ou au Japon. Encore convient-il d'observer que cette dominance est difficile à définir, qu'elle peut être mise en question en certaines régions et à certaines époques, que, si l'esclavage peut être défini de façon assez nette, le

servage est une notion assez vague comportant d'infinies gradations et variations autour de l'exploitation d'un paysan jouissant de droits juridiques variables, en particulier sur la terre qu'il cultive, par un propriétaire foncier jouissant lui aussi de droits variables, mais non absolus, sur ce paysan et sur sa terre, que l'on passe insensiblement du statut d'esclave ou de celui de contractant libre (fermier, métayer, etc.) au servage[**]. D'autre part, on y reviendra, l'exploitation par le propriétaire foncier, le seigneur, est dans beaucoup de cas difficile à distinguer de l'exploitation par l'Etat.

Avant le capitalisme, si l'on veut se placer dans une perspective mondiale, on peut au maximum distinguer un mode de production communautaire primitif qui, par hypothèse, aurait été le seul existant aux origines de l'humanité. Puis des modes de production infiniment variés à structure d'exploitation où une communauté peut exploiter une autre communauté en conservant à celle-ci son autonomie, sa cohérence, son caractère autarcique, ou bien où des individus sont exploités en tant qu'individus par des membres de la « classe » ou de la communauté supérieure ou encore par cette communauté dans son ensemble. Nous avons ici des esclaves ou des serfs publics ou privés. Si, dans une certaine région, des liens se constituent qui impliquent une certaine cohérence, on peut parler de système économique à l'échelle de cette région. Il semble bien que ces systèmes en général impliquent la juxtaposition ou l'articulation de modes de production variés suivant des proportions et des modes de combinaison différents. On peut supposer qu'il sera très difficile de classer ces systèmes économiques[**]. Si l'on veut parler de formation économico-sociales, correspondant aux divers systèmes, il faudra y voir des formations valables uniquement à l'échelle régionale, parfois très limitée. Leurs caractéristiques présenteront sans doute des points communs, mais à un niveau de généralisation très haut, par conséquent très peu spécifique. Seule la prédominance éclatante d'un mode de production dans un système donné comme ce fut le cas de l'esclavage dans la Grèce classique (et encore il y aurait lieu de qualifier cette assertion) ou du servage dans l'Europe occidentale au Moyen Age serait susceptible de donner à ce système et à la formation économico-sociale correspondante une spécificité très caractérisée. Pourtant il faudrait encore tenir compte, au niveau du système et au niveau de la formation, de traits secondaires écono-

miques (comme le développement du commerce par exemple) et culturels respectivement qui, même s'ils ne sont pas absolument fondamentaux, peuvent être très importants et modifier de façon très notable la structure et l'aspect de l'ensemble.

Si l'on veut des étiquettes, je suggérerai les termes suivants : « modes de productions à exploitation » en y ajoutant suivant les cas l'adjectif « communautaire » ou « individuelle ». Les systèmes économiques correspondants pourraient être appelés en général des « systèmes d'exploitation précapitalistes » et on pourrait en distinguer des catégories s'il y a lieu par des expressions telles que : à prédominance communautaire (ou individuelle), à prédominance agraire (ou pastorale), etc. Pour les cas particuliers évoqués ci-dessus, il serait plus sage de parler de « systèmes à prédominance esclavagiste » ou « servile » que d' « esclavagisme » ou de « féodalisme ». Les formations économico-sociales correspondantes entreraient toutes dans la catégorie des formations précapitalistes à base d'exploitation et là encore on ne pourrait distinguer sérieusement que par des adjectifs à sens géographique ou par des termes descriptifs se référant à la prédominance de tel ou tels éléments parmi lesquels il faudra compter le rôle plus ou moins grand de la vie urbaine et du commerce.

Le système économique sur lequel s'appuyait la société musulmane du Moyen Age a varié suivant les temps et les lieux. On peut dire qu'il consistait en la coordination de modes de production différents. A la campagne, nous trouvons des communautés villageoises exploitées du dehors par des individus ou par l'Etat suivant le schéma des communautés hindoues de Marx, modèle du soi-disant « mode de production asiatique ». Mais d'une part, loin qu'elles soient toutes la survivance de communautés primitives, nous avons des indices que beaucoup pour le moins sont de formation relativement récente. D'autre part, elles ont coexisté, dans des proportions variables suivant les époques et les régions, avec la propriété ou l'usufruit d'une parcelle bien limitée laissés au paysan individuel. L'exploitation se fait dès lors par prélèvement du surplus par un propriétaire, par l'Etat ou par des ayants droit quelconques (parfois par une collectivité) à l'abri de statuts juridiques variés. Les droits respectifs du paysan cultivateur et ayants droit exploiteurs ont été très variés aussi, souvent avec attachement du paysan à la glèbe,

donc servage, souvent aussi, particulièrement sur certaines espèces de terres comme les jardins, les vignes, etc., avec notion de propriété relativement proche de la notion romaine. On voit qu'on ne peut classer ce système tout uniment comme « asiatique » non plus que comme « féodal ». Certaines terres à certaines époques furent aussi travaillées par des esclaves, ainsi le Bas Irak aux VIIIe et IXe siècles, d'où la célèbre révolte des Zanj, guerre servile qui ébranla le califat de 868 à 883; mais c'est un cas exceptionnel[94]. Le salariat agricole a toujours existé, mais la constitution d'entreprises agricoles capitalistes utilisant uniquement des ouvriers salariés a été certainement très rare, si même elle s'est jamais produite. C'est dans les rapports des ayants droit entre eux ou avec l'Etat que se manifestent des structures qui ont ressemblé à certains moments à celles du « féodalisme » européen[95]. Mais, en somme, il s'agit là de phénomènes superstructurels, très intéressants certes, mais ne changeant pas grand-chose aux modes de production en eux-mêmes. Le fait que tantôt l'Etat, tantôt un « féodal » perçoive la redevance du paysan, variation dont les auteurs soviétiques en général (mais une opposition invoquant les faits réels se dessine maintenant[96]) ont fait une distinction importante se situant dans une évolution unilinéaire, dont M. Godelier veut faire aussi un critère démarcatif séparant le « mode de production asiatique » du « féodalisme », ne semble pas avoir en réalité une signification capitale. Ceci d'autant plus que la ligne de séparation est bien difficile à tracer, le « féodal » intervenant souvent en Orient comme représentant de l'Etat ou en constituant un lui-même.

A ces modes de production agraires, il faut ajouter les modes de production citadins dont il a été question ci-dessus.

La digression qu'on vient de lire est longue et l'auteur s'en excuse. Elle était nécessaire, me semble-t-il, pour clarifier des questions qui restent bien confuses dans la littérature marxiste. Ce que j'ai voulu démontrer, c'est que les origines du capitalisme ne peuvent s'expliquer, comme l'a admis le dogme marxiste (en contradiction avec les conceptions marxiennes) par une évolution unilinéaire des relations de production agraires. C'est d'un développement essentiellement urbain qu'il faut partir, l'accumulation d'une fortune monétaire considérable et l'orientation de la production (avant tout de la production industrielle) vers le marché. Certes ce développement

urbain doit, pour aboutir à un système économique capitaliste (c'est-à-dire à un système où domine le mode de production capitaliste déjà existant) trouver devant lui une quantité importante de travailleurs libres dont il pourra utiliser à la manière capitaliste, donc exploiter, la force de travail. « La relation du travail au capital... présuppose un processus historique qui dissolve les diverses formes dans lesquelles le travailleur est propriétaire ou dans lesquelles le propriétaire travaille[97]. » Il faut donc avant tout, ajoute Marx, que soient dissous le rapport de possession du travailleur envers la terre, envers l'instrument, envers les produits de consommation, le rapport aussi par lequel le travailleur se range lui-même, corporellement (lui et non sa seule force de travail), parmi les conditions objectives de la production, peut donc être approprié comme serf ou comme esclave[98]. Cette abondance de force de travail « libérée » de tout lien de ce type s'est trouvée à la disposition des capitalistes européens à la fin de l'époque féodale, par exemple en Angleterre au XVe siècle et dans la première moitié du XVIe[99]. Cela est dû à la conjoncture sociale, politique, événementielle de l'Europe à cette époque. Cette conjoncture est encore insuffisamment analysée. Mais personne n'a démontré qu'elle ne pouvait se produire que parce que le système économique européen reposait sur le mode de production appelé « féodal tardif » par le dogme marxiste, c'est-à-dire de l'exploitation du paysan par un ayant droit propriétaire au moyen du prélèvement d'une rente en argent. Encore moins peut-on démontrer que, comme le suppose M. Godelier, l'orientation vers ce mode de production remontait à l'option économique des Gréco-Romains pour un mode de production à propriété privée de la terre. Personne n'a démontré surtout que la prédominance de ce mode de production en face d'une fortune monétaire considérable aux mains des capitalistes était seul à pouvoir entraîner le développement du système économique capitaliste. Il n'est donc pas sûr que l'existence en terre d'Islam des divers systèmes économiques évoqués, avec la variété des modes de production agraires qu'ils impliquent en général, ait constitué un obstacle à l'apparition du capitalisme dans cette région.

UNE SOCIÉTÉ JUSTE ?

L'économie musulmane médiévale aurait-elle été une économie « juste » ? Les plus farouches apologistes de l'Islam ont quelque mal à le soutenir, encore que quelques naïfs, particulièrement ignorants, et des vulgarisateurs ou des politiciens sans scrupules s'y risquent et que peu aient le courage de démentir les idées mythiques si répandues dans les masses à ce sujet [100]. Ils y voient une déformation déplorable de l'idéal coranique. Ceux d'esprit plus religieux attribuent cette déformation à cette lamentable pente normale vers le mal de l'esprit humain que les religions ne peuvent expliquer que par une extraordinaire puissance de Satan sur le monde d'ici-bas. Ceux d'esprit plus nationaliste, parmi les Arabes au moins, y voient souvent un effet de la domination des Turcs. L'idéal musulman n'aurait-il donc jamais été mis en pratique ? Pour éviter cette conclusion, on place une période quasi idéale tout au début de l'Islam, dans les vingt-neuf ans qui séparèrent la mort du Prophète de la victoire de la dynastie omeyyade, quand la communauté fut gouvernée par des compagnons du Prophète, ses beaux-pères et ses gendres, les quatre califes Râ*sh*idoûn (qui marchent sur la Voie droite). Depuis une époque ancienne, on a idéalisé, du moins chez les Sunnites, cette époque. Cette idéalisation se fait en général à coup d'anecdotes attestées pour la première fois au moins deux siècles après l'événement. Ce sont de ces « traditions » comme celles qui courent sur le Prophète dont on a parlé ci-dessus et dont on a de très fortes raisons de suspecter l'authenticité. Elles se rattachent trop à des courants de pensée, à des prises de parti socio-politiques et religieuses des siècles postérieurs que nous connaissons bien. Cette mise en garde est nécessaire. En effet, les vulgarisateurs, les journalistes, les hommes de religion et les politiques des pays musulmans se servent très souvent de ces anecdotes comme arguments. Les historiens sérieux de ces pays n'osent pas, pour des raisons sociales, mettre en cause leur authenticité publiquement, même quand ils en doutent dans le privé. Les Occidentaux non islamisants ont souvent tendance à les accepter comme historiques sur la foi des livres émanant des milieux musulmans.

Cela dit, il faut observer d'abord que, d'après les apologistes

musulmans eux-mêmes, ces vingt-neuf ans idéaux ne furent pas sans ombres. Les Chiites naturellement n'y voient qu'abomination jusqu'à l'avènement de 'Alî en 656, les réduisent donc aux cinq ans où celui-ci régna dans des conditions très difficiles. Les Sunnites sont bien forcés d'admettre que les accusations portées contre 'O*th*mân (644-656) et qui aboutirent à son meurtre étaient en partie au moins justifiées, donc que sa faiblesse avait développé un certain favoritisme. Sous 'Alî (656-661), la lutte intense des partis avait favorisé aussi les iniquités. Voici donc l'époque idéale qui se rétrécit, se réduit aux douze ans où régnèrent Aboû Bakr et 'Omar.

D'autre part, il y a sans doute une part de vrai dans cette thèse défendue avec des arguments très contestables. La communauté musulmane était alors un groupe relativement peu nombreux de compatriotes unis par une foi commune et des intérêts communs, lancés à la conquête du monde. Il y régnait assurément l'idéal (relativement) égalitaire de la tribu bédouine et l'idéal coranique d'égalité devant Dieu et d'entraide poussée, exigée, voire contrainte entre les membres de la communauté. Le petit groupe des conquérants avait à se partager d'immenses richesses prélevées sur les pays conquis, ce qui devait permettre de donner un lot acceptable au moindre des soldats. Un système de pensions avait été élaboré donnant une prime à l'ancienneté dans le Parti, si on peut se servir de termes modernes, mais assez adéquats. Les chefs dépendaient de leurs troupes qu'ils devaient satisfaire pour en obtenir obéissance. L'armée était encore toute pénétrée de l'esprit anarchique et turbulent des tribus bédouines. Tout ceci imposait une certaine équité dans la politique suivie à l'égard de la communauté qui s'identifiait alors avec les conquérants arabes.

Cette équité est toute relative. La politique suivie par les chefs suscite déjà des protestations, des révoltes et d'intenses luttes de « tendances » qui aboutissent dès 657 à la première « scission », celle des *Kh*ârijites, les « sortants ». Mais elle ne peut évidemment durer telle quelle. La communauté grossit énormément par la conversion des peuples conquis. L'inégalité entre Arabes et non-Arabes, de l'extérieur de la communauté passa à l'intérieur. Elle fut en grande partie liquidée par la révolution abbasside en 750. Mais les inégalités entre ceux qui avaient été richement dotés de propriétés foncières et les autres, puis entre les riches et les pauvres

en général ne cessèrent de s'approfondir. Les conversions firent qu'il y eut des esclaves musulmans. L'Etat, comme toujours, était surtout sensible aux intérêts des couches sociales et ethniques privilégiées.

La situation était tellement en désaccord avec les aspirations des populations que des mouvements révolutionnaires se formèrent de façon à peu près constante dans le monde musulman. On peut classer ces mouvements protestataires, comme tous ceux qui naissent au sein d'une idéologie, en réformistes et révisionnistes. Les premiers supposent que tout le mal vient de l'abandon des principes initiaux et qu'il suffit d'y revenir; ils dénoncent le révisionnisme honteux des dirigeants qui auraient modifié subrepticement les principes. Les seconds proposent eux-mêmes des additions ou des modifications aux principes.

La conception traditionnelle de l'histoire musulmane voit la cause de ces mouvements dans des divergences idéologiques, plus précisément portant sur les doctrines religieuses. Ce n'est pas le lieu ici de critiquer cette conception. Il suffira, pour la ligne de raisonnement suivie ici, de constater que nous savons, pour la plupart de ces mouvements, que leur critique idéologique, souvent d'un très haut niveau d'abstraction, s'accompagnait de la dénonciation du mode de vie des milieux constituant le pouvoir et le soutenant. Il est dénoncé en général comme immoral et opposé aux vrais préceptes de la religion. Nul ne niera qu'au minimum, sur la masse des frustes adhérents de ces mouvements, c'est cette critique des gens en place qui ait entraîné l'adhésion et la ferveur plutôt que les considérations sur les sources du raisonnement juridique ou les relations entre les Intelligences supérieures. Et pour certains mouvements, comme les Ismâ'îliens, nous avons des indices précis d'une prédication sociale accompagnant la doctrine religieuse [illegible].

Mais nous n'avons pas de traces d'un mouvement modifiant radicalement l'idéal coranique de la société juste. Au maximum, il est question de l'égalité de tous devant Dieu et devant la Loi religieuse, de l'entraide nécessaire entre membres de la communauté des vrais musulmans réduite aux membres d'une secte, d'un parti. Des dispositions plus vigoureuses peuvent être prises pour promouvoir cette entraide, les dirigeants peuvent, pendant une certaine période, faire parade de frugalité et de simplicité de vie. Sauf exceptions rares, il n'est pas question de toucher au principe de la propriété privée, ni

même à celui du statut héréditaire des esclaves et des hommes libres. Dès lors, les mêmes causes reproduisent continuellement les mêmes effets. Il y a des propriétaires et des gens sans propriété, des riches et des pauvres, et encore une fois des esclaves et des hommes libres. Le pouvoir d'Etat normalement est aux mains des propriétaires et des riches. Il tend normalement à les favoriser. La richesse permet un luxe qui suggère non moins normalement le laxisme moral et à l'égard des prescriptions religieuses. Le pouvoir suggère normalement des procédés, à l'occasion immoraux et à l'occasion contraires à la Loi religieuse, pour s'accroître lui-même et accroître la richesse de ses détenteurs. Rien là qui ne soit déplorablement banal dans l'histoire humaine. L'Islam ne présente à cet égard aucune originalité. Comme tout corps de doctrines morales et religieuses, il peut au maximum limiter chez un certain nombre de puissants et de riches les tendances à abuser de leur puissance et de leur richesse. Peut-être peut-on établir des degrés dans cette capacité de freinage suivant les idéologies. La familiarité avec l'histoire islamique suggère seulement qu'elle est du même ordre de grandeur que celle des idéologies concurrentes, c'est-à-dire bien faible.

Du moins, dans le domaine limité où la doctrine préconisait une certaine attitude économique, a-t-elle été obéie ? Il serait important de le savoir puisque les apologistes modernes de l'Islam nous assurent que ces préceptes devaient assurer le fonctionnement d'une société juste du point de vue économique. Souvenons-nous que ces préceptes sont essentiellement l'interdiction du prêt à intérêt et de tout contrat aléatoire et l'obligation de verser une importante partie de ses biens à l'Etat, gérant de la caisse de bienfaisance de la communauté. L'Etat a le devoir de redistribuer la partie de ce fonds qui excède les besoins de son fonctionnement[102]. Il a aussi le devoir, pense M. Hamidullah qui interprète ainsi l'interdiction du prêt à intérêt, de prêter aux besogneux. Il s'agirait donc d'une nationalisation du crédit.

Nul ne niera, parmi les apologistes les plus fougueux de l'Islam, que la réalité a été en général très loin de cet idéal. C'est un lieu commun chez les islamisants que de définir la *sharî'a*, la Loi religieuse, comme un idéal de vie que les musulmans se sont depuis toujours résignés à reconnaître comme une norme bien loin de la vie réelle. Certes l'Etat musulman s'est toujours senti tenu (comme

l'Etat chrétien et l'Etat bouddhiste) à financer des œuvres de bienfaisance : hôpitaux, fontaines publiques, écoles avec pensions pour les étudiants pauvres, distributions publiques de vivres, etc. Mais ces dépenses n'ont jamais occupé qu'une part limitée du budget. Il est bien certain malheureusement que peu de dirigeants musulmans ont beaucoup sacrifié de leurs dépenses somptuaires, de luxe ou de prestige, militaires, etc., pour grossir leur budget de bienfaisance. Il y a eu peut-être des exceptions : souverains très pieux, dynasties portées au pouvoir par un mouvement révolutionnaire à leur début, etc. Mais ce ne furent que des exceptions. Dans l'ensemble, les Etats musulmans traditionnels nous offrent à travers l'histoire le spectacle d'un contraste poignant entre le luxe le plus inouï des cours et des milieux riches et la misère la plus abjecte dans laquelle croupissent les masses.

Ce qui est bien plus important que de constater ce fait évident, c'est de souligner qu'il ne pouvait en être autrement. Le surplus social de production, c'est-à-dire la part du produit social qui dépassait la quantité strictement nécessaire à maintenir en vie les membres de la société, était trop faible pour permettre à la fois le luxe des éléments dominants de la société et l'aisance des pauvres. Force est de constater que le partage s'est fait, là aussi, non pas d'après les prescriptions ou les suggestions de la morale révélée par le Ciel, mais selon la tendance humaine, « naturelle » de chaque groupe à la maximation des avantages que sa situation pouvait lui apporter. Quelles que soient les prescriptions morales et idéologiques, dans tout Etat, les droits et intérêts de chaque catégorie sociale dans le partage ne sont pleinement respectés que si elle est représentée dans l'Etat et si elle dispose d'une force qui impose le respect. Or, ni l'une ni l'autre de ces conditions n'était remplie dans l'Etat musulman traditionnel. L'activité de bienfaisance ne faisait qu'adoucir pour une minorité les effets désastreux d'une telle situation.

Ainsi la pratique du monde musulman traditionnel n'a pas été infidèle en gros aux prescriptions théoriques du Coran. Celles-ci n'étaient d'ailleurs pas de nature à prescrire ou à interdire un mode quelconque d'activité économique. Les appels du texte sacré à la justice et à la charité n'ont été ni plus ni moins entendus que dans les autres religions. Ils ont été suffisants pour provoquer un nombre important d'actes de bienfaisance publics et privés, insuffisants pour

que l'élite dirigeante se sente obligée de s'efforcer d'assurer un mode de vie décent à la majorité, fût-ce au prix de son propre confort. Il était inévitable qu'il en soit ainsi, du moment que les prescriptions divines n'imposaient ni le contrôle politique effectif, sanctionné de la minorité par la majorité, ni l'affaiblissement ou l'anéantissement de la base du pouvoir de la minorité par la mise en question du droit de propriété. Comme toujours, les bons conseils divins ont été impuissants tant qu'ils n'étaient pas appuyés sur des institutions dotant de la force les humains dont l'intérêt était de les faire entrer dans la réalité. Il faut souligner au passage qu'au cours de la période historique examinée ici les doctrines n'ont pas manqué, proposant (avec l'inévitable garantie d'origine divine de ces prescriptions) les mesures en question qui eussent pu en principe forcer à une plus grande égalité dans la société. Les sectateurs de ces doctrines ont toujours été vaincus. On ne peut s'empêcher de penser à des causes permanentes derrière ces défaites constantes. L'état économique et social de l'époque ne permettait pas, apparemment, leur triomphe.

Les rapports de la pratique avec la *Sonna* sont un peu plus complexes. La *Sonna* a été plus précise que le Coran. Elle n'a pas été plus loin dans la limitation de la propriété, ni dans le contrôle populaire des dirigeants. En ceci, elle reflète l'état social du temps et l'opinion moyenne des couches privilégiées. Mais elle a théorisé une interdiction qui était une gêne pour beaucoup de ces privilégiés, même si, presque immédiatement, elle leur a fourni des moyens d'y échapper. On a vu plus haut quelles causes on pouvait assigner à ce fait. Quoi qu'il en soit, dans la mesure où il y a eu conflit entre la doctrine et la pratique, c'est la pratique qui l'a en gros emporté. L'application stricte des interdictions n'a été le fait que de régions restreintes pendant des époques limitées. Le développement de la théorie des h*iyal* a pourvu très vite, sur une très grande zone, à une théorisation d'une pratique plus laxiste. Même là où elle a été moins en faveur, le laxisme a été, au moins dans de larges secteurs, la pratique la plus courante. Ainsi la théorisation religieuse n'a eu qu'un effet limité sur la pratique. De toute manière, elle ne mettait pas en cause les bases fondamentales de l'activité économique de l'époque. Encore une fois, rappelons que les doctrines qui avaient été jusqu'à les mettre en cause ont été, par une sorte de sélection naturelle, éliminées.

CHAPITRE IV

L'INFLUENCE DE L'IDÉOLOGIE MUSULMANE EN GÉNÉRAL DANS LE DOMAINE ÉCONOMIQUE

On a étudié jusqu'ici la doctrine économique de l'Islam exprimée dans le Coran et dans la *Sonna*. On a montré qu'elle n'a pas condamné en principe, ni entravé en pratique le développement de ce qui a été appelé ici le secteur capitalistique de l'économie. Il faut aller plus loin maintenant. En effet, un secteur capitalistique de même type a existé en Europe occidentale au Moyen Age. Il s'est développé pour donner ce qui est appelé, suivant les écoles, le capitalisme moderne ou la formation socio-économique capitaliste. Ce développement ne s'est pas produit en pays musulman, au moins pas avant le XIXe siècle et il y a des raisons de penser qu'alors il s'est produit sous une influence extérieure. La cause de cette inégalité de développement ne résiderait-elle pas dans la nature de la religion musulmane ou, plus largement, de l'idéologie du monde musulman au Moyen Age qui se serait montrée moins favorable que l'idéologie de l'Europe chrétienne à un développement du type en question ?

C'est ce que prétend une opinion vulgaire très largement diffusée. On a particulièrement mis en cause la nonchalance des musulmans appuyée sur le fatalisme que diffuserait l'idéologie. Cette nonchalance fataliste s'opposerait à l'esprit d'initiative des Européens, que celui-ci soit un trait de caractère supposé héréditaire ou qu'il ait été développé par le christianisme en général ou encore par telle ou telle idéologie chrétienne particulière. C'est encore Max Weber qui a le plus fait pour systématiser, théoriser et fonder sur des arguments savants une thèse allant dans ce sens.

Il faut ici insister sur le fait évident que le monde musulman n'est pas le seul à n'avoir pas suivi la voie européenne. Comme on l'a dit

ci-dessus, l'Orient ancien, la Grèce, le monde romain, l'Inde, la Chine, le Japon avaient eux aussi un secteur capitaliste apparemment du même type que le monde musulman et n'ont pas non plus suivi la voie européenne. Toute explication devrait donc pouvoir s'appliquer aussi bien à toutes ces civilisations qu'au monde musulman. C'est d'ailleurs le cas des thèses de Max Weber.

Pour Weber, la mentalité collective européenne se caractérise par un degré supérieur de rationalité. Il hésite sur la cause de ce phénomène et avance timidement l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de raisons biologiques, autrement dit raciales, sans vouloir s'aventurer plus avant sur ce terrain glissant[1]. Il en énumère les manifestations. On trouverait en Europe, et en Europe seulement, un Etat rationnel basé sur un corps de fonctionnaires spécialisés et sur un droit hautement rationnel, le droit romain, qui a forgé la « pensée juridique formaliste » (das formal-juristische Denken) au détriment du droit orienté sur des principes « matériels », comme les principes d'utilité et d'équité. C'est en Europe que se trouveraient manifestés au minimum les ennemis du développement capitaliste : l'orientation magique de la pensée, certains intérêts matériels, une idéologie de type traditionaliste fondée sur la religion ou sur la morale[2].

Il faut signaler ici que la démarche de Weber est en elle-même contradictoire, comme celle de la plupart de ceux qui partagent plus ou moins sa tendance. Il estime que l'Europe a donné le capitalisme moderne parce qu'elle était plus rationaliste que les autres aires de civilisation. Mais la plupart des exemples qu'il donne de ce rationalisme européen sont postérieurs à l'époque où l'Europe occidentale s'engage précisément de façon décisive sur la voie du capitalisme moderne. Logiquement on peut donc lui rétorquer qu'il y a là cercle vicieux, que ces traits rationnels peuvent aussi bien être dus au développement économique dans la voie capitaliste ou encore corrélatifs à ce développement et effets avec celui-ci d'une cause commune. On sait que la même argumentation a été opposée de façon convaincante à la thèse plus particulière de Weber situant l'origine du capitalisme moderne dans l'éthique protestante. Comme l'éthique protestante en question apparaît précisément au moment où l'économie se fait capitaliste au sens moderne, il n'est nullement prouvé qu'elle ne dépend pas elle-même de cette orientation économique, et même certains indices le laisseraient supposer[3].

Quoi qu'il en soit, ces thèses imposent à qui traite ce sujet d'examiner de près si en effet l'idéologie musulmane est défavorable à une orientation rationnelle de la pensée, si elle favorise la pensée magique, la nonchalance fataliste, si elle constitue un obstacle plus fort que l'idéologie chrétienne médiévale au développement capitaliste dans le sens moderne. Il paraît indiqué, on verra pourquoi, d'étudier de ce point de vue l'idéologie musulmane à deux niveaux : l'idéologie coranique, l'idéologie médiévale postcoranique. Naturellement on s'en tiendra aux grandes lignes.

L'IDÉOLOGIE CORANIQUE

Le Coran est un livre sacré où la rationalité tient une très grande place. Allah ne cesse d'y argumenter, d'y raisonner. De façon très caractéristique, la Révélation confiée par Dieu aux divers prophètes à travers les âges et en dernier lieu à Mo*h*ammad, le phénomène le plus irrationnel qui soit dans une religion, est considérée elle-même essentiellement comme un instrument d'argumentation. On dit à maintes reprises que les prophètes ont apporté « les preuves » (*al-bayyinât*)[4]. Qu'est-ce qui garantit le caractère probant de ces « preuves » ? demandera-t-on. Il semble bien que, pour Mo*h*ammad, ce soient des critères de cohérence interne, d'accord substantiel entre révélations reçues à des dates différentes par des peuples différents et par l'intermédiaire de prophètes différents. Sa propre Révélation est garantie par le fait qu'elle est substantiellement identique aux révélations antérieures, lesquelles lui semblent garanties par l'histoire[5]. Il met au défi ses opposants d'en produire une semblable (52 : 34; 28 : 49; 10 : 39/38), c'est-à-dire une qui ait les mêmes caractéristiques divines quant à la forme et au contenu. Qu'ils produisent une Ecriture émanant d'Allah qui dirige mieux que celle de Moïse ou celle de Mo*h*ammad! (28 : 49). Mais, dans le cas où on n'accepterait pas ces critères, on peut recourir à un autre raisonnement identique à celui du pari pascalien. C'est le raisonnement que tient en faveur de Moïse un croyant dissimulé, un crypto-musulman[6] de la famille de Pharaon : « Tuerez-vous un homme

(parce) qu'il dit : Mon Seigneur est Allah! alors qu'il vous a apporté les preuves? Si c'est un imposteur, son mensonge retombera sur lui. Mais, s'il est sincère (et que vous ne l'écoutiez pas), (les catastrophes) dont il vous menace vous atteindront (au moins) en partie » (40 : 29/28)[7].

Le Coran ne cesse de développer les preuves rationnelles de la toute-puissance d'Allah : les merveilles de la création, par exemple la gestation de l'animal, les mouvements des luminaires célestes, les phénomènes atmosphériques, la variété de la vie animale et végétale si merveilleusement adaptée aux besoins des hommes[8]. Tout cela, ce sont « des signes, *âyât*, pour ceux doués d'esprit[9] » (3 : 187/190).

Un exemple typique est celui de la polémique contre le dogme chrétien de la Trinité. Le Coran le réfute par ce que Mo*h*ammad croyait être l'histoire, par ce que Jésus est censé avoir dit lui-même pour repousser la qualification d'être divin. Mais aussi les chrétiens sont invités à ne pas être extravagants comme traduit R. Blachère, littéralement à « ne pas exagérer » (*lâ taghloû*), à ne pas dépasser la juste mesure, les opinions raisonnables (4 : 169/171; 5 : 81/77). Comment Allah pourrait-il avoir un enfant? Le Tout-Puissant qui emplit le monde entier aurait-il besoin d'un parèdre? Jésus était « messie » (*masîh*), prophète d'une qualité supérieure, sa mère était une sainte, de grands miracles ont été accomplis en leur faveur ou par leur entremise. Mais ils prenaient de la nourriture (5 : 79/75). Cela indique bien qu'ils étaient soumis à la condition humaine, à la génération et à la corruption et qu'Allah par conséquent pouvait les faire mourir (5 : 19/17).

Environ cinquante fois revient dans le Coran le verbe *'aqala* qui signifie « lier des idées ensemble, raisonner, comprendre un raisonnement intellectuel ». Treize fois revient comme un refrain après un raisonnement l'exclamation *'a fa-lâ ta'qiloûn* « eh quoi! ne raisonnerez-vous donc pas? » ou « ne comprendrez-vous donc pas? » (2 : 41/44, etc.). Les infidèles, ceux qui restent inaccessibles à la prédication de Mo*h*ammad, sont stigmatisés comme des gens qui ne raisonnent pas, incapables d'un effort intellectuel pour secouer la routine (5 : 63/58, 102/103; 10 : 43/42; 22 : 45/46; 59 : 14). A ce titre, ils sont comme le bétail (2 : 166/171; 25 : 46/44). Mo*h*ammad, comme le dit fort justement H. Lammens,

« n'est pas loin de considérer la mécréance comme une infirmité de l'esprit humain[10] ». Comme les conservateurs de toujours, les incrédules déclarent qu'il leur suffit de suivre la coutume de leurs ancêtres; comme tous les novateurs, Mohammad est exaspéré par cet argument. Leurs ancêtres n'auraient-ils donc jamais raisonné, eux, quand ils ont établi la coutume? (2 : 165/170; 5 : 103/104). Aussi Allah déteste particulièrement ces gens qui ne veulent pas réexaminer leurs idées de base, ce sont les pires à ses yeux (8 : 23, cf. 10 : 100). Si Allah place dans la création, envoie des indications de sa présence et de sa volonté, des signes dont les principaux sont les paroles, les phrases dictées à son Envoyé, Mohammad, c'est pour servir de base à un raisonnement, pour être assimilés et compris (16 : 69/67; 29 : 34/35; 45 : 3/4, etc.). Après un raisonnement qui paraît particulièrement probant, le Divin Auteur conclut : « Ainsi nous exposons intelligiblement nos signes (c'est-à-dire nos révélations) à un peuple capable de raisonnement » (30 : 27/28). Tout ce qu'Allah peut faire, étant donné le libre arbitre humain, c'est de mettre en place ces signes, ces indices décisifs, pour peu qu'on fasse fonctionner ses sens et sa faculté de raisonner[11]. Peut-être les hommes en tireront-ils les déductions qui s'imposent (24 : 61; 57 : 16/17). Ils seront alors « savants » (29 : 42/43). Ils participeront à la science (*'ilm*) que Dieu a communiquée au Prophète (2 : 114/120, 140/145; 3 : 54/61; cf. 17 : 108/107), qui s'oppose à l'état d'ignorance de l'homme de la nature avant la Révélation (5 : 55/50; 25 : 64/63; 28 : 55; 39 : 64; 7 : 198/199), qui apporte la Vérité (*haqq* 39 : 2, 42/41, etc.; *çidq* 39 : 33/32)[12]. Les incrédules sont des ignorants volontaires « qui discutent d'Allah sans science ni Direction ni Ecriture lumineuse » (31 : 19/20). Il faut leur dire : « Avez-vous quelque science que vous nous exposeriez? Vous ne suivez que conjectures et ne formulez qu'hypothèses » (6 : 149/148). Pour faciliter la tâche à ceux qui appartiennent au peuple arabe, Allah a pris la peine de leur faire parvenir une prédication dans leur langue; peut-être ainsi comprendront-ils (24 : 61; 57 : 16/17).

La compréhension intellectuelle de la vérité ne suffit d'ailleurs pas. Par exemple, les juifs de Médine comprenaient fort bien la Prédication, mais ensuite ils la faussaient sciemment (2 : 70/75). Il faut encore passer de la raison pure à la raison pratique, com-

prendre qu'on a intérêt à appliquer les préceptes édictés par Allah, à adhérer à la communauté fondée sur son ordre par son Envoyé. Pour inculquer cette idée de la nécessité de la piété active, plus tard de l'adhésion militante, Mohammad a recours à des raisonnements de nature commerciale, particulièrement accessibles aux Mekkois, tribu de marchands, comme aux Médinois familiarisés avec l'activité commerciale. Surtout ils venaient tout naturellement à l'esprit d'un homme qui avait toujours vécu dans une atmosphère mercantile, qui émaillait spontanément ses discours de locutions commerciales comme l'a montré de façon détaillée en 1892 Charles C. Torrey[13], approfondissant une indication d'August Müller. Il suffira de traduire ici le résumé que donne Torrey de la théologie pratique du Coran à la fin de son étude précise sur le vocabulaire et les concepts :

« Les relations réciproques entre Dieu et l'homme sont d'une nature strictement commerciale. Allah est le marchand idéal. Il inclut l'univers entier dans ses relevés de compte. Tout est calculé, chaque chose est mesurée. Il a institué le livre de comptes et les balances et il s'est posé en modèle pour les affaires honnêtes. La vie est une affaire, on y gagne ou on y perd. Celui qui fait une œuvre bonne ou mauvaise (qui « gagne » le bien ou le mal) en reçoit le paiement, même en cette vie. Certaines dettes sont remises car Allah n'est pas un débiteur implacable. Le musulman fait un prêt à Allah; il paye à l'avance pour le Paradis; il lui vend son âme et c'est une affaire prospère. L'incroyant a vendu la vérité divine pour un prix misérable; il fait faillite. Toute âme est retenue en caution pour la dette qu'elle a contractée. Au jour de la Résurrection, Allah règle ses derniers comptes avec les hommes. Leurs actions sont lues sur le Grand Livre de comptes, elles sont pesées sur les balances. A chacun on paye exactement son compte, personne n'est escroqué. Le croyant et l'incroyant reçoivent leur salaire. Le musulman (à qui on a donné une paye *multiple* pour chacune de ses bonnes actions) reçoit en plus une prime spéciale. »

Comme conclut Torrey : « Il est difficile d'imaginer une somme de théologie plus purement mathématique[14]. » Qui dit mathématique dit rationalité. Ce n'est pas à dire naturellement que, selon l'idéologie coranique, toutes choses soient accessibles à la raison. Au contraire, bien des choses sont hors de son atteinte. C'est même là une des

preuves de la puissance et de la science transcendantes de Dieu. De ces choses inconnaissables par la seule force de la raison humaine, Dieu en révèle une partie aux hommes par l'intermédiaire de ses Prophètes. D'autres restent cachées à tout jamais[18]. Le rôle de la raison est de comprendre la plausibilité, la vraisemblance, la validité des messages des Prophètes sur l'inconnaissable, de comprendre aussi l'intérêt qu'il y a à se conformer à leurs prescriptions.

Certes ici apparaît la foi, notion irrationnelle, mais indispensable à toute religion et peut-être à toute idéologie. Il faut expliquer pourquoi, en face des mêmes phénomènes, des hommes apparemment doués des mêmes facultés et placés dans la même situation, ont des attitudes différentes. Certains n'adhèrent pas et d'autres adhèrent, certains avec vigueur, d'autres avec mollesse. Si on lutte contre les incrédules, il faut, pour les dénoncer, pour leur promettre un châtiment, leur attribuer une certaine responsabilité dans leur incrédulité. Dans les religions, cela se heurte au dogme de la toute-puissance divine avec le dilemme insurmontable qui mène à choisir entre les deux idées insupportables de l'impuissance, au moins relative, de Dieu ou de sa méchanceté.

« La notion coranique de la foi se limite à l'attachement tenace, au moyen d'un acte de volonté énergique, à cette foi donnée gratuitement par Dieu[19]. »

Mais la foi est en relation directe avec la conviction rationnelle. La preuve en est que, des incroyants qui ont attendu trop longtemps, à qui il a fallu que Dieu se déchaîne avec des arguments catastrophiques, il est dit qu'alors ils ont cru, ils ont eu la foi (*îmân*). Mais il est trop tard et ils n'en sont pas moins voués au Châtiment Suprême (40 : 85; 6 : 159/158). Ces deux textes démontrent bien l'identité de la foi et de la conviction gagnée au vu d'une démonstration. L'intervention de Dieu se borne à « permettre » à l'argumentation objective de faire son effet convaincant; il est significatif que, dans la même phrase, destinée à justifier la tolérance, où il est parlé de cette permission, il soit question aussi de la conviction rationnelle : « Si ton Seigneur avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre, en totalité, auraient cru. Eh quoi! peux-tu contraindre les hommes à être des croyants alors qu'il n'est donné à une âme de croire qu'avec la permission d'Allah et alors qu'Il abat le courroux divin sur ceux qui ne raisonnent point? » (10 : 99-100.)

On ne peut nier que la foi coranique soit *aussi* quelque chose *en plus* de la conviction intellectuelle et de l'assentiment aux vérités révélées par le Prophète. C'est que cette conviction provoque une attitude qui engage l'homme total. La foi procure la paix de l'âme, délivre de la crainte (tout en développant la crainte de Dieu!), donne la patience, l'endurance, la résignation aux injures et mauvais traitements soufferts pour la cause de Dieu, l'humilité, la volonté de tout risquer pour Dieu et d'accomplir de bonnes œuvres [17]. Mais cela n'implique pas l'irrationnel dans le mécanisme d'acquisition de cette foi. L'important est qu'il n'est jamais question de la foi survenue gratuitement par illumination intuitive, non raisonnée. Certes la Révélation est venue à Mo*h*ammad au milieu de transes mystiques, mais la Tradition qui nous les décrit nous assure que le Prophète fut d'abord plongé dans le doute sur leur origine. Il se demandait s'il n'était pas en proie à une inspiration démoniaque. Il fallut la conversation avec des « spécialistes » des choses de la Révélation comme Waraqa ibn Nawfal, cousin de sa femme, monothéiste cherchant Dieu [18], l'encouragement des siens, des conversations avec l'archange et même des épreuves imposées à celui-ci [19] pour le convaincre qu'il s'agissait bien d'un message divin. Ces données de la Tradition sont en elles-mêmes peu probantes comme tout ce qui vient de cette source, mais elles sont confirmées ici par le Coran, source d'une authenticité indiscutable. Dans le Coran, Allah est censé répondre à ceux qui voyaient dans la Révélation une intuition d'origine douteuse et à la véracité incontrôlable. Il est très remarquable que l'objection soit reconnue valable. Seulement elle n'est pas fondée en l'occurrence. Mo*h*ammad n'a pas eu une crise de malade. Il a reçu au cours de ses transes des messages clairs transmis par une personnalité surnaturelle, mais existante, précise, respectable et ceci s'est produit dans des circonstances précises à des endroits bien connus. « Votre compagnon ne s'égare pas, il n'erre pas. Il ne parle pas, poussé par l'instinct, il ne s'agit de rien d'autre que d'une suggestion qui lui fut suggérée, que lui a enseignée un être puissant, sagace » (53 : 1-6). « Certes, c'est là la parole d'un envoyé respectable, puissant auprès du Maître du Trône, ferme, obéi, fidèle aussi. Votre compagnon n'est pas un possédé. Certes, il l'a vu à l'horizon éclatant » (81 : 19-23). Il y a, quoi qu'en dise Y. Moubarac, une différence radicale entre cette foi fondée sur un

message raisonnable, transmis, dans des conditions qui en garantissent l'authenticité, par une personnalité surnaturelle, mais qui se rend accessible à certains et une foi gratuite, intuitive, basée sur un sentiment intime, ineffable de certitude".

Comparer, de façon approfondie et détaillée, ces conceptions à celles des autres religions et particulièrement à celles véhiculées par l'Ancien et le Nouveau Testament, nous entraînerait trop loin. Il faut se contenter de quelques notations. Si le Coran raisonne pour appuyer la Révélation, c'est qu'il estime que celle-ci consiste en propositions raisonnables, accessibles à la raison humaine ou qui du moins ne s'y opposent pas. Les messages des Prophètes, certes, contiennent des données que l'homme n'aurait pu découvrir par lui-même. Mais des arguments rationnels montrent qu'on doit ajouter foi à ces messages de la même manière qu'on peut considérer comme exacts, par exemple, des renseignements transmis par des voyageurs honnêtes sur de lointains pays. D'autres arguments très rationnels démontrent qu'il y a intérêt à suivre les prescriptions transmises.

En regard, l'Ancien Testament insiste beaucoup plus sur le caractère mystérieux et inaccessible des desseins divins. Certes, Yahweh révèle en partie ses desseins, ses volontés et quelque chose de sa nature par communication aux patriarches, aux prophètes ou à d'autres. Il donne même des signes de l'authenticité du message de ses vrais envoyés, comme par exemple le miracle du Carmel en faveur d'Elie. Mais ce à quoi il est fait appel pour entraîner la conviction et la décision de l'homme, c'est, de façon complémentaire, à la crainte de Dieu et à la confiance en Dieu, à la foi. Cette confiance n'est nullement requise pour démontrer l'existence de Yahweh ou pour adhérer aux prémisses intellectuelles implicites dans le contenu de ses révélations. On en est à un stade précritique où tout cela n'est pas mis en doute. Cette foi, c'est simplement la confiance dans les desseins profonds, mystérieux et inaccessibles du chef surnaturel d'Israël, Yahweh. C'est la confiance d'Abraham à qui Yahweh demande de sacrifier son fils, confiance proposée en modèle. Il ne faut pas discuter les directives du chef transmises par ses porte-parole, les prophètes. C'est sur ce plan pratique, politique, que se place le problème. Contre les « faux prophètes », c'est-à-dire ceux d'une tendance contraire au courant triomphant après l'Exil et dont les œuvres ne nous sont malheureusement pas parvenues, on manie

simplement l'argument pratique de l'échec de leurs prédictions. Et, à l'époque prophétique, apparaît aussi le thème de l'opposition entre la sagesse humaine et la sagesse divine, destiné d'abord à réfuter les calculs politiques rationnels des conseillers des rois de Juda, des partisans de la résistance à l'expansionnisme assyrien. « Malheur à ceux qui s'estiment des sages » (*Is* 5 : 21). « Yahweh a dit : ... la sagesse des sages de ce peuple tournera court, l'intelligence de ses intelligents s'éclipsera » (*Is* 29 : 14). Un certain rationalisme (G. von Rad va jusqu'à parler d'*Aufklärung*) s'est développé dès les débuts de la royauté pour étudier le mécanisme de l'action de Yahweh sur la nature[21]. Mais, à l'époque des catastrophes, sur le plan politique, Isaïe, un des premiers, fait appel à la foi inconditionnelle en Yahweh qui implique le rejet des calculs des sages, non pas en tant que raisonnements, mais en tant que signes d'un manque de confiance dans le chef surnaturel.

Ce thème se développera dans les ouvrages sapientiels et les *Psaumes*. La sagesse humaine se développe apparemment dans le milieu israélite, commence à se constituer un domaine où elle croit pouvoir juger des choses de ce monde par ses propres forces puisque les auteurs bibliques jugent nécessaire de combattre cet état d'esprit, non pas l'usage de la raison en soi, mais l'orgueil qui pourrait mener à en étendre trop l'usage. Ils limitent ce domaine de la raison. La sagesse est un don de Yahweh, « la forme sous laquelle se présente aux hommes la volonté de Yahweh[22] », la sagesse de Yahweh seule est parfaite, la foi aveugle en Yahweh[23] vient combler les lacunes de la raison humaine incapable de diriger seule la conduite quotidienne de chacun, comme (le poème de *Job* 28 nous le montre) elle est incapable de découvrir seule le mystère caché du plan divin, la sagesse divine que recèle la nature. « Repose-toi sur Yahweh de tout ton cœur, ne t'appuie pas sur ton sens propre..., ne te figure pas être sage, crains Yahweh et te détourne du mal » (*Pr* 3 : 5, 7), « qui se fie à son propre sens est un insensé » (*Pr* 28 : 26). Il y a deux connaissances, deux sagesses et une seule est authentique. La seule vraie sagesse s'obtient de Yahweh par la foi préalable en lui à l'inverse de la démarche coranique. « Apprends-moi le bon sens et le savoir, car j'ai foi dans tes commandements » (*Ps* 119 : 66).

La prise de contact avec le rationalisme hellénique, cet effort pour une explication laïcisée de l'univers, plein du prestige, de la

force de pénétration de la civilisation grecque a posé des problèmes tout nouveaux. La « sagesse de ce monde » n'était plus le radotage de vieux sages ou les divagations toujours critiquables de politiciens, c'était un corps de vérités rationnellement démontrables à partir de prémisses admises de tous. La Révélation biblique prenait dès lors un caractère nouveau : c'était un ensemble de données indémontrables ou du moins transmises sans souci de démonstration. L'évidence se faisait préjugé, les idées reçues dévoilaient leur essence arbitraire. Ceux qui tenaient pourtant à ces idées et surtout à la direction qu'elles apportaient dans leur vie, à leur signification d'appartenance nationale aussi, durent théoriser à la grecque sur elles. On sait que le grand homme de cette théorisation est Philon d'Alexandrie. Il se préoccupe, fait nouveau, de justifier la Révélation, de lui trouver des preuves de véracité[54]. Homme éclairé, il fait sa place à la philosophie, admet le raisonnement laïc comme source secondaire et subordonnée de connaissance, comme servante de la Révélation à l'image de Hagar en face de Sarah[55]. Il pose le premier, dans toute son ampleur, le problème des rapports de la foi et de la raison qui occupera tant les deux millénaires suivants.

Le piétisme juif palestinien allait moins loin certainement que le grand docteur alexandrin dans les concessions à l'hellénisme. Et le sentiment populaire ne pouvait que se déchaîner, fort de l'appui des textes vétéro-testamentaires tardifs cités ci-dessus, contre la sagesse du monde, liée à l'impiété, à la richesse, à la trahison des valeurs nationales. C'est bien ce qu'exprime au maximum le kérygme chrétien primitif enraciné dans ce milieu. Certes la parole de Jésus est souvent discussion, argumentation. Ses miracles sont des signes, des arguments. Mais tout cela ne fait que poser une énigme à Jean-Baptiste (*Mt* 11 : 2 ss), que pousser les pharisiens et les prêtres étonnés mais incrédules à une attitude hypocrite (par ex. *Mt* 21 : 23-27 et passages parallèles). L'activité et la personne de Jésus sont sujets de scandale, c'est-à-dire que leur caractère apparemment contradictoire, irrationnel est une pierre d'achoppement[56]. On ne peut s'en sauver que par la foi inconditionnelle et irrationnelle. Tout le monde pensera à la fameuse apostrophe de Jésus ressuscité à Thomas : « Parce que tu me vois, tu crois; heureux ceux qui croiront sans avoir vu » (*Jn* 20 : 29). Mais déjà Jésus

s'est scandalisé du besoin qu'ont les hommes de preuves : « Si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc pas! » (*Jn* 4 : 48). Paul ira jusqu'au bout de cette insistance spécialement johannique. Il allègue les textes de l'Ancien Testament : « Je détruirai la sagesse des sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est-il le sage? Où est-il l'homme cultivé? » (*Is* 29 : 14; *Ps* 33 : 10; *Is* 33 : 18; 19 : 12, plus ou moins télescopés et cités d'après la Septante). Et il continue : « Où est-il le raisonneur d'ici-bas? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde?... Nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens... Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes... Je ne suis pas venu vous annoncer le témoignage de Dieu avec le prestige de la parole et de la sagesse... Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse. C'était une démonstration d'Esprit et de puissance afin que votre foi reposât non point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (*I Co* 1 : 19-20, 23, 25; 2 : 1, 4-5).

On a soutenu que, dans l'Ancien et le Nouveau Testament qui expriment une anthropologie hébraïque propre, il ne fallait pas appliquer les catégories de l'anthropologie grecque qui a inspiré le gnosticisme et la philosophie moderne. En particulier, la foi ne se distinguerait pas de l'intelligence, pas plus que celle-ci de l'action et de la vie. C'est une intelligence, une connaissance et non, comme chez Platon, un des modes les plus bas de la connaissance, la croyance[17]. Il y a sans doute du vrai dans cette thèse. Mais il reste que, dans le Nouveau Testament et au moins dans tout un courant qui traverse l'Ancien, le raisonnement humain est regardé comme radicalement inadéquat à l'approche de la vérité profonde du monde, à l'approche de Dieu autrement dit. Il est opposé radicalement à l'intuition du divin qui est donnée dans une expérience intime procurant de façon immédiate et ineffable, préalable ou extérieure à toute argumentation, le sentiment de contact intime avec l'Etre et la volonté de Dieu.

A partir de la seconde moitié du IIe siècle, les docteurs chrétiens reprendront la problématique de Philon, réintroduiront la philosophie hellénique dans l'armature de l'idéologie chrétienne, développeront les idées de l'Alexandrin sur les relations de la foi en la Révélation et de la démonstration rationnelle. Certains, dont le modèle est

Tertullien, rejetteront toute suggestion d'une démonstration rationnelle du donné révélé. « Pitoyable Aristote qui a enseigné (aux hérétiques) la dialectique, également ingénieuse à construire et à renverser, fuyante dans ses propositions, outrée dans ses conjectures, sans souplesse dans ses raisonnements... Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise?... Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien. Nous n'avons nul besoin d'avidité de connaissance après avoir acquis le Christ Jésus, ni de recherche après l'Evangile. Dès que nous croyons, nous ne désirons rien croire au-delà[28]. » « On doit croire cela entièrement (la mort et la résurrection du Fils de Dieu) car cela est absurde; ... le fait est certain parce qu'il est impossible[29]. » Mais la plupart des théologiens chrétiens penseront que d'une façon ou d'une autre, la raison a à intervenir. Elle peut dégager des vérités non révélées, démontrer subsidiairement le contenu de la Révélation. L'idée que la foi est raisonnable l'emportera. Pour cela même qui n'est pas démontrable rationnellement dans le donné révélé, il est raisonnable de faire confiance aux messagers de la Révélation. C'est ce qu'Augustin exposera avant Mo*h*ammad. Dans la connaissance normale et même en philosophie, on admet la vérité de propositions invérifiables, non absolument démontrées. On fait confiance à certains transmetteurs comme les voyageurs qui nous renseignent sur des villes et des pays que nous n'avons jamais vus. Contrairement aux sources de connaissance suspectes des manichéens, les chrétiens peuvent se baser sur l'Evangile et sur l'Ancien Testament qui sont bien fondés historiquement et dignes de foi[30]. Dans l'ensemble c'est le courant rationaliste qui prédominera dans la chrétienté des premiers siècles. Nous le voyons bien en Syrie chez les grands docteurs du IVe et du Ve siècle, Aphraate, Ephrem, Philoxène de Mabboug dont l'influence indirecte sur le Coran a été jadis démontrée par Tor Andrae[31]. On y trouve de même déjà cette conception rationaliste et intellectualiste de la foi[32] qui semble fondamentale chez Mo*h*ammad.

Mais la primauté de la foi, thèse naturelle à la piété populaire dans la ligne de Tertullien, à la théologie implicite des humbles, défiants par situation envers les raisonnements même bien intentionnés des savants et des penseurs, va se trouver renforcée de façon inattendue sur le plan de la dignité intellectuelle elle-même par la théologie

mystique d'inspiration néo-platonicienne, tendance toujours vivante à travers les siècles, fût-ce plus ou moins en retrait, traduite de façon plus ou moins pure, et qui est largement développée pour la première fois en Orient au début du VIe siècle par le pseudo-Denys l'Aréopagite. La foi, confiance loyale en Dieu ou assentiment volontaire aux vérités découvertes par le raisonnement, devient un état « théopathique » auquel on accède par la contemplation mystique, au cours duquel on *éprouve* Dieu et on atteint à une connaissance transcendante, incommensurable à celle que les autres méthodes peuvent procurer[33]. L'idée de la primauté de la foi non raisonnée se retrouvera chez bien des docteurs chrétiens, que ce soit à partir de cette source ou sous d'autres influences. Ainsi chez Jean Damascène au début du VIIIe siècle dans la Syrie récemment arabisée[34]. Les Latins élaboreront toute une problématique des rapports de la raison et de la foi, où la raison se voit confier le rôle subordonné d'élucider en partie les mystères admis par la foi, où celle-ci a une priorité sur tous les plans[35]. Ainsi chez Anselme de Cantorbéry à la fin du XIe siècle[36], enfin chez Thomas d'Aquin qui, au XIIIe siècle, canonise pour ainsi dire cette vue grâce à son immense autorité: « *Invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens*[37]. » « *Puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei*[38]. »

En regard, le rationalisme coranique paraît un roc. Il faut encore l'expliquer. Il ne semble pas à rattacher directement et unilatéralement au rationalisme hellénique. Il se place dans le cadre de l'attitude d'esprit commune aux Mekkois. Les marchands de Qoray*sh* auxquels s'oppose Mo*h*ammad étaient aussi des rationalistes. Mais c'étaient des adeptes d'un rationalisme naïf, terre à terre, sans prestige, ne se présentant pas comme un corps de doctrine analogue à la philosophie hellénique. Pour des raisons qu'il faudra bien essayer d'élucider un jour, la société à laquelle ils appartenaient était pauvre en mythes et en rites. Naturellement, ils supposaient (certains avec scepticisme semble-t-il) l'existence d'êtres surnaturels, mais il ne s'agissait que d'espèces d'humains invisibles, aux pouvoirs un peu supérieurs aux nôtres. Cela ne changeait pas grand-chose à l'image de l'homme soumis aux lois de la nature,

mais pouvant jouer de leurs conflits et de leurs lacunes. Dans cette espèce d'humanisme tribal (W. M. Watt) du désert que la ville marchande semble avoir accentué, l'homme prenait l'exacte mesure de ses forces et de ses impuissances". Il n'était disposé à croire qu'à ce dont il pouvait constater les effets, apprécier la puissance et l'efficacité.

Mohammad en regard plaçait le prestige de la Révélation monothéiste, pour lui raisonnable, rationnelle, inattaquable, jouissant en outre du prestige de sa liaison avec les grands Etats civilisés, avec le monde de la culture, de l'écriture, des livres et des savants. Il reprenait, pour la défendre, des thèmes d'apologétique judéo-chrétienne utilisés par les docteurs et parvenus jusqu'à lui par le canal de la tradition orale. Il adoptait naturellement le langage de ses contradicteurs et leur mode de pensée (sphère dont à vrai dire il ne s'était jamais totalement évadé) pour leur montrer la rationalité et l'efficience de son Message, à savoir essentiellement la puissance d'Allah, son unicité, la validité de sa propre Révélation de prophète arabe. En face de la rationalité barbare des Mekkois, il plaçait sa propre rationalité civilisée. Le conflit latent à l'intérieur de la problématique judéo-chrétienne qu'il adoptait lui échappait complètement. D'ailleurs, l'intellectualisme de la pensée chrétienne de l'Eglise syrienne, la plus proche de lui, comme sans doute celui du judaïsme avec lequel il était en contact, estompaient la latence même de ce conflit. Nul ne dressait plus contre l'Eglise triomphante, contre la Synagogue vaincue, mais intellectuellement puissante, le drapeau de l'aristotélisme pur que les siècles suivants verraient resurgir. Toutes deux avaient assimilé tout ce qu'elles pouvaient absorber de rationalisme et s'en servaient pour se présenter, non seulement en dépositaires du message divin, mais aussi en représentantes de la Raison et de la Science. La Philosophie, servante enchaînée au char de sa maîtresse, avait pour rôle d'en rehausser la beauté. Rien d'étonnant à ce que notre marchand mekkois, peu savant, mais rebuté par la grossièreté intellectuelle de son entourage, ébloui par le prestige des Ecritures venues du monde des civilisés et des savants, n'ait vu aucune contradiction dans ce message commun de la Civilisation, l'ait proposé à ses compatriotes comme la seule alternative raisonnable et rationnelle à leur ignorance.

On voit que le Coran accorde une bien plus grande place à la

raison que les livres sacrés du judaïsme et du christianisme.

On a cherché aussi (non pas Weber certes, pour des raisons évidentes quand on pense à sa théorie calviniste des origines du capitalisme européen) une explication d'un soi-disant climat défavorable au développement du capitalisme en Islam dans la doctrine coranique de la prédestination. Il est vrai qu'à côté de sentences insistant sur la liberté de l'homme dans les plus anciennes sourates, il se trouve des textes plus récents qui exposent la thèse de la prédestination, de façon parfois tempérée par la dotation de l'homme en tendances qui peuvent infléchir la direction de la grâce divine, parfois très brutale. Mohammad en réalité réagissait à sa manière contre le fatalisme de l'idéologie préislamique, la thèse courante dans le milieu arabe de la prévalence des lois aveugles du destin qui s'imposaient aux hommes comme aux dieux, préfiguration du déterminisme de la conception de lois naturelles. Il remplaçait la toute-puissance du destin par celle d'une volonté personnelle, celle d'Allah, qu'on pouvait au moins invoquer, prier, supplier[40]. Il s'agit évidemment chez lui d'idées conçues indépendamment les unes des autres sans que les contradictions entre elles aient été aperçues. Il fallait à la fois encourager à la conversion, expliquer l'endurcissement dans l'incrédulité d'hommes apparemment honnêtes et intelligents, inspirer à tous la crainte et la vénération de Dieu, promettre des récompenses aux fidèles et menacer les ennemis des pires châtiments. La pensée de Mohammad se mouvait entre quelques évidences simples et fortes qu'il ne pouvait rejeter[41]. Ce n'était pas un théologien subtil, rompu à la dialectique rationnelle, mais un homme profondément religieux, convaincu de la Toute-Puissance divine et par surcroît homme d'action. Quand il se posait le problème, il devait considérer, comme l'a bien vu Grimme, « les événements terrestres comme résultant de l'influence concurrente des activités divines et humaines[42] ». Aller plus loin dans l'analyse lui était impossible, probablement inconcevable, et sûrement lui paraissait inutile. Si la tradition est certainement fausse qui expose comment il entra en colère et devint tout rouge quand il entendit des gens discuter dans la Mosquée de Médine de la prédestination et du libre arbitre[43], il est bien possible qu'il eût réagi à peu près ainsi si la question se fût réellement posée.

L'important pour mon propos actuel est de montrer que cette

thèse de la prédestination, plus ou moins tempérée, contredite par d'autres sentences, n'empêchait nullement dans l'idéologie coranique les incitations à l'action. Si le Coran exhorte le croyant à des vertus comme l'impartialité, le respect des serments, la continence, la droiture, etc., à des œuvres pies, à la charité envers les pauvres, les parents, les proches, les voyageurs, c'est évidemment qu'une certaine liberté de faire et de ne pas faire, au moins apparente, est reconnue à l'homme. Mieux, des activités sociales, non pieuses ou bienfaisantes par elles-mêmes, lui sont, sinon conseillées, du moins permises et considérées comme des modes normaux d'existence. Ainsi le commerce honnête est assez souvent cité comme une activité normale. Par exemple: « O vous qui croyez! ne mangez pas vos biens, entre vous, par vanité, sauf s'il s'agit d'une affaire commerciale par consentement mutuel, entre vous! » (*Coran*, 4 : 33/29.) Si les nourritures terrestres au sens propre sont tant de fois vantées comme des bienfaits de Dieu, particulièrement les fruits et les pâturages où paissent les troupeaux (par exemple 80 : 24 ss), il s'ensuit forcément que les agriculteurs, horticulteurs et éleveurs sont encouragés à leur travail qui contribue (fortement!) à actualiser ces dons divins. Les appels à la guerre sainte ne sont-ils pas une incitation à une autre sorte d'activité ? Le Coran ne recommande-t-il pas le courage, la fermeté devant l'ennemi, l'opiniâtreté dans la lutte ? « N'appelez point à la paix alors que vous avez la supériorité! » (47 : 37/35.) L'aide divine est promise, elle est assurée, elle est un facteur essentiel de la victoire, mais elle ne dispense nullement de la lutte humaine avec les moyens humains. Ainsi Dieu aide David, prophète forgeron, en son travail : « Pour lui Nous avons amolli le fer, disant : Façonne d'amples (cottes de mailles)! Mesure bien les mailles! » (34 : 10/10-11.)

Rien dans tout cela qui soit une incitation à l'attente passive du secours d'Allah. De nombreux versets du Coran certes mettent en relief la vanité, la fragilité, la duperie des choses de ce monde[44]. Les mystiques ultérieurs y ont vu une incitation à l'ascétisme, à se tenir à l'écart des affaires d'ici-bas pour se consacrer tout entiers à la recherche de Dieu[45]. Il n'est pas exclu que des contemporains du Prophète eux-mêmes aient tiré de là déjà de telles conclusions ou que ces textes ne soient venus renforcer leurs tendances antérieures. Mais il est certain que, pour Moḥammad, ils n'étaient nullement un

encouragement à une telle attitude. Montrer que Dieu est tout-puissant, que les choses de ce monde sont secondaires, c'est exhorter les fidèles à placer le dévouement actif à la communauté au-dessus de leurs préoccupations de réussite personnelle, c'est les persuader de la certitude de la victoire qu'un tel secours épaule, c'est persuader les mécréants de se rallier à un courant irrésistible. La vie extrêmement active du Prophète montre bien que, chez lui, s'il y a eu parfois sans doute tentation de s'abandonner comme un fétu de paille au souffle puissant d'Allah, cette tentation a été vite maîtrisée [46]. Dans le Coran, Allah lui-même ne commande-t-il pas l'action à son fidèle serviteur : « Récite... », « Dis... », c'est-à-dire proclame, catéchise, agite les esprits. Il lui ordonne de dire aux infidèles : « Agissez selon votre position. Moi (aussi) je vais agir » (39 : 40/39; cf. 11 : 122/121). Il lui ordonne de les combattre : « Prophète! Mène combat contre les Infidèles et les Hypocrites! Sois dur pour eux! » (66 : 9.) S'il est souvent aussi incité à faire confiance à Allah, à s'en remettre à Lui du succès de son entreprise, cela n'implique évidemment pas que son implacable maître laissera le serviteur se reposer dans l'inaction [47].

Si l'on voulait admettre que les versets de la prédestination avaient nécessairement entraîné les musulmans sur la voie du fatalisme, il faudrait logiquement admettre la même conclusion pour le judaïsme et le christianisme. Citons rapidement quelques textes. « Yahweh agréa Abel et son offrande, mais il n'agréa pas Caïn et son offrande » (*Gn* 4 : 4-5). « (Yahweh) dit : j'ai compassion de qui je veux et j'ai pitié de qui bon me semble » (*Ex* 33 : 19). « Yahweh endurcit le cœur de Pharaon qui refusa d'écouter Moïse et Aaron comme l'avait prédit Yahweh » (*Ex* 9 : 12; cf. 10 : 1, 20, 27; 11 : 10). Voilà qui logiquement devrait peu inciter à l'effort pour acquérir des mérites aux yeux de Dieu par de bonnes actions. Mais, plus généralement, sur le plan du travail dans et pour ce monde, de la toute-puissance de Yahweh, le Psalmiste, dans un très beau et célèbre poème, tire la conclusion de la vanité de l'effort humain :

Si Yahweh ne bâtit la maison,
    en vain les maçons peinent;
Si Yahweh ne garde la ville,
    en vain la garde veille.

En vain vous avancez votre lever,
vous retardez votre coucher,
mangeant le pain de la souffrance,
Quand Lui comble celui qu'il aime
en plein sommeil.

(*Ps* 127 : 1-2[45])

Jésus de même, sur le plan du salut, parle des élus de Dieu, « affirmant ainsi le caractère personnel et la souveraineté de ce choix[46] » (cf. *Mc* 13 : 20). On sait assez combien Paul a insisté sur ce thème de la prédestination : « Ceux que d'avance Il a discernés, Il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils... et ceux qu'Il a prédestinés, Il les a aussi appelés... » (*Rm* 8 : 29-30.) Et à propos de Jacob et d'Esaü : « Avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal, pour que s'affirmât la liberté divine, qui dépend de celui qui appelle et non des œuvres, il lui fut dit (à Rebecca leur mère) : L'aîné servira le cadet, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü » (*Rm* 9 : 11-13 citant *Gn* 25 : 23 et *Ml* 1 : 2-3.) Quant au travail dans et pour le monde d'ici-bas, il suffira d'évoquer un texte fameux, d'une qualité poétique et personnelle émouvante qui chante dans toutes les mémoires : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez... Voyez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers et votre Père céleste les nourrit! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? ... Et du vêtement, pourquoi vous inquiéter ? Observez les lis des champs comme ils poussent : ils ne peinent ni ne filent. Or je vous dis que Salomon lui-même dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux... » (*Mt* 6 : 25-30; cf. *Lc* 12 : 22 ss.)

Ceci n'est pas pour dire que le déterminisme absolu domine le judaïsme ou le christianisme. Mais simplement ces quelques textes suffisent à démontrer que le développement éventuel d'une tendance au fatalisme et à l'inaction eût disposé dans les livres sacrés de ces religions d'autant de sources justifiant cette attitude, sinon de plus, que dans l'Islam.

Pourrions-nous alors découvrir dans l'idéologie coranique cet autre ennemi de la rationalité économique capitaliste ou conduisant au capitalisme qu'est la magie ?

Il est certes question de la magie dans le Coran[50]. Mo*h*ammad admettait la réalité des opérations magiques. Mais il ne faisait que partager, là-dessus, l'opinion courante de son temps. Justement ses adversaires, les polythéistes mekkois l'accusent d'être un magicien, un sorcier. C'est ainsi qu'ils interprètent ses transes où il reçoit des messages de l'au-delà. De même tous les prophètes passés ont été accusés de sorcellerie, particulièrement Moïse et Jésus[51] à cause de leurs miracles bien plus impressionnants que ceux de Mo*h*ammad. De sorte que, si celui-ci était gratifié à son tour d'un véritable pouvoir thaumaturgique comme ils le demandent, les incrédules ne verraient là qu'une nouvelle manifestation de magie.

Il faut bien voir qu'il s'agit là d'une interprétation d'esprit rationaliste chez les opposants de Mo*h*ammad. En effet, la magie est pour eux une science ou une technique aux effets étonnants, que seuls peuvent pratiquer certains hommes aux connaissances exceptionnelles, mais rien de plus. Peut-être se pratiquait-elle avec l'aide des djinns, c'est-à-dire d'une catégorie d'individus invisibles, mais dont nul ne mettait en doute l'existence, dont les manifestations étaient tangibles. Rejeter la Révélation mo*h*ammadienne et les miracles des envoyés antérieurs parmi les opérations magiques, c'était leur attribuer des causes naturelles ou quasi naturelles, les abaisser au niveau des pouvoirs normaux ou exceptionnels de certains hommes et d'êtres un peu supérieurs aux hommes, mais soumis comme eux aux lois de la nature et du destin.

Mo*h*ammad partage visiblement cette interprétation. C'est pourquoi il s'efforce de démontrer ou affirme avec force que sa Révélation, celle des Messagers antérieurs, les prodiges qu'ils ont accomplis viennent d'Allah ou au moins ne se sont accomplis qu'avec la permission d'Allah. Salomon, qui fut un puissant magicien, commandant aux vents, ayant des djinns sous ses ordres, n'avait ces pouvoirs et sa science que grâce à Allah. Les magiciens qui travaillent en dehors d'Allah sont voués à l'échec (20 : 72/69), sans doute à la damnation (2 : 96/102), vaincus par la magie permise par Allah (7 : 115/118, etc.); leur magie est annihilée par Allah (10 : 81; 26 : 44/45 ss). Le Prophète lui-même, qui semble craindre les maléfices dirigés contre lui, se voit enseigner par Allah à chercher refuge auprès de Lui (sourate 113). On voit que Mo*h*ammad ne nie pas la magie, il la subordonne à la volonté d'Allah.

Ceci est important. En effet, pourquoi Max Weber considère-t-il la magie comme ennemie du capitalisme ? Utilisée comme ordalie, elle s'oppose à la rationalisation du droit. On reverra ce problème. D'autre part, elle implique stéréotypisation de la technique et de l'économie. En Chine, les géomanciens se sont opposés à l'installation de fabriques et de lignes de chemins de fer sur certaines montagnes, certains bois, certains fleuves, certaines collines servant de cimetière, où elles troubleraient le repos des esprits. De même dans l'Inde où le caractère impur des castes l'une vis-à-vis de l'autre peut empêcher le travail en commun des ouvriers de castes différentes dans un même atelier[51]. Admettons pour l'instant l'idée, même si les exemples ne sont peut-être pas purement magiques et si on peut soupçonner que les rapports entre magie et rationalité économique sont plus complexes que ne le pense Max Weber. Les considérations magiques peuvent évidemment, dans certains cas, être une entrave au développement d'une économie « rationnelle ». Mais alors qui ne voit que la subordination de la magie (admise par tous comme réelle) à la religion est un progrès ? On peut toujours prier Allah, Tout-Puissant, de déjouer les embûches magiques tout comme les difficultés techniques. Aussi faut-il repousser l'assertion de Weber suivant laquelle « à part le judaïsme et le christianisme et deux ou trois sectes orientales (dont l'une au Japon) il n'y a pas de religion dont l'hostilité à la magie ait un caractère déclaré[52] ». Il a oublié l'Islam.

Car « l'hostilité déclarée » des livres sacrés judéo-chrétiens à la magie est du même type que celle du Coran. C'est une reconnaissance de la valeur, de l'efficience de la technique magique et de ses principes, seulement limitées par la Toute-Puissance de Dieu. Celle-ci peut permettre ou non la réussite de l'opération magique exactement comme celle de l'œuvre technique. Pastichant le psaume cité ci-dessus, on pourrait dire : Si le Seigneur ne transforme pas le bâton en serpent, c'est en vain que peinent les magiciens...

En fait, c'est réellement, dit l'*Exode,* que les magiciens égyptiens changent leurs bâtons en serpents, mais le serpent issu du bâton d'Aaron avec la permission de Yahweh est plus fort, il mange ces serpents anti-israélites (*Ex* 7 : 8-12). C'est en vérité qu'à Balaam on peut dire : « Celui que tu bénis est béni, celui que tu maudis est maudit » (*Nb* 22 : 6). Et Yahweh ne peut rendre inefficace sa

malédiction. Il n'a que la ressource de l'empêcher de maudire, de le forcer à bénir Israël (*Nb* 22-24). Une bénédiction a un effet automatique qui ne peut être effacé ; Isaac a béni Jacob qui s'est fait passer pour Esaü, son frère, profitant de la cécité et de la vieillesse de leur père. Quand Esaü revient de la chasse, se fait reconnaître et proteste, Isaac lui répond qu'il ne peut plus rien pour lui, qu'il est destiné à servir son frère. C'est sur cet acte de tromperie qu'est basée, partiellement au moins, l'élection d'Israël[54] (*Gn* 27). Ezéchiel se déchaîne au nom de Yahweh contre les sorcières qui « prennent au piège les âmes des gens ». Yahweh promet de déchirer les rubans et les voiles dont elles se servent pour ces incantations et de libérer les âmes capturées. C'est donc que l'opération magique a été efficace (*Ez* 13 : 17 ss). Si le yahwisme interdit à plusieurs reprises la consultation des sorciers et des magiciens (*Dt* 18 : 10 ss), s'ils doivent même être mis à mort (*Ex* 22 : 18; *Lv* 20 : 27), c'est que leurs pouvoirs sont malfaisants, donc réels, efficaces. Leur opérations sont appelées significativement *'amal*, le mot sémitique général pour signifier « travail[55] ».

Les Evangiles supposent la réalité de l'activité des démons. Jésus fait allusion à ceux qui savent les chasser (*Mt* 12 : 27; *Lc* 11 : 19). Les *Actes des Apôtres* nous parlent de deux magiciens en exercice, Simon en Samarie (8 : 9 ss) et Elymas Bar-Jésus qui exerce ses talents auprès du proconsul Sergius Paulus à Chypre (13 : 6 ss). Ils ne traitent nullement leurs pouvoirs de vains, pas plus que la *IIe Epître à Timothée* qui dénonce la malfaisance des enchanteurs, s'introduisant dans les maisons et envoûtant les femmes (3 : 6 ss). C'est pourquoi l'*Apocalypse* promet un supplice éternel aux sorciers à la fin des temps (21 : 8; 22 : 15). L'idée sous-jacente est évidemment que les pouvoirs magiques sont réels, mais qu'ils sont subordonnés, comme les pouvoirs du technicien auxquels ils s'apparentent étroitement, au bon vouloir de Dieu. De plus, ils sont généralement malfaisants. Le magicien, conscient de la limitation de ses pouvoirs, devrait pouvoir dire, à l'inverse d'Ambroise Paré mais dans le même sens : Je l'envoûtai, Dieu le perdit.

L'idéologie coranique nous apparaît donc comme faisant intervenir le raisonnement, la rationalité à un plus haut degré que les idéologies reflétées par l'Ancien et par le Nouveau Testament; comme invoquant l'idée de prédestination à peu près dans la même

mesure que ces deux corpus sacrés, mais exhortant nettement à une orientation active dans la vie individuelle et sociale; enfin comme subordonnant la technique magique à la volonté divine exactement comme les deux autres livres révélés, sauvegardant de la sorte les possibilités humaines de faire obstacle à cette technique, si parfaite qu'en ait pu être la manipulation.

L'IDÉOLOGIE MUSULMANE POSTCORANIQUE

Si l'idéologie coranique, en conclusion, ne peut en aucune façon avoir orienté l'Islam sur une voie économique hostile au développement du capitalisme ou même radicalement différente de celle qu'ont suivie les sociétés qui étaient censées s'inspirer de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne peut-on repousser le problème à un stade ultérieur ? Ne peut-on prétendre que c'est le développement postcoranique de l'idéologie musulmane qui a orienté de cette façon l'Islam ?

Une objection dirimante s'oppose à cette façon d'envisager le problème. L'idéologie musulmane postcoranique ne s'exprime pas en un corpus clos aux contours bien délimités qui impose son autorité à la société, pour ainsi dire de l'extérieur, comme le Coran. Les textes où elle s'exprime ont été conçus et rédigés au cours d'une longue période historique et d'une longue évolution sociale. Pour le non-musulman qui ne peut croire à leur inspiration divine, ils émanent de la conscience sociale contemporaine [36] autant qu'ils s'imposent à elle. On ne peut donc expliquer par eux cette conscience sociale. Tout au plus ont-ils pu donner une force accrue à certaines des tendances de celle-ci. Ce sont ces tendances qu'il faut expliquer. On a vu ci-dessus ce qui en elles pouvait dériver du Coran, ce qui pouvait donc se réclamer d'une origine strictement musulmane. On a vu que ces éléments coraniques ne pouvaient en rien fournir une explication de tendances économiques supposées. Ce qui n'est pas coranique ne peut être considéré comme typiquement musulman qu'a posteriori, parce que développé au sein d'une société dont le Coran était le livre sacré. Pour prendre un exemple, si nous suppo-

sons comme le veulent certains que le fatalisme caractérise cette idéologie musulmane postcoranique, rien ne vient prouver qu'elle était fataliste parce que musulmane. On a montré qu'elle pouvait trouver dans le Coran (et elle y a en fait trouvé) aussi bien des sentences de nature à favoriser une orientation fataliste que d'autres de nature à développer une attitude inverse. On a montré aussi que la même coexistence d'assertions allant dans un sens et dans l'autre se trouvait dans les livres sacrés du judaïsme et du christianisme. Dès lors, si, par hypothèse, l'une des idéologies a été teintée fortement de fatalisme et les autres non, il paraît clair que l'Islam en tant que religion n'y est pour rien.

Cependant il est une époque où un certain corpus formé à l'époque antérieure est clos, acquiert donc justement ce caractère extérieur à la société dont il a été question, un moment où il peut, par conséquent, peser d'un certain poids, du dehors, sur l'évolution sociale. Effectivement la Tradition, la *Sonna*, codifiée dans des recueils autorisés au IIIe siècle de l'hégire (Xe siècle chrétien[57]), acquiert une valeur sacrée, est considérée comme révélation divine au même titre que le Coran[58]. On pourrait donc reprocher à l'idéologie formée au cours des IIe et IIIe siècles (IXe et X^e^ chrétiens) d'avoir infléchi dans un sens ou dans un autre l'évolution de la société des siècles postérieurs. Encore une fois, cette idéologie elle-même n'est pas à considérer tout uniment comme spécifiquement et essentiellement musulmane. Mais même la thèse de l'influence décisive de l'idéologie sous-jacente à la Tradition est au moins à tempérer de nombreuses qualifications.

D'abord le corpus des Traditions reflète et véhicule des tendances aussi nombreuses que contradictoires. On peut y trouver des textes souvent en faveur de thèses opposées. On ne s'en est d'ailleurs pas fait faute tout le long de l'histoire du monde musulman. Cette diversité a donné une grande extension au processus de l'interprétation. Les docteurs ont raisonné sur ces textes et en ont tiré des conclusions fort diverses, ont formé des écoles divergentes qui se sont combattues avec plus ou moins de violence. Il n'y a jamais eu en Islam d'instance dogmatique suprême comme, en chrétienté, les conciles, les synodes, la Papauté pour donner de façon définitive une interprétation faisant autorité partout (ou même seulement dans une zone assez étendue) sur un point donné de doctrine ou de

pratique. Au IVe siècle hégirien (XIe siècle chrétien), la porte de l'interprétation libre (en matière de pratique surtout), du raisonnement indépendant fut en principe fermée et on dut s'en tenir à la doctrine des manuels[33]. Mais la discussion des problèmes dogmatiques se poursuivit et, même pour les problèmes de pratique, il y eut un certain développement imposé par l'évolution des mœurs et de la vie sociale en général. Surtout, il y eut toujours coexistence d'écoles différentes auxquelles il était permis d'adhérer ou de se référer. Même les nombreuses sectes considérées comme hétérodoxes voyaient en général leur existence tolérée. La société musulmane a été une société éminemment pluraliste. Les pouvoirs publics ont appuyé tantôt une école, tantôt une autre, persécutant parfois des tendances extrêmes qui leur paraissaient par trop dangereuses et hétérodoxes ou entravant seulement leur propagande. Mais, en général, ils ont maintenu dans une très large mesure le pluralisme en question. Et l'émiettement politique du monde musulman a fait que, les options des divers gouvernements étant différentes, les tendances les plus combattues en certains lieux aient toujours pu trouver une terre de refuge.

Si le Coran offre un choix d'opinions assez limité, quoique toujours extensible par le processus de l'exégèse, la Tradition forme une vaste masse de sentences où les tendances les plus opposées peuvent aisément trouver leur bien et justifier leurs options. D'autant qu'elles ne se font pas faute d'accroître encore leurs possibilités, ici encore, par exégèse et interprétation. Dès lors, on peut dire que toute tendance idéologique décelable en milieu musulman n'est pas explicable par la contrainte d'un corpus sacré préexistant et agissant comme une force extérieure pour modeler les esprits. Si tel texte est invoqué, c'est qu'on a voulu le choisir de préférence à un autre. Essentiellement, l'idéologie postcoranique n'est donc pas une force extérieure qui modèle la société, mais une expression de tendances émanant de la vie sociale dans son ensemble.

Cela n'empêche pas évidemment comme dans toute société un certain décalage, une certaine distanciation entre l'idéologie et la société qui lui est contemporaine. L'idéologie se transmet traditionnellement. Condensé de la vie sociale des âges précédents, elle se présente bien, si on examine les choses par tranches chronologiques plus réduites que celle envisagée ci-dessus, sous l'aspect plus ou

moins trompeur d'une force extérieure. Il y a là des problèmes délicats et difficiles qu'on peut à peine aborder ici et encore moins résoudre. L'interprétation, inconsciemment inspirée par la vie contemporaine, atténue la distanciation sans toujours la supprimer. Certains textes antérieurs ayant acquis une valeur sacrée sont réfractaires à l'interprétation harmonisante avec le milieu nouveau. On peut les oublier, les dissimuler. Des traditionalistes peuvent s'en servir pour essayer d'imposer à la société nouvelle des moules anciens. Des réformistes archaïsants peuvent en brandir d'autres pour exiger un retour à une soi-disant pureté primitive dissimulant souvent l'adaptation à des exigences nouvelles. Malgré ce qui a été dit plus haut, on ne peut nullement écarter le problème de l'influence de l'idéologie. Mais ce qu'il faut souligner avec la plus grande insistance, c'est que cette idéologie ne dérive qu'en très faible partie de sources spécifiquement musulmanes. Ne peuvent être considérées comme telles que le Coran, quelques traditions qu'il est très difficile de discerner au milieu de celles de toute autre provenance, peut-être certaines tendances impliquées structurellement par l'idéologie mo*h*ammadienne, qui auraient continué à agir sous une forme relativement autonome et qui mériteraient seules la fameuse désignation d' « invariants » de l'Islam. Mais il me semble très douteux que ces tendances, dans la mesure où elles ont agi, n'aient pas été tellement infléchies par le milieu contemporain qu'elles n'aient perdu beaucoup de leur aspect initial. Dès lors, elles sont plus justifiables d'une explication par le contexte social, culturel et idéologique de l'époque où elles agissent que par leur origine musulmane.

Si Max Weber avait raison, si le capitalisme ne s'était pas développé en Islam parce que l'idéologie régnant dans le monde musulman avait été opposée au rationalisme nécessaire à ce développement, la cause n'en serait donc pas dans l'Islam lui-même, dans la religion musulmane, mais dans tous les facteurs à la base de cette idéologie : vie sociale totale du monde musulman, idéologies antérieures y compris le christianisme sous sa forme orientale.

Néanmoins, il vaut peut-être la peine de montrer rapidement, quand ce ne serait que pour combattre des idées sommaires et trop largement reçues, que l'idéologie musulmane postcoranique n'a pas présenté au Moyen Age ce contraste abrupt avec l'idéologie du monde chrétien qui pourrait, ne fût-ce que partiellement et superficiellement,

sembler justifier la thèse de Weber. Et d'ailleurs, que s'il y a eu différence, elle n'était pas toujours dans le sens où la voyait Weber. Quand l'évolution idéologique commence à paraître justifier la thèse weberienne, il s'agit d'une époque où, de toute manière, les jeux sont faits, les voies des deux économies sont divergentes. Par conséquent l'aspect nouveau de l'idéologie ne peut expliquer un clivage amorcé antérieurement.

Le caractère rationaliste de la culture musulmane médiévale est en réalité très accentué, au moins autant que celui de la culture occidentale à la même époque. Il s'agit certes de raison analytique à l'extrême et on peut estimer cet instrument insuffisamment adapté à la compréhension profonde et à la transformation du monde. Il est vrai aussi que l'activité rationnelle respecte des prémisses qui n'ont rien à faire avec elle, des prémisses religieuses surtout dont elle se contente de déduire à l'infini les conséquences. Mais il en est strictement de même dans la société occidentale à la même époque. On ne peut qu'être saisi de respect et d'admiration devant l'effort rationnel immense déployé par des milliers d'intellectuels musulmans du Moyen Age pour développer une doctrine déontologique et juridique prévoyant tous les cas possibles (et parfois impossibles) à partir de prémisses peu nombreuses et cela avec une logique impeccable, pour reprendre, repenser, compléter, de la même manière la philosophie aristotélicienne et tout l'héritage de la science grecque, pour développer une historiographie dont les productions se comptent par milliers de volumes et qui repose sur une base fondamentale critique, la confrontation des témoignages, même si la critique de ces témoignages en eux-mêmes n'a pas été suffisamment poussée. Il n'est pas jusqu'à l'art qui ne soit hautement intellectuel, qui ne soit une création d'inspiration rationnelle dont les formes multiples semblent toujours déduites l'une de l'autre par une réflexion rationalisante plus qu'inspirées par les exigences de la sensibilité.

Plus complexe est le problème de l'Etat. Weber parle d'un Etat « rationnel » occidental pour l'époque moderne[60]. Mais alors il n'a plus de valeur explicative, car on peut émettre l'hypothèse que, contemporain du capitalisme moderne, il en est issu ou qu'il est né des mêmes causes. Antérieurement, il nous dit que le *Ständestaat*, l'Etat du rex et du regnum, où le roi règne pour conserver et protéger les ordres et les corps, pour arbitrer leurs conflits est spécifique

de l'Europe occidentale[61]. Peut-être. Mais on sait qu'il s'agit d'un type d'Etat qui se développe à la fin du Moyen Age, qui naît de la décomposition de la structure féodale classique, qui surgit donc quand l'Europe est bien engagée sur la voie du capitalisme, qui ne saurait donc expliquer cette orientation dont il est vraisemblablement corrélatif[62]. Weber encore, donne comme élément essentiel de l'Etat rationnel un droit rationnel. De façon nuancée, il expose comment l'Etat rationnel moderne a pu s'appuyer sur les juristes, transmetteurs du droit romain éminemment rationnel. Il reconnaît que « toutes les institutions caractéristiques du capitalisme moderne viennent d'ailleurs que du droit romain ». Mais la réception du droit romain a été décisive dans la mesure (et dans la mesure seule) où il a forgé la pensée « juridique formaliste » (das formal-juristische Denken) au détriment du droit orienté sur des principes « matériels », comme les principes d'utilité et d'équité, droit typique des régimes théocratiques et absolutistes dont l'exemple est précisément la juridiction du *qâdî* musulman. Le lien entre l'Etat moderne et les juristes défenseurs de la jurisprudence formaliste a favorisé le capitalisme, car les capitalistes ont besoin d'un droit qui garantisse leurs droits sans intervention de la magie, de la morale, de la religion ou de l'arbitraire personnel[63].

Il est certain que le développement du capitalisme (et déjà des secteurs capitalistiques auparavant) est favorisé par un système cohérent, faisant autorité, relativement fixé de règles codifiées. Il est possible que le fait de disposer de l'impressionnant corpus du droit romain ait favorisé ce développement en Europe. Il est possible que l'importance du coefficient personnel dans les jugements, malgré le volume imposant du corpus de règles auquel il devait se référer, dans le système musulman de la juridiction du *qâdî*, ait eu tendance à défavoriser une évolution parallèle. Mais il est difficile de voir là un facteur décisif. Même si nous nous en tenons strictement aux données fournies par Weber sans chercher à les soumettre à la critique comme elles en sont certainement susceptibles, nous constatons que ce Moyen Age européen dans lequel s'est enraciné le capitalisme était loin d'être dominé par le droit romain. Ce n'était qu'un des facteurs dans un enchevêtrement de pratiques et de systèmes d'origines variées. La « réception », et d'abord la prise de connaissance du droit romain, presque oublié, se sont faites progressivement à

partir du XIe siècle, s'affirmant au XIIe. Comme l'a bien souligné Paul Koschaker, elles sont en connexion étroite avec la « Renaissance du XIIe siècle », ce renouveau du contact avec les sources classiques à travers Byzance et les Arabes, en connexion par conséquent avec le renouveau du commerce et la floraison des villes marchandes[64]. Dès lors, il est loisible encore de voir dans le renouveau du droit romain plus un effet ou au minimum un phénomène corrélatif qu'une cause. Cette « réception » tardive a, de plus, été lente et partielle. C'est Weber lui-même qui note que « l'Angleterre, la patrie du capitalisme, n'a jamais « reçu » le droit romain[65] ». Ajoutons qu'en France aussi par exemple la résistance au droit romain a été très forte. C'est le droit coutumier qui a prévalu et qui a été à la base du droit français, jusqu'à la Révolution de 1789. Au début admis comme coutume des provinces du Midi, les rois l'ont combattu comme favorisant les revendications du Saint-Empire au pouvoir mondial. On sait comment Philippe Auguste a obtenu d'Honorius III la décrétale *Super specula* de 1219 qui interdisait de l'enseigner à l'Université de Paris. Il n'a été admis au nord que pour suggérer des solutions en cas de silence de la coutume. Au XVIe siècle, la rédaction des coutumes a enrayé ses progrès. On a adopté l'adage « coutume passe droit » et, en cas de silence de la coutume locale, on a préféré se référer à l'esprit général du droit coutumier dans un courant d'unification des coutumes qui devait préparer le Code civil[66]. En gros, il semble bien que le juge européen médiéval, guidé, de façon aucunement impérative, par la coutume orale et plus tard écrite ou par le droit romain évolué, interprété et adapté, n'était pas tellement plus limité par des règles strictes, n'avait pas tellement moins de latitude de laisser libre cours à son arbitraire que le *qâdî* musulman, lui aussi guidé en principe par l'énorme corpus du *fiqh* bien plus systématisé, unifié et rationalisé que la coutume occidentale.

Quant à l'autre élément de l'Etat rationnel selon Weber, un corps de fonctionnaires spécialisés, là aussi, en très gros, on peut dire que l'Etat musulman médiéval disposait d'une administration du même ordre de densité que celle des Etats occidentaux aux basses époques[67] et bien plus importante à l'époque qui précède le développement du secteur capitalistique européen, au haut Moyen Age.

Parmi les grands ennemis du développement capitaliste, Weber place en premier lieu, on l'a vu, la magie. On peut dire que la

conception du monde musulman n'offrait aucun obstacle de ce genre. Naturellement des idées magiques existent en Islam; certaines pratiques religieuses en sont venues à être conçues comme douées d'une efficacité magique; dans la vie quotidienne, on a toujours eu recours, et peut-être de plus en plus, à des assurances magiques pour le succès des actions qu'on entreprenait et sans doute de celles de nature économique comme des autres[68]. Mais rien n'indique que le coefficient de magie ait été plus élevé que dans la société européenne médiévale. On sait que, dans celle-ci, par exemple, des conceptions magiques ont longtemps régné dans le droit avec des pratiques comme le duel judiciaire, le « jugement de Dieu » et toutes les espèces d'ordalie. Jamais rien de semblable n'a été admis en Islam.

Ajoutons ici que la magie n'a, en particulier, pas plus détourné qu'ailleurs de l'activité technique. L'orientation vers la magie peut certainement orienter les esprits vers des recherches et des pratiques illusoires au détriment de la poursuite de l'innovation technique. Et l'innovation technique est à la base, sinon forcément peut-être du capitalisme, du moins de la civilisation industrielle. Mais le développement de la magie dans l'Europe médiévale n'a pas empêché celle-ci d'adopter et de découvrir certaines techniques nouvelles qui ont été la base de l'orientation vers la Révolution industrielle comme cela a été souvent montré. Et on vient de voir que la magie était au moins aussi développée en Occident chrétien qu'en Orient musulman. En tout état de cause, si, à partir d'une certaine date, les techniques du monde oriental ont été inférieures à celles de l'Europe, la cause n'en saurait être dans la religion musulmane. Tout d'abord parce qu'à l'époque antérieure, la supériorité technique de l'Orient musulman sur l'Europe fut éclatante comme le montrent en particulier les nombreux emprunts que celle-ci fit à celui-là dans ce domaine[69]. Ensuite, parce qu'on ne peut découvrir dans la doctrine musulmane ce qui pourrait s'opposer à l'activité technique. Cela a bien été démontré par un bon connaisseur, Louis Gardet, et je me contenterai de renvoyer à son court, mais solide exposé[70] qui conclut : « De fait, on ne voit pas en quoi l'étude des sciences pratiques et l'outillage technique peuvent être contraires au dogme musulman. »

Quant à la résistance idéologique à la recherche permanente du profit, moteur du capitalisme, résistance à laquelle Weber attache

un grand poids, elle a certainement été moindre en Islam qu'en Occident chrétien. Il faudrait toute une comparaison entre l'éthique chrétienne et l'éthique musulmane au Moyen Age. C'est là une étude longue et délicate qu'on ne peut entreprendre ici. Naturellement les théologiens des deux côtés condamnent le lucre, l'appétit immodéré des richesses, la préoccupation des biens de ce monde au détriment de la recherche de Dieu. Mais des divergences subtiles et significatives se décèlent rapidement. Pour la théologie chrétienne médiévale, le péché d'avarice consiste dans la recherche ou dans le désir de conserver les biens au-delà du nécessaire. « *Homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum : dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere*[71]. » Pour l'Islam, l'accent est plutôt mis sur le bon usage des biens, sur le mérite qu'il y a à les dépenser avec intelligence et à les distribuer avec générosité[72]. Attitude qui favorise plus l'expansion économique que celle des théologiens chrétiens.

De même, le « caractère caritatif » de l'Islam que C. H. Becker considère comme une entrave à cette expansion, le fait que l'aumône y est considérée comme un droit reconnu par le droit religieux, que le mendiant est justifié et encouragé par la conscience populaire, ce qui éloignerait beaucoup d'individus du travail productif[73]. Sans discuter sur le fond cette conception typique du capitalisme libéral, il suffira de rappeler l'exaltation du pauvre et du mendiant dans l'idéologie chrétienne médiévale, la constitution des ordres mendiants, etc. Là encore on ne peut atteindre une caractéristique islamique propre.

Enfin on a pu parler d'une déficience dans l'Orient musulman de l'esprit d'entreprise et attribuer à l'Islam médiéval un fatalisme nonchalant qui s'en remet à Dieu de pourvoir l'homme des biens nécessaires à la vie si toutefois Il le juge utile. Cette thèse est, on le sait bien, une des plus courantes qui soient en Europe et a même acquis un statut de vérité établie, de dogme pour la conscience collective européenne, bien exprimée par le terme leibnizien de *fatum mahumetanum*. Elle a été développée par d'innombrables auteurs européens au XVIIIe et au XIXe siècle qui pouvaient s'appuyer sur le spectacle de la stagnation dont faisaient preuve l'Empire ottoman,

le Maroc, l'Iran. Elle est encore reprise souvent de nos jours[74]. Elle est pourtant très contestable. « La question se pose très sérieusement, écrivait C. H. Becker, de savoir si le fatalisme oriental, réellement très répandu, n'est pas à attribuer dans une bien plus forte proportion au déclassement politique et à la détresse économique qu'à des prescriptions religieuses[75]. » On ne peut entrer ici dans les complexes détours de la théologie musulmane. Comme dans les autres religions, le problème des rapports entre la Toute-Puissance et la prescience de Dieu d'une part, la liberté et la responsabilité de l'homme d'autre part a beaucoup préoccupé les théoriciens; des écoles se sont constituées qui y apportaient des solutions différentes et des luttes ont eu lieu entre ces écoles. Ce qui a dominé, c'est certes une insistance sur la Toute-Puissance divine, la liberté totale de Dieu qui revêt aux yeux humains l'aspect de l'arbitraire, sa transcendance inscrutable, le caractère incompréhensible du choix de sa libre volonté. L'homme apparaît donc comme un quasi-néant. Dès lors, tout le pousse à une attitude de soumission (*islâm*) et d'abandon confiant (*tawakkol*) à cette volonté qui le dépasse. Cette volonté n'a pas pu ne pas connaître et ne pas déterminer à l'avance les actes humains et leurs conséquences y compris la rétribution finale. Cette insistance a certes pénétré profondément la conscience populaire. « Un homme en tue un autre : *maqdoûr!* cela était décrété par Dieu. Le peuple dira : *maktoûb!* cela était écrit sur la 'tablette gardée'[76]. »

Mais, que cela fût logiquement contradictoire avec ces conceptions ou qu'une conciliation fût possible dans le domaine du raisonnement, l'Islam historique a toujours, dans la ligne de son fondateur, exhorté ses fidèles à l'action dans le monde. Du moins les tendances dominantes de l'Islam. Et cela d'autant plus que la distinction du temporel et du spirituel était sinon ignorée, du moins vue d'une tout autre manière que dans la chrétienté. L'Islam « prend le temporel à son compte pour l'organiser sur le plan temporel même, et permettre à ses fidèles d'y trouver, en conformité avec les lois de Dieu, suffisance et jouissance raisonnable[77] ». La communauté musulmane, par suite des circonstances historiques de sa naissance, a été essentiellement un Etat, non comme l'Eglise chrétienne une organisation qui envisagea successivement de se voir tolérée par l'Etat, puis de l'influencer, de le contrôler, de le dominer, mais qui presque jamais ne s'y identifia. Le devoir religieux des chefs de la communauté

était de conquérir, de défendre, d'administrer. Le devoir des membres de cette communauté était de les y aider. Tout cela était action, action rationnelle, calcul et prévision, ordonnance des moyens en vue d'une fin terrestre quoique satisfaisant la Volonté divine.

Le devoir religieux lui-même jetait donc les hommes dans l'action ou plutôt autorisait et sacralisait l'action. La « guerre sainte » (*jihâd*) est un devoir imposé à la communauté musulmane quand les circonstances le demandent et naturellement tout doit être fait pour lui assurer une issue victorieuse pour la plus grande gloire de Dieu. On a souvent remarqué que les plus grands efforts dans la voie du progrès technique avaient été consacrés, là comme ailleurs, à la technique guerrière, même dirigée d'ailleurs contre des frères en Islam[79]! La prospérité économique de la communauté est aussi un devoir pour les dirigeants et, dans le cadre d'une économie non planifiée, il était difficile d'interdire radicalement l'usage personnel des privilèges et des gains acquis par la communauté. « Tout vient de Dieu et y retourne. Mais, puisque Dieu remet à ses serviteurs les biens de ce monde, n'est-il pas de leur devoir de les utiliser au mieux, raisonnablement, sans s'y attacher, remerciant Dieu dans l'abondance, se soumettant sans murmure dans l'épreuve[79]? » Un apologiste musulman contemporain n'expose-t-il pas que, dans l'Islam, le devoir de payer l'impôt est un devoir religieux, au même titre que, par exemple, la prière? Ce qui est strictement vrai, du moins en ce qui concerne l'impôt légal au sens du droit religieux[80]. L'Etat musulman est donc prospère dans la mesure où sont prospères ses fidèles.

Ceux-ci se sentent autorisés ou engagés à gagner leur vie, à réaliser des profits, en particulier par l'activité que les théoriciens de l'époque classique privilégient, le commerce. Un théologien qui met au point au XIXe siècle les solutions moyennes antérieures, Bâjoûrî, conclut que l'abandon à la volonté de Dieu est préférable pour certains, l'activité pour d'autres suivant les tempéraments. Et, puisque l'action elle-même émane de Dieu, « il suffit que l'homme adonné par exemple aux transactions commerciales sache d'une science spéculative qu'il n'est pour rien dans ce qu'il fait. Qu'il profite ensuite à son gré de ce sentiment et de cette apparence de liberté créés en lui par Dieu[81] ». « On croit, disait bien auparavant le grand *Gh*azâli, que le sens du *tawakkol* est de laisser le *kasb* (volonté de faire siens des actes en vérité créés par Dieu) dans le corps, de laisser dans

le cœur la faculté d'organiser et de se laisser tomber à terre comme un haillon que l'on jette ou comme de la viande sur un étal. C'est ce que croient les ignorants, mais cela est prohibé (*harâm*) aux yeux de la Loi religieuse[61]. » On rapportait même, raconte au XVIIIe siècle un commentateur de *Gh*azâlî, qu'Ibrâhîm an-N*akh*â'î, une pieuse autorité du Ier siècle musulman, avait été interrogé sur celui qu'il aimait le mieux : un honnête marchand ou un homme qui se libère de tout travail pour se consacrer entièrement au service de Dieu. Il aurait répondu : « Le marchand honnête m'est plus cher, car il est en position de guerre sainte. Satan vient à lui par la voie des mesures et des balances, dans la ligne des transactions commerciales et ainsi il livre la guerre sainte contre lui[62]. »

C'est d'ailleurs une attitude plus normale. « Les gens sont de trois sortes, dit ailleurs *Gh*azâlî, ceux que leur activité pour gagner leur vie détourne de la vie future et ils sont voués à la perte; ceux que leur préoccupation de la vie future détourne de l'activité pour gagner leur vie et ce sont les gagnants; ceux enfin, plus près du juste milieu, que leur activité pour gagner leur vie dirige vers la vie future, ce sont les gens moyens[63]. » *Gh*azâlî conseille, au moyen d'une parabole, à ceux qui font confiance à Dieu de ne pas faire d'efforts démesurés pour lui arracher plus qu'il n'entend leur donner comme des pauvres s'accrochant aux domestiques d'un roi, chargés de leur distribuer des pains, pour en avoir plus que leur part. Mais qu'arrive-t-il dans la pratique? 90 % des gens, estime le théologien, s'accrochent à ces serviteurs, aux moyens de gagner le plus possible. Encore la proportion a-t-elle dû augmenter dans les derniers temps[64].

En somme, les théoriciens conseillaient de concilier la confiance en Dieu avec une activité raisonnable, ni trop avide ni trop distraite. C'est bien ainsi que l'entendirent les hommes qui voulaient vivre une vie pieuse et honnête[65]. Mais la majorité avait l'attitude normale de la plupart des hommes dans ces conditions en dehors des périodes de fièvre idéologique : chercher à maximiser leurs privilèges et leurs gains par tous les moyens légaux. L'Islam a essayé de régulariser et de maintenir dans des limites acceptables pour le bon ordre social ces tendances « naturelles ». Ses théories sur la Toute-Puissance divine, quelles que soient leur origine, ont été harmonisées avec l'activité raisonnable, en particulier des commerçants. On a vu dans les pages précédentes comment les commer-

çants musulmans étaient animés d'une activité inlassable à la recherche du profit, comment ils avaient constitué une sorte de secteur capitalistique. Si l'Islam n'a nullement entravé cette activité, s'il ne les a pas empêchés d'en arriver à ce stade, on voit mal comment il eût pu les empêcher, eux ou leurs coreligionnaires, de poursuivre les activités, strictement du même ordre du point de vue de la morale religieuse, qui se situaient dans la ligne de développement du capitalisme moderne. Et on sait comment le dogme calviniste de la prédestination s'est accordé, pour le moins, avec la bénédiction donnée aux pionniers européens du capitalisme. Réduite à cette constatation, la thèse de Weber sur la liaison du protestantisme et du capitalisme est incontestable[67].

Les exemples de « fatalisme musulman » qui ont probablement été le plus souvent cités par les auteurs européens ont été pris avec prédilection dans des zones rurales sous-développées du monde de l'Islam. G. Destanne de Bernis a montré de façon très savante, avec appareil mathématique à l'appui (et aussi une connaissance directe et approfondie de la vie rurale tunisienne) que, si les paysans des pays d'Islam sont effectivement fatalistes, il n'y a là nullement une attitude irrationnelle, mais une juste estimation de l'importance énorme (et décourageante) des facteurs aléatoires qui conditionnent la réussite de leurs efforts. « On serait fataliste à moins », s'exclame justement cet auteur, et il ajoute que « toute civilisation rurale traditionnelle, si l'on entend par là celle qui n'a pas été informée par le progrès technique, baigne dans le fatalisme ». Il montre bien que le Moyen Age chrétien avait connu la même mentalité pour les mêmes raisons[68]. On ne peut qu'être d'accord avec ses conclusions en soulignant pourtant qu'il y a des degrés dans le fatalisme. Certaines conditions sociales, en Orient et en Occident, dans certaines régions, à certaines époques, ont encore accentué le caractère aléatoire du revenu attendu par le paysan, déjà important par suite des conditions naturelles. Il s'agit des prélèvements sur sa récolte qui lui furent imposés par les propriétaires fonciers et par l'Etat. Souvent, ces prélèvements furent si considérables et si arbitrairement déterminés qu'ils découragèrent radicalement tout effort laborieux et encore plus tout effort pour obtenir une amélioration qu'on savait devoir profiter à d'autres. Encore une fois, rien là que se rattache à la religion musulmane.

Il est vrai que jusqu'ici je n'ai pas parlé de la mystique, cette tendance qui se développa peu à peu en Islam, acquit finalement une grande force et inspira des confréries se recrutant en milieu populaire, répandant dans les masses leurs conceptions et leurs pratiques. Mais il faut souligner que, dans l'Islam comme dans le christianisme, le courant dominant a intégré l'expérience mystique dans une synthèse où elle recevait une place éminente, mais limitée, à côté de l'activité de la raison. La connaissance rationnelle, la révélation prophétique, l'illumination particulière (*ilhâm*) qui donne la certitude intérieure aux initiés d'un moindre rang que les prophètes, sont des modes de connaissance différents, hiérarchisés quant à leur valeur, mais qui, aboutissant aux mêmes résultats s'ils sont authentiques, rendant compte des mêmes vérités, ne sauraient entrer en contradiction. Telles sont les conceptions de *Gh*azâlî (1058-1112) dont l'influence fut considérable[88]. En général, une place considérable resta attribuée à la raison non seulement dans les théories théologiques, mais surtout dans l'activité intellectuelle réelle des lettrés musulmans. Les confréries mystiques elles-mêmes n'ont pas détourné entièrement du monde des masses importantes. Les mystiques se considèrent comme une élite à laquelle, heureusement, tout le monde ne peut accéder; de sorte que sa subsistance exige le travail profane des masses paysannes et des artisans, l'activité organisatrice des hommes d'Etat, le combat des hommes de guerre, etc. De plus, beaucoup d'entre eux considéraient que la vie dans le monde ne devait pas être abandonnée mais transfigurée, qu'elle acquérait un autre sens grâce à leur illumination intérieure. Ils ont agi pour répandre l'Islam par l'activité missionnaire, pour le défendre ou étendre son domaine par les armes; ils se sont souvent consacrés à des œuvres de bienfaisance[90]. Les adeptes de beaucoup de confréries travaillent dans le monde tout en participant aux exercices mystiques. Dans toutes, au moins une catégorie d'adeptes fait de même. Dans certains monastères orientaux des confréries mystiques, le travail manuel est en honneur[91]. Les historiens turcs ont montré que certaines confréries avaient joué volontairement un grand rôle dans le développement économique de l'Empire ottoman au XVIe siècle[92]. La dégénérescence de la mystique, si condamnable qu'elle soit du point de vue moral, aboutissant à exploiter la masse des adeptes au profit d'une famille ou d'un

cercle restreint de dirigeants de confréries, a tendance à renforcer l'activité productive et l'activité sociale. Les monastères orientaux sont souvent propriétaires de terres et vivent du revenu de celles-ci, autrement dit du travail des paysans qui les cultivent[93]. En Afrique noire, de nouvelles confréries ont tellement insisté sur la vertu sanctifiante du travail manuel qu'elles sont devenues de très importantes entreprises exploitant le travail mal rétribué de milliers d'adeptes[94].

C. H. Becker a défini le plus clairement un phénomène que beaucoup ont senti et plus ou moins décrit. Dans le monde musulman traditionnel, l'individu ressent un respect particulier pour la sh*arî'a*, la Loi religieuse, même s'il ne la connaît pas. Il conçoit donc toute sa vie comme enserrée dans un réseau d'obligations religieuses, comme ordonnée par la religion. Cela l'entraîne à sacraliser les institutions existantes, même si à l'origine celles-ci n'étaient nullement d'origine musulmane. D'où un conservatisme qui s'oppose à l'initiative novatrice de l'individu[95], un misonéisme, un « Nicht Progressivismus », comme dit A. Rühl. Au Moyen Age, l'idée de progrès est peu courante. C'est l'idée de la supériorité du passé qui domine[96]. Certes, cette description est juste dans une large mesure. Mais il suffira de remarquer qu'elle s'applique tout aussi bien au monde médiéval chrétien. Cette mentalité n'a pas empêché les Européens chrétiens de s'élancer sur la voie du capitalisme qui a entraîné sa propre dissolution. Elle n'aurait pu empêcher les musulmans de faire de même.

Une preuve très nette que l'Islam n'était pas par nature opposé au développement d'une éthique et d'une mentalité favorables au capitalisme nous est fournie (entre autres) par les Mozabites. Les habitants du Mzâb, groupe d'oasis au sud de l'Algérie, appartiennent à la secte musulmane des Abâ*d*ites ou Ibâ*d*ites (arabe *Abâdiyya* ou *Ibâdiyya*). Tous ceux qui les ont étudiés ont été frappés par leur ressemblance à maints égards avec les calvinistes placés par Weber à l'origine du capitalisme. Le terme de « puritains de l'Islam » pour les désigner est devenu banal. Les « Mozabites » travaillent avec une ardeur inlassable au maintien des palmeraies dans une région désertique, ce qui exige un effort incessant. Mais ce sont surtout des commerçants qui, dans toute l'Algérie et au-delà, amassent des fortunes souvent considérables par une application incessante au trafic des marchandises et au prêt à intérêt. Or, il faut souligner

(contrairement à ce qui a été dit parfois), que la dogmatique religieuse de ces capitalistes typiques ne présente guère d'originalité décisive par rapport à l'Islam en général sur des points pertinents qui pourraient servir à expliquer la nature de leur activité. On pourra s'en assurer en parcourant par exemple le poème quelque peu mnémotechnique publié par Z. Smogorzewski, sur les différences entre les Abâ*d*ites et les Mâlikites, c'est-à-dire les adeptes de l'école juridico-théologique qui domine de façon écrasante en Afrique du Nord". En particulier, la position abâ*d*ite sur le problème de la prédestination n'est pas différente de celle des autres musulmans. Du point de vue du droit religieux, sur l'économie, s'ils prêtent à intérêt, c'est en utilisant des h*îla* bien connues dans les autres nuances de l'Islam". On ne peut chercher le secret de leur dynamisme économique particulier que dans leur position de minorité idéologique, dans leur volonté de maintenir un particularisme appuyé sur une cohésion très forte. Cette volonté de cohésion aboutit à donner une importance particulière chez eux aux clercs, aux connaisseurs en loi religieuse, qui surveillent de près le comportement moral de leurs ouailles, leur austérité quant aux mœurs, etc., et cela est une garantie qu'elles ne se laisseront pas entraîner à la paresse, à la dissipation, à la prodigalité somptuaire. Il y a là un phénomène propre aux minorités idéologiques et qui se retrouve ailleurs en Islam, par exemple chez les Ismâ'îliens, sans parler de ce qui se passe dans les autres religions. Schumpeter a insisté sur le rôle des « minorités créatrices ». Dans d'autres conditions que leurs frères algériens, les Ibâ*d*ites du 'Oman au Sud-Est de l'Arabie « ont montré, nous dit un économiste américain, peu de prédilection pour une autre entreprise que celle de pincer la queue du lion britannique" ». Ce n'est pas dans les idées que se trouve la cause initiale de l'attitude en question, mais dans la situation sociale du groupe. Et cela montre bien que les idées de l'Islam sur la vie économique ou sur la conduite de l'homme en général ne s'opposent aucunement à une orientation de l'activité dans le sens capitaliste.

Ainsi, sur aucun point, la thèse de Weber, attribuant à la rationalité spécifique de l'Européen le développement du capitalisme moderne en Europe et en Europe seulement, ne paraît fondée si l'on en examine le corollaire évident, à savoir que les autres civilisations, dont la civilisation islamique, où le capitalisme ne s'est pas développé,

présenteraient un degré moindre de rationalité. D'ailleurs c'est toute la démarche de Weber (et de ceux qui partagent plus ou moins sa tendance) qui est contradictoire en elle-même, comme j'ai essayé de le montrer plus haut[100]. Weber ne nous décrit en Europe des traits substantiels de rationalité supérieure que pour l'époque moderne, que pour l'époque où règne précisément le capitalisme moderne, de sorte qu'on ne peut prouver que ces traits ne sont pas précisément créés par ce régime économique qu'ils accompagnent. Dès lors la question de leur origine reste entière.

Ainsi, rien n'indique de façon contraignante que la religion musulmane ait empêché le monde musulman de se développer dans la voie du capitalisme moderne, pas plus que rien n'indique que le christianisme ait poussé le monde européen occidental dans cette voie. L'Islam n'a pas prescrit, ni imposé aux hommes, à la civilisation, aux Etats qui professaient sa doctrine, une voie économique spécifique. La structure économique du monde musulman médiéval est en gros comparable à celle de l'Europe à la même époque, comme aussi sans doute à celle de la Chine, du Japon et de l'Inde avant l'impact européen. Le développement qui a suivi en Europe a été différent de celui du monde musulman et des autres civilisations qui viennent d'être évoquées. La discussion sur les causes de cette divergence est en cours; sans vouloir, ici du moins, prendre parti sur cette discussion, il suffira pour mon propos actuel de constater qu'on ne peut attribuer les causes de ladite divergence à l'obéissance des hommes à une doctrine préétablie. On ne peut y voir, plus spécialement, le résultat de l'influence d'une préoccupation de justice qui animerait une doctrine.

CHAPITRE V

LE CAPITALISME CONTEMPORAIN DES PAYS MUSULMANS ET L'ISLAM

Nous avons vu qu'il a toujours existé un secteur capitalistique, très étendu même à certaines époques, dans les pays d'Islam. Mais on n'y peut parler pour le Moyen Age d'une formation économico-sociale capitaliste. Celle-ci suppose à sa base un système économique capitaliste, c'est-à-dire un système où le secteur capitaliste joue un rôle dominant en influençant les autres secteurs sans être influencé par eux à un degré important[1]. C'était loin d'être le cas.

Actuellement, dans beaucoup de pays du monde musulman, il est de fait que la question se pose. Le secteur capitaliste a, au moins, commencé à jouer ce rôle dominant. Un économiste américain estimait, il y a quelques années, qu'il était responsable de 20 % des investissements annuels en Irak et en Iran, de 50 % en Turquie, de 80 % en Syrie et au Liban[2]. On peut entrevoir comme possibilité son extension jusqu'à une prédominance absolue. Ce processus a pu être arrêté ou couronné par l'instauration d'un autre système économique où domine le secteur étatique. Mais, dans ce cas, ou bien cette rupture s'est produite dans une situation où très nettement se marquait déjà une orientation vers l'extension du secteur capitaliste dans le sens indiqué, comme en Asie russe au moment de la révolution d'Octobre, ou bien elle a consisté essentiellement en l'étatisation d'entreprises capitalistes existantes (Egypte), de sorte que le terme de « capitalisme d'Etat » proposé pour désigner ce système économique se trouve, de ce point de vue au moins, justifié.

Il est naturellement difficile de fixer un moment précis où le secteur capitaliste devient dominant. Les faits européo-américains

et japonais, même considérés globalement, nous révèlent pourtant qu'il est nécessaire pour cela que le capitalisme de production, autrement dit l'entreprise industrielle organisée suivant le mode de production capitaliste existe et ait atteint un certain développement. Nous savons que cette dominance du mode de production capitaliste ne se manifeste que lorsqu'il s'agit d'une véritable industrie, d'usines où règne le machinisme et non plus d'entreprises artisanales liées à la petite production marchande ni même de manufactures.

Or, l'examen le plus superficiel des faits suffit à nous montrer que l'industrie n'a commencé à se développer que très récemment dans les pays musulmans. Pour fixer un peu les idées, je vais avancer quelques chiffres dont aucun n'est certain, mais qui donnent des ordres de grandeur. Pour éliminer les difficultés dues à la définition de la « population active » et des concepts voisins, je prendrai simplement le nombre d'ouvriers d'industrie par rapport à la population totale. On peut dresser le tableau suivant qui n'a aucune prétention à la précision scientifique (voir ci-contre).

Si grandes que soient l'incertitude des chiffres avancés et l'incohérence des critères selon lesquels ils ont été établis, ils n'en suffisent pas moins à souligner un fait évident. Les pays musulmans, à l'exception (partiellement) de ceux qui ont été colonisés, malgré certains progrès décelables depuis un demi-siècle, étaient encore loin, dans les années 1952-1959, d'atteindre le niveau d'industrialisation de la France de la première moitié du XIXe siècle[3]. En 1914, le capitalisme industriel était encore chez tous d'une dimension infime. Pourtant, dès cette époque, une importance décisive était attachée à ce phénomène. « Toute l'Asie s'imprègne de l'industrie moderne et des progrès de la mécanique actuelle », écrit un Américain en 1914[4]. Depuis, de nombreux efforts ont été déployés pour le développement de ce secteur avec des résultats somme toute importants proportionnellement.

Dans le cadre du vaste problème que j'examine dans ce livre, les questions qu'il est important de poser me semblent dès lors les suivantes :

1. Cette extension du secteur capitaliste est-elle, dans les pays musulmans, d'origine extérieure ou d'origine intérieure, autrement dit peut-elle être considérée comme provoquée par un choc extérieur ou comme le fruit d'un développement spontané ?

PAYS	DATES	POPULATION TOTALE (*en milliers*)	POPULATION EMPLOYÉE DANS L'INDUSTRIE (*en milliers*)	%
Afghanistan	1958	13 000 (*a*)		
»	1959	—	13 (*b*)	0,1
Iran	1958	19 680 (*a*)	208,5 (*b*)	1,05
Irak	1952	4 871 (*a*)		
»	1954	—	163 (*b*)	3,32
Liban	1958	1 550 (*a*)	21,2 (*b*)	1,36
Empire ottoman	1913	23 000 (*c*)	17 (*d*)	0,07
Turquie	1957	25 500 (*a*)	613 (*b*)	2,40
Egypte	1917	12 750 (*e*)	201 (*f*)	1,57
»	1937	15 500 (*e*)	273 (*f*)	1,76
»	1958	24 600 (*e*)	280 (*g*)	1,13
Israël	1958	Total 2 032 (*h*)	142 (*i*)	6,98
»	»	Juifs 1 810 (*h*)	135 (*i*)	7,45
Tunisie	1956	3 800 (*a*)	265 (*b*)	6,97
Algérie	1954	9 529 (*a*)	322 (*b*)	3,37
France	1815	29 380 (*j*)	1 600 (*k*)	5,44
»	1866	38 080 (*j*)	3 800 (*k*)	9,97
»	1906	39 270 (*j*)	4 000 (*k*)	10,18

SOURCES :

a) Annuaire démographique de l'O.N.U.

b) Tableau VI (compilé d'après des sources diverses) de *Aziya i Afrika 1950-1960 gg., statistitsheskiy sbornik*, Moscou, Nauka, 1964, p. 18.

c) J. Birot, *Statistique annuelle de géographie humaine comparée, 1913*, Paris, Hachette, 1913, p. 7.

d) *Statistique industrielle des années 1913 et 1915*, Istanbul, ministère du Commerce et de l'Agriculture, 1917, d'après O. Conker et E. Witmeur, *Redressement économique et Industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, p. 58.

e) Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, éd. de Minuit, 1964, p. 135, 137.

f) L. A. Fridman, *Kapitalistitsheskoe razvitie Egipta (1882-1930)*, Moscou, Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, 1963, p. 167.

g) H. Riad, *ibid.*, p. 62.

h) *Statistical Abstract of Israel, 1958-1959*, Jérusalem, tableau I, p. 7, cité d'après Sh. Sitton, *Israël, émigration et croissance*, Paris, éd. Cujas, 1963, p. 106.

i) Sh. Sitton, *ibid.*, p. 200, 219.

j) *Annuaire statistique de la France, Rétrospectif*, Paris, I.N.S.E.E., 1961, p. 32, 34.

k) E. Mossé, *Marx et le Problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Paris, A. Colin, 1956, p. 153.

2. La religion musulmane a-t-elle entravé ou favorisé ce développement du capitalisme à l'époque contemporaine et dans quelle mesure ?

3. Le capitalisme contemporain a-t-il suivi, dans les pays musulmans, une voie spécifique ? Si oui, la cause en est-elle la religion musulmane ?

ORIGINE ENDOGÈNE OU EXOGÈNE ?

La question a été compliquée à plaisir, mais elle est assez simple à trancher. Moyennant pourtant quelques nuances.

Prenons l'Egypte. L'industrie y est implantée sous Mohammad 'Alî (1805-1849), mais comme industrie d'Etat, à partir de 1816. C'est l'Etat qui construit les bâtiments nouveaux, fait tous les investissements, paye les salaires des ouvriers, vend les marchandises produites. Le monopole d'Etat de l'industrie s'étend d'ailleurs aussi bien aux ateliers artisanaux qui travaillent également pour le pacha. Les ouvriers à son service auraient été au nombre de plus de 70 000[5] (soit peut-être 2,3 % de la population d'alors). Ce monopole industriel du capitalisme d'Etat est aboli après Mohammad 'Alî, on verra dans quelles conditions. Le libéralisme économique aboutit à la renaissance de l'artisanat privé et à la fermeture de la plupart des grosses entreprises égyptiennes devant la concurrence des marchandises européennes. En 1873, il n'en restait que quelques ateliers employant environ 7 000 ouvriers dans le domaine de la métallurgie et une industrie textile et du vêtement où travaillaient 28 000 ouvriers[6]. L'occupation anglaise (1882) renforce et accélère ce processus. L'industrie qui se développe est entièrement aux mains du capital étranger, surtout anglais et français[7]. Les capitaux égyptiens sont placés de façon tout à fait prédominante dans la grande propriété foncière. En 1917, un comité pour le commerce et l'industrie se préoccupe de créer une industrie égyptienne. « Il s'agit, pour la nouvelle bourgeoisie des villes — commerçants, hommes d'affaires,

membres des professions libérales, notamment avocats et ingénieurs — de fournir à l'aile moderniste parmi les grands propriétaires terriens un champ d'action et d'investissements pour leurs capitaux inemployés », écrit justement A. Abdel-Malek[8]. En 1920, *T*al'at *H*arb fonde la banque Miçr qui a pour objet de financer cette nouvelle industrie nationale égyptienne. Dans la lutte pour l'indépendance politique, les dirigeants bourgeois de cette lutte appelaient les Egyptiens à contribuer au financement de cette banque et à favoriser les productions de ses entreprises. C'est le début de la formation lente d'un véritable secteur capitaliste moderne égyptien, aux liaisons nombreuses d'ailleurs avec le capitalisme étranger[9]. C'est ce secteur qui en grande partie sera progressivement nationalisé après 1952 et géré par la bureaucratie militaire nassérienne en liaison avec une partie des anciens capitalistes (les musulmans) et avec de nouveaux, certains devenus fonctionnaires, certains gardant des intérêts dans le secteur capitaliste privé, ce dernier étant de toutes façons placé dans une position subordonnée.

Dans l'Empire ottoman, en général, compte non tenu de l'Egypte, on ne peut parler avant le XIXe siècle de véritables entreprises industrielles capitalistes. Il existe des manufactures privées qui ne paraissent pas très nombreuses. En tout cas, les techniques utilisées sont « assez peu évoluées et essentiellement basées sur le travail manuel. Peu ou pas de machines, même dans les fabriques et les grands ateliers où l'on en est encore au stade de l'artisanat[10] ». Les grandes entreprises (où la technique n'est guère plus avancée) sont des entreprises d'Etat. Au XIXe siècle, quand l'impact de l'Europe devient tout à fait menaçant, les dirigeants ottomans ne s'efforcent pas de réagir en créant une grande industrie d'Etat comme Mo*h*ammad 'Alî. Si certains ont pu en avoir le projet, les circonstances politiques et la désastreuse situation financière les ont empêchés même d'en amorcer la réalisation. Plus, ils ont collaboré efficacement à la destruction de l'œuvre de Mo*h*ammad 'Alî, sous l'influence anglaise en particulier. Le traité de commerce anglo-ottoman de 1818, complété par le firman de 1820, limitait les taxes sur les importations à 3 % *ad valorem*. Il était remplacé par le traité de 1838 qui supprimait les monopoles au nom de la sacro-sainte liberté du commerce et, en échange de cette mesure capitale, consentait à porter la taxe à 5 % *ad valorem* alors que les exportations étaient taxées à 12 %.

Comme le dit naïvement l'honnête interprète Belin, c'était se montrer « plus favorable aux intérêts étrangers qu'indigènes[11] ». En fait, ce traité (que les orientalistes historiens jugent en général inutile de mentionner), étendu la même année à toutes les puissances européennes, coupait court d'avance à toute tentative éventuelle de construction d'une industrie ottomane[12]. Entre 1812 et 1841, le nombre des métiers à tisser la soie à Scutari et à Tirnovo passa de 2 000 à 200; la production globale en soieries de toutes sortes en Anatolie était dans la première moitié du XIXe siècle le dixième de ce qu'elle avait été dans le demi-siècle précédent; pendant la même période, la valeur de la production d'Alep en tissu de coton et de soie tombait de 100 millions de piastres à moins de 8 millions[13]. L'application du traité de 1838 était imposée à l'Egypte par Palmerston et la flotte anglaise en 1840 et Mohammad 'Alî devait, repentant, faire acte de contrition devant la religion du libre-échange. « Je reconnais que les avantages de la liberté du commerce consacrés par des traités existants, d'éclatants témoignages en attestent les bienfaits et je ne puis nier ce qui est aujourd'hui pour moi l'évidence. D'impérieuses circonstances m'ont seules forcé à établir et à maintenir le monopole[14]. »

Malgré quelques efforts de réaction qui tournaient court (en particulier les traités de 1861 qui élevaient à 8 % les droits à l'importation, taux porté à 11 % en 1907, mais encore insuffisant à constituer une véritable protection), l'Empire ottoman roule rapidement sur la pente de la subordination aux capitaux étrangers. Le décret de muharrem (20 décembre 1881) donnait à des organismes européens, la Banque impériale ottomane et la Dette publique ottomane, le contrôle complet de l'économie du pays. Les entreprises étrangères étaient préservées de tout impôt sauf celui sur les immeubles. Le résultat est clair. Les entreprises capitalistes de l'Empire étaient pour la plus grande part des entreprises étrangères. Celles qui étaient nominalement ottomanes fonctionnaient avec du capital européen ou, en grande partie, du capital appartenant à des minoritaires liés étroitement à l'Europe. En 1913, on comptait dans l'Empire 269 entreprises industrielles dont 242 en fonctionnement. Leur capital appartenait pour 10 % à des étrangers, pour 50 % à des Grecs, pour 20 % à des Arméniens, pour 5 % à des juifs, enfin pour 15 % à des Turcs musulmans[15].

La situation peut s'étudier un peu plus en détail par exemple dans la région syrienne. Au Liban, au début du XIXe siècle, persistait un artisanat de la soie qui avait été jadis plus prospère, mais que les conditions de l'époque ottomane avaient fait dépérir[16]. Le paysan élevait quelques cocons et la soie était filée sur des tours primitifs qui étaient la propriété commune des villages ou celle des émirs. La filature fut rénovée vers 1840, sur des bases capitalistes, par un Français, Nicolas Portalis, qui, amenant avec lui une quarantaine de fileuses de la Drôme, fonda à Bteter une usine de soie. Jusqu'à 1850 se créent cinq nouvelles filatures dont trois françaises. L'exemple et le statut organique autonome du Liban accordé par la Porte en 1864 poussèrent des Libanais à engager des capitaux dans des entreprises semblables. En 1885, il y avait 105 filatures dont 5 seulement françaises[17], mais toutes ces filatures dépendaient du capital français, plus particulièrement lyonnais. La moitié du capital consacré à l'achat des cocons (le plus important) était emprunté à Lyon à un taux qui pratiquement s'élevait à 10 %. En revanche, à peu près toute la soie libanaise approvisionnait le marché lyonnais[18].

En Syrie au sens large, en général, vers le temps de la première guerre mondiale, un bon observateur, travaillant pour le mouvement sioniste, note que toute la grande industrie est entre les mains des Européens, les indigènes gardant l'artisanat et l'industrie à domicile. Il évalue à moins de cent les fabriques où travaillent plus de 50 ouvriers, à une douzaine à peine celles où on en trouve plus de 100. Aucune n'en a plus de 300[19].

En Iran, avant 1921, le nombre d'usines était extrêmement réduit. On cite comme des exceptions une fabrique d'allumettes (la seule) fondée en 1891, une fabrique de sucre fondée en 1895 sur l'initiative d'un homme d'Etat, Çanî' od-Dowle avec la coopération d'une société belge à Kahrîzak. Cette dernière fut vite fermée, que ce soit à la suite de rumeurs superstitieuses ou à cause de la concurrence du sucre importé[20], et il fallut attendre trente ans pour en voir ouvrir d'autres. En tout cas, l'industrie était négligeable avant la guerre de 1914 et encore longtemps après, si l'on fait abstraction de l'extraction du pétrole aux mains de l'Anglo-Iranian Oil Company. Il est hors de doute qu'il faut au moins compter, parmi les facteurs principaux qui entravèrent l'industrialisation, les accords commerciaux avec l'étranger depuis le traité de Turkman*tsh*ay (1828) imposé

par la Russie à la suite d'une défaite militaire persane. Ce dernier accord imposait un droit de douane uniforme de 5 % sur toutes les importations et exportations des deux pays. L'exemple fut suivi par les autres puissances. Cela enlevait toute possibilité d'assurer une protection douanière éventuelle à une industrie naissante qui en aurait bien eu besoin. L'Angleterre importait en Perse, dès 1828, 11,5 millions de yards d'indiennes, en 1834, 28,6 millions de yards[21]. Le seul effet économique de la concurrence étrangère était accru de beaucoup par les concessions accordées aux étrangers en vertu de leur prédominance politique. Inversement, le sous-développement économique entraînait l'impuissance politique en face de l'Occident. « De concession en concession, la Perse sera bientôt tout entière entre les mains de l'étranger », écrivait en avril 1890, le médecin français Feuvrier[22]. Entre 1885 et 1900, des « capitulations » furent signées en faveur de quinze pays. Rien ne pouvait se faire qui pût porter préjudice aux intérêts européens. En 1905, le géographe Elisée Reclus pouvait écrire : « La Russie et l'Angleterre sont maintenant les deux suzeraines rivales dont le gouvernement de la Perse doit avoir le constant souci d'étudier les volontés et les caprices, de courtiser les faveurs, d'éviter les colères, de prévenir les vœux[23]. » La première grande manifestation de réaction populaire est dirigée contre un acte de soumission économique, la concession du monopole du tabac (production, vente, exportation) au capitaliste anglais G. F. Talbot en mars 1890. Mais la Révolution persane de 1905-1911 fut matée surtout grâce à l'intervention russe. Elle n'empêchait pas le 31 août 1907 l'accord anglo-russe par lequel les deux puissances se partageaient les zones d'influence en Iran, ne prenant qu'un mois plus tard la peine d'en informer le gouvernement iranien. Aucun effort d'industrialisation indépendante n'était possible dans ces conditions[24].

Depuis 1920, le problème ne soulève aucune difficulté et ne doit susciter aucun doute. De façon claire et déclarée, dans tous les pays musulmans indépendants, dans tous ceux même, plus ou moins coloniaux, où la bourgeoisie indigène gardait quelques possibilités d'initiative économique, l'effort pour construire une industrie capitaliste ou d'Etat fut entrepris à l'imitation du capitalisme européo-américain. Le capitaliste égyptien qui milita ardemment et efficacement pour la création d'une industrie égyptienne moderne, Tal'at

*H*arb, polémiquant avec un journaliste français écrit : « Nous désirons suivre votre exemple... Nos exigences sont modestes. Nous désirons seulement une place au soleil, *vivre comme les autres*, produire et augmenter la production, exporter ce que nous produisons, consommer et accroître la consommation. Pour atteindre ce but, nous travaillons en suivant votre exemple. Et nous vous sommes reconnaissants pour cette voie que vous nous avez montrée[25]. »

De même, en 1923, le sociologue turc Ziya Gökalp, un des plus lucides idéologues de la Turquie moderne et un des plus écoutés à l'époque kémaliste écrit : « L'Etat moderne est basé sur la grande industrie. La Turquie nouvelle, pour être un Etat moderne, doit avant tout développer une industrie nationale. La Turquie nouvelle qui doit introduire les techniques les plus récentes et les plus développées de l'Europe ne peut se payer le luxe d'attendre pour s'industrialiser le développement spontané de l'esprit d'entreprise chez les individus. Comme nous l'avons fait dans le domaine des techniques militaires, nous devons atteindre les niveaux européens dans l'industrie par un effort à l'échelle nationale[26]. » Le même Ziya Gökalp avait pour slogan : « Appartenir à la nation turque, à la religion musulmane et à la civilisation européenne[27]. » Toute l'équipe kémaliste est guidée par la volonté d'européanisation. « Nous sommes européens, c'est l'affirmation unanime de nous tous, écrit l'un de ses membres en 1929. Cette phrase sur notre langue est comme le chœur d'un hymne martial particulièrement stimulant. Nous l'avons tous sur les lèvres, pauvres et riches, jeunes et vieux... Etre européen est notre idéal[28]. » « La nation turque, déclarait le ministre de la Justice Mahmud Esad en 1926, présentant le nouveau Code civil, a décidé d'accepter la civilisation moderne et ses principes vitaux sans condition ni réserve[29]. » Cette civilisation moderne qui, s'écriait avec lyrisme Mustafa Kemal Atatürk lui-même l'année précédente, « perce les montagnes, vole dans les cieux, voit toutes choses et jusqu'à des étoiles invisibles à l'œil nu, cette science qui illumine, qui scrute », « au torrent bouillonnant de laquelle il est vain de résister[30] », c'est la civilisation européenne. C'est sur son modèle qu'on entreprend l'industrialisation, c'est-à-dire l'introduction de l'entreprise d'Etat et de l'entreprise capitaliste privée, celle-ci dûment encouragée et aidée de toutes les manières, malgré le principe affiché de l'étatisme. La loi pour l'aide à l'industrie adoptée

en 1927 eut vite des effets importants. Le nombre d'entreprises industrielles est déjà de 1 400 en 1933 contre 242 en 1913 pour une superficie bien moindre du territoire. Le nombre d'ouvriers d'industrie, qui était de 16 à 17 000 en 1923, est passé dix ans plus tard à plus de 62 000, en 1939 à environ 90 000[31].

Pour l'Iran, ce n'est pas moins clair. Pour être brefs contentons-nous de lire les mémoires du shah actuel, sur les motivations de son père Rezâ *Shâh*. « Mon père admirait le grand passé de la Perse, il désirait sauvegarder ceux de nos anciens usages qui n'étaient pas incompatibles avec le progrès. Mais il était convaincu de ce que l'intégrité du territoire et de la nation, aussi bien que le bonheur du peuple, rendaient nécessaire une occidentalisation rapide. Certes, il ne fit que des voyages limités à l'étranger, et pourtant il était sans cesse hanté par la vision d'usines modernes comme en Occident, de barrages comme en Occident, de systèmes d'irrigation modernes, de villes et d'armées organisées, de réseaux ferroviaires comme ils le sont en Europe ou aux Etats-Unis[32]. » C'est en vertu de cette vision que le souverain iranien fit tous ses efforts à partir de 1930 environ pour industrialiser son pays[33].

Si, en Turquie et en Iran, l'effort d'industrialisation se traduisit, au début surtout, par la création d'entreprises industrielles d'Etat, si en Turquie cela fut même canonisé sous le nom de « socialisme d'Etat » ou d' « étatisme », comme un des six principes du mouvement kémaliste, ce n'était nullement dans le but d'échapper à la voie de l'Occident capitaliste, ni conformément à une imaginaire tradition. C'était une nécessité, comme l'explique fort bien Ziya Gökalp dans le texte cité ci-dessus. Citons encore un juriste turc, doyen de la Faculté de droit d'Istanbul : « Etant donné l'insuffisance des initiatives et des possibilités de la part des entreprises privées et le faible développement de l'éducation économique et de l'esprit de coopération sociale, il incombait tout naturellement à l'Etat, porteur de l'idéal national, de se charger de l'accomplissement de cet énorme labeur... Tel est le sens de l'étatisme en Turquie. C'est donc par nécessité d'ordre national et non par fantaisie doctrinale que la République se donne l'étatisme comme principe d'action[34]. » « L'étatisme — les personnalités les plus autorisées l'ont défini — commence là où s'arrête l'initiative privée », écrit un livre dû à la collaboration d'un économiste turc et d'un professeur belge, qui

ajoute que l'étatisme turc, « n'est ni anticapitaliste par principe, ni xénophobe[35] ». Le programme du Parti républicain du peuple, qui dirigea la Turquie sans rival jusqu'à 1950, stipule sans ambages : « Quoique nous considérions le travail et l'activité privés comme une idée fondamentale, c'est un de nos principes essentiels que d'intéresser activement l'Etat dans des questions où les intérêts généraux et vitaux de la nation sont en question, spécialement dans le domaine économique, afin de conduire la nation et le pays à la prospérité en aussi peu de temps que possible. L'intérêt de l'Etat en matière économique est d'être un constructeur actif comme d'encourager les entreprises privées et aussi de régler et de contrôler l'œuvre entreprise[36]. »

Le shah d'Iran est également net : « A cause du manque de techniciens et d'administrateurs, parce que les investissements privés ne suivaient pas, le gouvernement a dû montrer la voie. C'était vrai au temps de mon père et, dans certains domaines, c'est encore vrai aujourd'hui. Par exemple, seul le gouvernement peut aujourd'hui lancer la nouvelle industrie de l'acier... Quoi qu'il en soit, notre politique est de céder graduellement les usines actuelles du gouvernement à des compagnies privées. Pour cela, nous avons employé une maison américaine de conseillers en organisation pour étudier la production, suggérer toutes les améliorations de rendement possible en vue d'une cession éventuelle à l'entreprise privée[37]. »

Bref, dans ces pays, l'idéal pour les dirigeants est l'entreprise capitaliste privée. Mais ils se sont heurtés au peu de propension du capital privé indigène à investir dans l'industrie moderne du fait qu'aucun modèle ne s'offrait à lui pour cette activité, que les attitudes du capitalisme moderne ne s'étaient pas développées spontanément comme on l'a vu, que précisément il s'agissait d'une importation voulue d'en haut de structures étrangères, exogènes. De plus, comme toujours, les investissements de base les plus utiles pour la transformation économique de ces pays étaient les moins rentables. L'Etat a donc joué d'une part un rôle pédagogique (comme déjà dans l'Egypte de Mohammad 'Alî) pour apprendre par l'exemple aux détenteurs indigènes de capitaux comment il était recommandé de les investir, d'autre part un rôle d'auxiliaire du capitalisme privé en lui facilitant les investissements rentables par le fait qu'il se chargeait de ceux qui ne l'étaient pas et en premier lieu de l'établis-

sement de l'infrastructure indispensable à une économie moderne.

A la lumière du résumé qui vient d'être fait de l'évolution de l'industrie dans les principaux pays musulmans demeurés plus ou moins indépendants et malgré le caractère fragmentaire des faits avancés, il est clair que le capitalisme industriel fut, dans l'Orient musulman, une imitation de l'Occident. Là où l'industrie s'est le plus développée avant les dernières quarante années, ce fut en Egypte sous Mohammad 'Alî par la création d'une industrie d'Etat. Et si cette voie fut choisie par Mohammad 'Alî, ce fut précisément parce qu'il lui paraissait vain (à juste titre dans une certaine mesure) de compter sur un développement spontané d'un capitalisme industriel indigène. Le pacha d'Egypte en était intensément conscient. Il le dit clairement en 1833 au baron de Boislecomte : « Je me suis mparé de tout, mais c'était afin de rendre tout productif; qui pouait le faire si ce n'est moi ? Qui eût fait les avances nécessaires ? Qui eût indiqué les méthodes à adopter, les cultures nouvelles ? Croyez-vous que quelqu'un eût jamais pensé à faire venir dans ce pays le coton, la soie, le mûrier[28] ? » Le rôle de Mohammad 'Alî ne fut nullement, comme croit devoir le déclarer l'historien soviétique F. M. Atsamba[29], d'accélérer des processus en cours de développement, mais de rompre au contraire avec les conditions existantes pour entamer un nouveau processus sous l'impulsion du modèle européen. Partout l'exemple de la puissance européenne montrait aux gouvernants indigènes combien l'industrialisation était désirable sur le plan national. Mais aucun, avant les années qui suivirent 1920, ne voulut ou ne put imiter Mohammad 'Alî. Il y fallait de l'intelligence, de la lucidité, de l'énergie et la complicité des circonstances. Quand la claire perception des avantages de l'industrialisation s'imposa à tous, il était le plus souvent trop tard. La force militaire et économique des impérialismes occidentaux rendait extrêmement difficile pour ne pas dire impossible de suivre l'exemple égyptien.

L'expérience égyptienne n'avait d'ailleurs pu se développer pendant un quart de siècle que grâce à la rivalité anglo-française. L'unité européenne retrouvée de façon plus ou moins contrainte en 1840 entraîna son échec. La suprématie européenne imposa la pénétration du capital européen et c'est celui-ci qui commença à industrialiser l'Orient musulman. Le capitalisme industriel indigène ne commença à se développer que sur le modèle du capitalisme européen, à son

imitation et en général sous sa domination. La prédominance européenne rendait très difficile ce développement, en particulier à cause de l'avance prise par la technique européenne, de l'absence de protection, du libre-échange imposé par la force, de la sujétion des Etats restés indépendants par le mécanisme des dettes financières, par leur faiblesse économique et militaire. Il n'y a aucune raison pour qu'un capitalisme industriel indigène ne se soit pas développé (comme au Japon) si cette suprématie européenne n'avait pas existé. Mais il est clair, l'avance de l'Europe étant un fait bien acquis dès 1800 et avant, qu'il ne se serait développé qu'en s'inspirant de l'exemple européen. Au temps de Mo*h*ammad 'Alî, nous ne voyons aucun signe nulle part de tentative privée, voire de projet privé de créer quelque entreprise industrielle que ce soit. Et l'entreprise industrielle d'Etat, de façon déclarée, se calque sur l'Europe.

Cependant, sur un secteur, on a parlé de développement d'un grand capitalisme essentiellement indigène à l'époque moderne. Il s'agit du capitalisme agraire, notamment en Egypte. A. Abdel-Malek voit se constituer en Egypte, entre les dernières années de Mo*h*ammad 'Alî (mort en 1849) et la révolution de 1952, un « capitalisme de type colonial, retardataire, à prédominance agraire, fortement teinté de pratiques héritées du passé féodal[40] ». En fait, après 1880 et l'occupation anglaise, avec l'intensification de la culture du coton tendant à devenir monoculture, se développe l'exploitation des terres par des ouvriers salariés. D'après le recensement de 1907, déjà 36,6 % de la population active rurale était composée d'ouvriers agricoles[41]. En 1958-1959, le chiffre des paysans sans terre montait à 74 % de la population rurale. C'étaient des salariés en puissance, n'ayant pratiquement pas d'autre ressource, mais, sur le nombre de 14 millions d'individus représentés par ce pourcentage, dont 10 millions aptes au travail, seulement 3 millions étaient régulièrement salariés. Il faudrait y ajouter les propriétaires des exploitations naines qui ne peuvent vivre qu'en s'employant chez des propriétaires plus favorisés, soit 215 000 chefs de famille représentant 1 075 000 paysans, environ 5 % de la population rurale[42]. A la même date, on estime à 56 % de la superficie des grandes propriétés (plus de 20 feddans) la part de celles-ci qui n'est pas louée, mais exploitée directement par le propriétaire, c'est-à-dire en pratique au moyen de salariés[43].

Les relations capitalistes jouent donc un rôle très important à la campagne. S'ensuit-il qu'elles dominent à l'échelle de la société dans son ensemble ? A. Abdel-Malek évoque le développement du capital bancaire (essentiellement étranger) qui domine par ses crédits l'agriculture. Tout cela est lié à la commercialisation, dans une très forte proportion, du produit agricole, celui-ci étant avant tout constitué par le coton jeté sur le marché mondial. Il reste pourtant que, comme le fait remarquer H. Riad, le facteur de production le plus rare, donc le plus important, n'est pas le capital, mais la terre. Il ne suffit pas de disposer d'un gros capital pour prendre rang parmi l'aristocratie foncière, même si celle-ci opère en utilisant en premier lieu les relations capitalistes. Cela signifie que le capital ne domine pas la campagne où d'ailleurs les relations non capitalistes restent importantes [44]. Et le capitalisme agraire, seul ou en connexion avec un important développement du capital commercial ou bancaire, ne peut transformer la société dans le sens d'une formation économico-sociale capitaliste. Des formes capitalistes d'exploitation de la terre existaient dans l'Antiquité [45] et nous en avons vu au Moyen Age islamique [46]. La commercialisation de la production agricole, sa liaison avec un marché mondial dominé par le capital commercial ou bancaire ne vont pas non plus forcément dans ce sens. Cela aussi existait sous l'Empire romain [47] et on sait comment la liaison commerciale de l'agriculture européenne orientale avec l'Europe occidentale en pleine voie de développement capitaliste entraîna d'abord à l'est de l'Elbe l'apparition du « second servage ».

Ce qui est clair, c'est qu'un secteur capitalistique agraire s'est développé en Egypte après 1880. Ce qui importe ici, c'est que ce développement s'est produit sous l'action de l'impact européen. H. Riad y voit surtout l'effet de la pression démographique. Mais, ici comme ailleurs, la pression démographique est elle-même, d'une façon ou d'une autre, un résultat de l'entrée en relation avec le monde capitaliste européen. La connexion avec la commercialisation massive des produits agricoles est certaine. Un développement de la commercialisation était de toute façon nécessaire, estime H. Riad. Mais des productions vivrières eussent pu, partiellement, ne pas être commercialisées. Le coton l'est forcément et le développement de la monoculture cotonnière s'est fait de toute évidence en liaison avec le marché mondial. On sait qu'elle s'est surtout affirmée grâce à la

guerre de Sécession américaine qui privait l'Europe de sa source habituelle de coton[48].

Une partie des auteurs soviétiques, mus par un désir très louable, celui de ne reconnaître aucune infériorité aux peuples non européens, ont voulu affirmer que de toute façon l'Orient était tout près d'accéder à la formation économico-sociale capitaliste au moment de l'impact européen. Le regretté V. B. Loutsky, en juin 1960, déclarait que « le niveau de développement économico-social des pays d'Orient avant leur transformation en colonies et semi-colonies, constitue une question polémique, car les historiens marxistes se trouvent là en fait sur une ligne de front avancée de la lutte avec les orientalistes occidentaux[49] ».

Une telle affirmation batailleuse, reprise avec enthousiasme évidemment par beaucoup d'intellectuels des pays non européens, est une manifestation claire de ce totalitarisme idéologique[50] qui est la tentation permanente de toute idéologie, particulièrement virulent à notre époque. Je me garderai de le critiquer sur le plan moral, ayant moi-même été particulièrement atteint par ce virus pendant de longues années et ayant contribué avec ardeur à le propager. Il est vain de penser qu'une tendance aussi forte, aussi profondément enracinée dans la nature de l'homme aux prises avec les exigences sociales, puisse jamais être vaincue. Il n'est peut-être pas désirable qu'elle le soit si la mobilisation de masses humaines pour de nobles tâches est à ce prix. Mais la raison et la lucidité ont aussi leurs droits. Et l'abandon de la lucidité, dans une certaine mesure, à certains moments, dans certaines conditions, est aussi une erreur pratique qui peut se payer cher.

N'ayant pour but ici que la recherche de la vérité, je me contenterai de faire remarquer aux extrémistes idéologiques, comme je l'ai déjà fait ailleurs[51], que la valeur humaine des peuples non européens n'est pas en cause. Rien n'a pu démontrer jusqu'ici scientifiquement la validité des thèses racistes et on notera qu'une grande partie de mon exposé les contredit expressément, non parce qu'elles sont néfastes, mais parce que, dans l'état actuel de nos connaissances, elles sont erronées. Si les peuples extra-européens n'ont pas développé une formation économico-sociale capitaliste, si les peuples européens sont arrivés à une telle structure *en un sens* supérieure, ce n'est pas à la suite des « défauts » des uns ni des « qualités » des autres.

Les uns n'en doivent pas être punis ni les autres récompensés. Les uns n'en doivent pas éprouver de sentiment d'infériorité ni les autres d'orgueil. Des facteurs sociaux et historiques profonds contre lesquels ou en faveur desquels les hommes pouvaient peu de chose allaient dans ce sens. Ce n'est pas que le rôle des décisions humaines n'ait pas été très important. Mais ces décisions visaient des projets particuliers dont nul, sauf exception, ne pouvait apercevoir la portée dans cette évolution générale, du moins avant un certain stade. Et quand ce stade fut atteint, on était avancé si loin dans l'engrenage des facteurs et des événements que nulle volonté humaine ne pouvait efficacement renverser le cours des choses, non en vertu de la volonté souveraine d'une Histoire déifiée, mais par l'effet de la force objective des mécanismes sociaux mis en marche.

Les arguments avancés par les auteurs soviétiques, en nette contradiction, remarquons-le sans nous interdire l'ironie, mais sans en tirer de conclusions pour ou contre, avec les thèses de Marx et d'Engels, sont rien moins que probants. Loutsky et d'autres allèguent le développement des manufactures, en Egypte par exemple. Mais la manufacture (d'Etat aussi bien que privée) est un phénomène apparent dès l'Antiquité dans des sociétés diverses à secteur capitalistique assez développé, mais qui ne débouchent nullement sur une formation économico-sociale capitaliste. « La manufacture, notait déjà Marx, peut se développer de manière sporadique, localement, dans un cadre qui appartient encore à une tout autre période, comme par exemple dans les villes italiennes à côté des corporations. Mais les conditions de l'existence du capital, comme forme dominant une époque en général, doivent se développer non seulement localement mais sur une grande échelle. Cela n'est pas contredit par le fait que, par la dissolution des corporations, quelques maîtres de corporations se changent en capitalistes industriels. Le cas est rare et cela conformément à la nature des choses. Là où le capitaliste et le travailleur (salarié) apparaissent, la corporation dans sa totalité, maître et compagnon, s'anéantit". »

Il en est de même des autres caractères proposés comme des indices de préparation au capitalisme : développement urbain, évolution de la rente foncière, développement de la propriété foncière privée... Ces phénomènes sont (au maximum) des conditions nécessaires pour le passage éventuel à la formation capitaliste. Ils peu-

vent être des éléments d'une structure sociale à système économique comportant un secteur capitalistique important. C'est sur la base d'une structure sociale analogue qu'a pu se développer, en Europe, un certain nombre de conditions structurelles et événementielles. étant données, la formation économico-sociale capitaliste. Mais rien ne prouve, bien loin de là, que cette structure doive nécessairement engendrer la formation capitaliste. On voit donc l'ambiguïté de la formule imagée employée par V. B. Loutsky : « D'une façon ou d'une autre la majorité des Etats féodaux de l'Orient était grosse du capitalisme[43]. » Si l'on voulait continuer dans le sens de cette imagerie, on pourrait dire bien plutôt de ces sociétés, qu'elles étaient nubiles! Et nul ne peut conclure de la nubilité d'une femme à une nécessaire grossesse. Il est des femmes stériles et d'autres qui se refusent à l'acte fécondateur ou à qui on le refuse.

De même des sociétés. L'idée implicite derrière la démarche de Loutsky et de bien d'autres est une conception idéologique vis-à-vis de laquelle la pensée de Marx a été hésitante et contradictoire, mais qui s'est implantée puissamment dans le marxisme idéologique à la suite de son développement dans l'idéologie évolutionniste du XIXe siècle. Elle postule que toutes les formes sociales suivent la même évolution, seulement avec plus ou moins de lenteur et de rapidité. C'est là un postulat contre lequel se rebellent les faits, même si, au contraire, les exigences idéologiques de mouvements progressistes actuels les poussent à y adhérer. Il est des développements en impasse. Il ne s'agit pas là d'une arriération qu'il faudrait reprocher à certains peuples, thèse que Loutsky attribue à ses adversaires. L'interprétation qui fait du non-développement du capitalisme moderne un reproche, une tare, est bien en effet à combattre comme je l'ai dit plus haut. Mais cela ne doit pas nous pousser à voir partout un capitalisme tout prêt à éclore.

Pour en revenir à mon propos central, on ne peut démontrer, dans l'état actuel de nos connaissances, que, sans les conquêtes coloniales, les sociétés musulmanes eussent engendré une formation capitaliste du type européo-américain. On ne peut démontrer non plus qu'elles eussent été incapables de l'engendrer. Tout semble indiquer au contraire qu'elles possédaient les structures essentielles qui, certains développements s'étant produits, dans une conjoncture donnée, eussent pu aboutir à quelque chose d'analogue. Le fait

est, simplement, que ces développements, cette conjoncture n'existaient pas au moment de l'impact européen. Dès lors, le développement du capitalisme a été quelque chose d'exogène, une implantation ou une imitation de l'Europe. Le capitalisme européen représentait, de façon visible, palpable, une formation supérieure à laquelle il fallait se soumettre ou s'adapter, qu'il fallait imiter ou devant laquelle il fallait plier. Mais l'adaptation était difficile pour des raisons de structure interne et parce que les conditions dans lesquelles elle devait se réaliser, à l'ombre menaçante de l'écrasante supériorité européenne, étaient dangereuses pour l'autonomie de décision des peuples en question. Beaucoup de gouvernants et d'élites indigènes essayèrent longtemps d'esquiver ce choix désagréable, avec des conséquences catastrophiques. Les idéologues essayèrent vainement d'y échapper en construisant des modèles irréalistes de troisième voie, de mythique économie coranique, à laquelle purent croire seulement des esprits mystiques ayant une représentation fantastique du monde social ou quelques économistes européens à la recherche eux aussi d'un mythe salvateur. L'essai de garder le contrôle du processus tenté par Mohammad 'Alî avec son étatisme « pédagogique[14] » destiné à préparer les voies du capitalisme, plus tard par Mustafa Kemal Atatürk, aboutit à des résultats peu convaincants. Une troisième voie ne fut réellement ouverte que par le modèle socialiste présenté d'abord par l'expérience soviétique. Elle pouvait permettre apparemment d'atteindre les résultats offerts par le capitalisme et un stade social supérieur lui aussi et même supérieur peut-être au capitalisme, en coupant court à certaines difficultés structurelles et sans risquer de renoncer à l'autonomie de décision. Elle n'était pas elle non plus exempte de difficultés et de dangers, mais ceci est une autre question.

INFLUENCE DE LA RELIGION MUSULMANE ?

Il a été longuement montré ci-dessus que la religion musulmane n'avait jamais élevé d'objection contre le mode de production capitaliste et que ses prescriptions n'avaient pas constitué une entrave

au développement de ce mode de production dans la direction de la constitution d'une formation économico-sociale capitaliste.

Ce qui est valable pour le Moyen Age est strictement valable pour l'époque moderne et contemporaine. On a vu que le « capitalisme de production » était connu au Moyen Age sous l'aspect de l'atelier et de la manufacture. Il s'est développé à l'époque contemporaine sous l'aspect de l'usine. Les relations de production fondamentales entre capitalistes et salariés sont les mêmes dans tous ces cas, ce qui change étant la dimension, l'agencement et surtout les techniques utilisées. Il n'y a aucune raison pour que ces relations, acceptées traditionnellement, aient tout à coup paru inacceptables, aucun texte sacré ne venant les condamner.

Ce qui a pu être condamné çà et là en pays musulman par l'opinion religieuse, ce sont certaines fabrications ou certaines modalités de l'exploitation qui heurtaient moins les textes sacrés d'ailleurs que la tradition canonisée et à laquelle les siècles de stagnation avaient fait attribuer une valeur religieuse. Ainsi la fabrication des boissons alcooliques (avec de bonnes références religieuses remontant au Moyen Age), l'emploi des femmes comme ouvrières, etc. Des esprits conservateurs ont utilisé contre l'emploi de certaines techniques la condamnation théorique de la *bid'a* ou « innovation ». Mais, dès le Moyen Age, on avait renoncé à condamner absolument toute pratique qui ne remontait pas à l'époque du Prophète. On avait établi une distinction entre *bid'a* bonne ou louable et *bid'a* blâmable ou mauvaise[53]. Toutes les innovations importantes dans les mœurs ont été condamnées de leur temps comme *bid'a*. Ainsi l'usage du café et du tabac. Mais cela n'a jamais empêché leur diffusion et, en général, après peu de temps il se trouvait des hommes de religion pour autoriser formellement ce que leurs prédécesseurs avaient condamné. Les uns et les autres n'ont jamais manqué, à l'appui de leurs décisions contradictoires, de textes ni d'arguments.

La « secte » wahhâbite, née en Arabie centrale et qui représente l'idéologie officielle de l'Arabie séoudite (ayant conquis la majeure partie de l'Arabie depuis 1924), s'est distinguée par sa sévérité dans la condamnation des *bid'a*. Ses hommes de religion ont essayé, au début, d'interdire certaines techniques modernes. Mais les dirigeants politiques, en tout premier lieu le roi 'Abd al-'azîz Ibn Se'oûd,

wahhâbite sincère lui-même, sont venus vite à bout de ces oppositions, par exemple contre le télégraphe, le téléphone, la radiodiffusion[56]. Il suffit de rappeler que l'Arabie séoudite doit beaucoup de son revenu national (et le quart de ses recettes budgétaires) à l'industrie pétrolière[57], comme d'ailleurs plusieurs Etats musulmans de la côte du golfe Persique. Cela implique la présence sur le sol de l'Etat d'installations les plus modernes, d'une dimension considérable, au service d'une firme capitaliste américaine et l'emploi de nombreux ouvriers et employés indigènes comme salariés de cette firme.

La façon dont la religion musulmane a paru le plus souvent influer — négativement — sur l'évolution de l'économie dans le sens capitaliste, a été l'interdiction du prêt à intérêt et des contrats aléatoires dont il a été abondamment parlé ci-dessus. Citons, entre cent, Lothrop Stoddard qui écrivait en 1921 : « Nous pourrons alors comprendre le manque total de capitaux pour les placements dans l'Orient d'il y a un siècle, surtout si nous rappelons que l'insécurité politique et la défense du prêt à intérêt par la religion barraient la route aux individus clairvoyants qui auraient pu être tentés d'utiliser leurs trésors dans un but productif. » De façon très significative, mais avec un illogisme candide, il ajoute aussitôt : « Il y avait bien un débouché pour l'activité financière, l'usure, et c'était à cela que pratiquement tout le capital liquide de l'ancien Orient était employé[58]. »

Le facteur de l'interdiction religieuse du prêt à intérêt et de l'aléa a certainement joué un rôle, mais ce rôle a été beaucoup moins considérable qu'on l'a souvent prétendu. Pourquoi aurait-on constamment et sur une très vaste échelle tourné la Loi religieuse en faveur du prêt de consommation plus qu'en faveur du prêt pour l'investissement par exemple ? La répugnance des capitaux des pays musulmans au XIXe et au début du XXe siècle à s'investir dans l'industrie, à utiliser pour les investissements la technique des sociétés par actions est un fait certain, mais les commandements de la *sharî'a* n'y sont pas pour grand-chose. Ils ont servi surtout à sanctifier, à canoniser des attitudes auxquelles engageait toute la structure sociale de l'époque.

Une preuve claire en est que des sociétés nullement musulmanes, mais d'une structure sociale analogue à la société des pays

musulmans, ont présenté le même phénomène. Prenons l'exemple de la Chine et du Japon sur lesquels l'interdiction coranique n'a eu certainement aucun effet.

Un économiste chinois écrit en 1935 : « Les fortunes privées acquises par les marchands, les militaristes et les fonctionnaires chinois ne sont pas dirigés vers l'industrie, mais sont en grande partie sous la forme de biens immobiliers et de dépôts dans les banques. Ces gens manquent d'aptitudes et de connaissances pour entrer dans le domaine de l'administration industrielle[59]. » Encore, à la veille de la victoire du socialisme chinois, un autre économiste écrit : « Ce qui manque le plus en Chine, c'est le capital industriel... Il est dommage que le capital accumulé dans les banques modernes n'ait été rendu disponible pour l'industrie que sous la forme de prêts à court terme. La banque d'affaires ne s'est pas encore développée et c'est une ligne d'activité qui est absolument nécessaire à l'industrialisation du pays[60]. » Quant aux sociétés par actions, elles furent difficilement implantées. « Même aujourd'hui, écrit en 1915 S. R. Wagel, les Chinois n'ont pas saisi le principe des affaires au moyen de sociétés par actions... Pratiquement toutes les affaires, y compris la banque, sont possédées et sont sous le contrôle d'individus particuliers[61]. »

De même au Japon, malgré l'énergique effort de modernisation entrepris depuis l'ère Meiji, c'est-à-dire depuis 1868, on pouvait encore dire de la période 1914-1927 : « Le public japonais préparé à investir directement dans des titres industriels est resté très limité. La masse des gens préférait encore confier son épargne aux banques, aux caisses d'épargne ou aux bureaux de poste et beaucoup du capital pour l'industrialisation était fourni par ces institutions ou par la Banque de l'Industrie ou la Banque hypothécaire, banques officielles qui rassemblaient des fonds dans ce but sur les émissions d'obligations[62]. » Au début de l'industrialisation, même les grandes familles, les « magnats financiers » disposant de très gros fonds « hésitaient à les risquer dans des entreprises qui demandaient au départ une dépense de capital aussi immense et avant que se révèle quelque indication claire de la profitabilité de telles entreprises... Ainsi le capitalisme japonais primitif peut être appelé une variété de serre chaude, poussant sous la protection de l'Etat et avec ses subsides. Le grand capital privé préférait demeu-

rer dans le commerce, les opérations de banque et de crédit, particulièrement dans le domaine sûr et lucratif des emprunts d'Etat, tandis que le petit capital n'avait pas d'incitation à quitter la campagne où le commerce et l'usure et, par-dessus tout, la haute rente foncière... empêchaient le capital investi dans l'agriculture de couler dans les canaux industriels[63] ». Quant aux sociétés par actions, dans l'entre-deux-guerres encore, si elles dominaient la grosse industrie et le grand commerce, elles « avaient encore à s'emparer de secteurs majeurs de l'économie japonaise[64] ».

Toutes ces descriptions pourraient s'appliquer, en n'en changeant que peu de mots, aux pays d'Islam. On voit que les raisons de cette situation générale dans tout un type de sociétés n'ont rien à voir avec une interdiction dogmatique qui fut si aisément tournée depuis des siècles, qui frappa tout aussi bien l'Europe chrétienne du Moyen Age et n'empêcha aucunement le développement de celle-ci vers le capitalisme. On voit que cette situation n'a rien à voir avec « l'essence de l'Islam ». Les raisons en sont essentiellement économiques.

La répugnance à investir dans l'industrie est normale tant que le bénéfice à attendre d'un investissement industriel est inférieur à celui qu'on peut espérer d'un autre emploi de son épargne. Inférieur, entendons-le bien, non seulement en quantité brute, en « profit » proprement dit, mais en avantages de toutes sortes tant sur le plan économique (par exemple la « liquidité » sur laquelle insiste Keynes) que sur le plan social, celui du prestige essentiellement. Dans un type donné de société, la « liquidité » de la terre peut ne pas être moindre que celle de la monnaie[65]. A propos du Japon, W. W. Lockwood montre les avantages supérieurs des placements en terre ou de la thésaurisation, dans une formulation qui est, je crois, inattaquable, même si on n'admet pas totalement ses attaches keynesiennes.

« Dans une économie agraire avec population dense de la variété préindustrielle, la rente foncière est maintenue à un haut niveau par la pression de la population et le faible pouvoir de marchandage du petit tenancier. Elle n'est pas aisément réduite par l'accroissement des terres disponibles. En comparaison avec les autres facteurs de production, la terre apporte encore d'autres avantages à son détenteur : un prestige politique et social élevé,

attaché à la classe des propriétaires fonciers, un revenu relativement stable et sûr, une aliénation facile (liquidité) si la nécessité s'en fait sentir et des opportunités de gain liées à ces conditions en permettant de combiner les fonctions de propriétaire foncier, de percepteur, d'usurier, etc. Les mêmes valeurs se trouvent à divers degrés dans l'accumulation de métaux précieux et de trésors artistiques. La préférence qui en résulte pour la propriété foncière ou la thésaurisation élève le taux de profit que les fonds placés doivent rapporter en cas d'investissement pour produire de nouveaux capitaux dans des entreprises industrielles ou commerciales. Mais les perspectives que de tels placements soient assez engageants dans une société de ce type sont de nature à être restreintes par le caractère limité du marché, par la stagnation de la technique et par le manque de sécurité et de prestige des activités non terriennes. Lorsque tous les coûts et les risques de nouvelles aventures économiques sont calculés dans de telles conditions, le bénéfice net à attendre est susceptible d'être trop faible pour provoquer un investissement important. Un nouvel investissement est donc découragé sauf quand on peut en attendre de forts profits en une courte période comme dans certains types d'aventures mercantiles à rotation rapide[66]. »

Il en fut d'ailleurs de même en Europe aux temps des débuts du capitalisme, à l'époque de l'accumulation primitive du capital. « Les conditions pour un investissement profitable dans l'industrie, écrit M. Dobb, n'étaient pas tout à fait mûres dans ces premiers siècles (du capitalisme). D'autres investissements étaient préférables aux difficultés et aux aléas ainsi qu'à la moindre liquidité du capital affecté à l'entreprise industrielle. Les conditions cruciales pour rendre engageant l'investissement dans l'industrie à un degré quelque peu considérable ne pouvaient se présenter avant que le processus de concentration ait suffisamment progressé pour opérer une dépossession réelle des anciens propriétaires et la création d'une classe substantielle de dépossédés[67]. » Avant la fin du XVIIIe siècle, « l'état de l'industrie n'était pas de nature à fournir un domaine engageant pour l'investissement du capital à un degré très étendu. L'usure et le commerce, particulièrement s'il s'agissait d'un commerce privilégié comme c'était généralement le cas à cette époque, attiraient par des profits plus élevés, même en tenant compte des

aléas plus importants qu'ils impliquaient[68] ». Les conditions de l'Europe occidentale à l'époque des débuts capitalistes sont certes différentes de celles de l'Orient musulman actuel sur un certain nombre de points. Mais certains facteurs communs et des facteurs spécifiques convergents rendent dans cette dernière région l'investissement dans l'industrie aussi peu engageant qu'il l'était en Europe il y a trois siècles. D'où le rôle important de l'Etat aussi bien en Europe à l'âge du mercantilisme qu'en Turquie, en Iran, en Egypte, comme au Japon aux débuts de l'industrialisation[69].

Il ne semble pas d'ailleurs que, dans les débuts de la tendance à la modernisation des Etats musulmans, autrement dit de leur pénétration par les valeurs européennes, l'interdiction canonique de l'usure et de l'aléa ait été beaucoup invoquée pour justifier une résistance à cette tendance ou même comme obstacle à tourner. Pratiquement elle semblait très peu troubler les esprits des musulmans actifs et responsables. Comme le dit un des meilleurs connaisseurs du droit musulman moderne, « quoique la Sh*arî'a* ait été en principe valable pour tous les domaines (*all-inclusive*), elle n'a jamais été en fait appliquée dans sa pureté et sa totalité à toutes les sphères de la vie... Cela est vrai [entre autres] dans le domaine du droit commercial. En effet, là, la prohibition doctrinaire de l' « usure » et des contrats spéculatifs imposait des exigences que les marchands trouvaient intolérablement sévères dans la vie commerciale. En conséquence, des juridictions rivales commencèrent, très tôt, à apparaître, telles que le Tribunal des doléances, la police et l'inspecteur des marchés ou telles que des tribunaux non officiels d'arbitrage mercantile[70] ».

Dans l'Etat qui fut au XIXe siècle encore le centre et le bastion de l'Islam, qui groupait sous son autorité la grande majorité des musulmans non colonisés, qui fut aussi le premier à faire des pas décidés dans la voie de l'européanisation, l'Empire ottoman, des mesures légales furent prises très tôt qui impliquaient l'absolue méconnaissance de ces règles religieuses. Ainsi en 1268 de l'hégire (1851-1852), un firman impérial destiné à réglementer le taux de l'intérêt ne faisait aucune allusion ni dans son exposé des motifs ni dans ses clauses à l'interdit religieux :

« Pour sauvegarder les intérêts de tous les habitants en général et des propriétaires fonciers et agriculteurs en particulier qui sont

dans le cas d'emprunter des fonds aux capitalistes des provinces, soit à des taux exorbitants, soit à la ruineuse condition de tenir compte des intérêts composés, il avait été décidé [antérieurement] que toutes ces créances seraient examinées afin d'obtenir la réduction de l'intérêt au taux invariable de 8 %. Des firmans expédiés à cet effet prescrivaient la mise à exécution de ce système dans toute l'étendue de l'Empire[71]. »

Devant des difficultés pratiques, des modifications furent introduites. Il est bien spécifié dans le firman de 1268 que la mesure s'applique aux « négociants brevetés ottomans, musulmans ou autres » comme aux sujets étrangers. Il est même dit que l'intérêt des « avances faites sur les sommes appartenant aux orphelins et aux *evkaf* », c'est-à-dire aux fondations pieuses ou biens de mainmorte (arabe *waqf*, plur. *awqâf*, au Maghreb *haboûs*), est « fixé comme par le passé » à 15 %[72]. En 1863, le Code de commerce maritime adopté par l'Empire traitait de même du « contrat à la grosse », d'après les codes néerlandais et français, en parlant des « intérêts convenus au taux même plus élevé que celui fixé par la loi » constituant le « profit maritime » (art. 151), et de remboursements du capital « avec les intérêts légaux » (art. 158, cf. 155 et 159)[73]. Le même code traitait des assurances à son titre XI en adaptant les divers codes européens[74] sans se préoccuper de l'interdiction générale de l'assurance, permise seulement dans des cas très exceptionnels par certains juristes religieux *h*anafites[75]. La seconde grande charte du réformisme européanisant ottoman, le *khatt*-i humâyûn du 18 février 1856 assignait pour tâche à l'Etat, dans son article 24, « la création de banques et d'autres institutions semblables[76] » et, onze ans plus tard, une circulaire du ministère des Affaires étrangères aux ambassadeurs de la Porte auprès des puissances européennes, afin d'éclairer l'opinion étrangère sur l'application de ce programme déclarait : « Le Gouvernement impérial a favorisé de tout son pouvoir l'établissement des grandes institutions de crédit propres à développer le commerce et l'industrie du pays... Il n'a pas dépendu du Gouvernement impérial que le nombre en fût plus considérable et les bienfaits plus étendus[77]. » Parmi les banques créées se trouva en 1888 la Banque agricole dont le règlement organique précisait qu'elle était fondée : « 1. pour prêter... de l'argent aux cultivateurs; 2. pour recevoir des fonds portant inté-

rêt » (art. 2), qu'elle « paye un intérêt de 4 % pour tout argent déposé chez elle » (art. 8), qu'elle « touche un intérêt de 6 % sur toute somme prêtée par elle » (art. 29)[77].

Mais depuis longtemps déjà, l'Etat ottoman, dans sa détresse financière, avait eu recours à des emprunts portant intérêt. En 1840, pour la première fois, il émit une sorte de bons du trésor qui firent office de papier-monnaie et qui portaient un intérêt de 8 %[78]. Ce sont les fameux *qâ'ime* constituant une dette flottante dont l'Empire essaya désespérément de se débarrasser au moyen d'emprunts extérieurs et par sa consolidation. La dette consolidée était constituée par des titres de rente émis à partir de 1857 et qui n'étaient pas moins productifs d'intérêts. Il faut souligner que, lors de la faillite financière qui contraignit la Porte à ne payer que 50 % des intérêts de sa Dette publique, puis à cesser complètement de les payer à partir de 1876, le sultan 'Abd ül-'azîz, commandeur des croyants, s'excepta de la loi commune et continua de toucher intégralement les intérêts des 8 millions de titres qu'il détenait. C'est du moins le manifeste des réformateurs musulmans dirigés par Mid*h*at Pâs*h*â (qui devait le faire déposer quelques mois plus tard) qui l'en accuse[80].

Il s'est agi jusqu'ici de l'intérêt non déguisé. Mais, si l'on examinait tous les moyens détournés qui permettent de percevoir un loyer de l'argent (en général fort élevé), on aboutirait évidemment à un tableau beaucoup plus impressionnant. Ainsi un bon observateur français de l'Empire ottoman, décrivant en 1861 les opérations d'affermage des *waqf*-s ou fondations pieuses de mainmorte, montre que souvent, en pratique, elles se transforment en perception d'une rente à très fort intérêt perçue par l'administration des mosquées et autres institutions religieuses. Celle-ci « achète » (de façon fort peu légale) un bien à son propriétaire moyennant une somme minime de l'ordre du dixième de sa valeur. Elle maintient l'ex-propriétaire comme locataire à bail illimité (avec droit d'aliénation du bien et de transmission à ses héritiers directs), ce qui le mettait à l'abri de toute spoliation, et en touchait en revanche un loyer souvent fort élevé qui représentait bien un intérêt de l'argent investi en achetant le fonds. M. B. C. Collas cite alors les versets coraniques sur l'usure et s'indigne : « Les ministres de la religion, oubliant ces préceptes, ont transformé Dieu en Shylock[81]. »

En somme, il semble bien que, dans les textes juridiques, l'interdiction coranique de l'intérêt dans l'Empire ottoman du XIXe siècle et du début du XXe ait surtout eu une influence négative : le fait que, dans la *Médjellé*, le « Code civil » ottoman, essai de normalisation du droit musulman, promulgué de 1869 à 1876, il ne soit pas question du prêt à intérêt. Ce silence honteux est en lui-même éloquent. Mais la *Médjellé* n'était qu'une partie du droit ottoman[62]. Il fallut trente-six ans pour qu'une nouvelle loi vienne introduire dans les textes sur le taux légal de l'intérêt une disposition où se reflète un peu de la législation coranique. La loi du 9 rajab 1304 (3 avril 1887) fixait en effet le taux conventionnel de l'intérêt à 9 %, mais stipulait aussi que son montant ne pouvait dépasser le principal de la créance[63]. C'était une évocation du verset du Coran qui seul apporte une précision (énigmatique) à l'interdiction de l'usure : « Ne vivez pas de l'usure (produisant le) double deux fois! » (3 : 125/130.) Une interprétation commode, mais contestable, est sous-jacente. Elle permet surtout de prétendre, à bon compte, avoir pris en considération le texte sacré. Mais la même loi n'ose même pas aller jusqu'à prohiber l'anatocisme, c'est-à-dire la pratique des intérêts composés, que Justinien avait déjà interdit au nom de la morale chrétienne moins d'un siècle avant Mohammad et qu'on peut penser que celui-ci aurait condamné. Elle le permet dans trois cas définis (en matière commerciale, en vertu d'une convention entre les parties dont la validité ne dépasserait pas trois ans, etc.) qui suffisent à pourvoir d'échappatoires ceux qui voudraient l'employer.

Ainsi, ce dont il s'agissait, c'était non pas comme on le dit souvent du passage d'une pratique économique à crédit sans intérêt (autrement que dans des cas exceptionnels) à une autre où l'argent prêté porte loyer, mais du remplacement d'une pratique à crédit rémunéré selon des procédés compliqués à une autre où le loyer de l'argent, plus bas en général, est manifeste, public, déclaré, réglementé, où des institutions à technique moderne, les banques, ont pour fonction déclarée de pratiquer ce crédit rémunéré, pour objectif de canaliser toutes les opérations qui l'impliquent. Les scrupules vinrent ensuite. Il faudrait d'importantes et longues recherches, difficiles au surplus, pour en étudier le surgissement. Il vint assurément des hommes de religion stricte. Mais, à regarder

les faits, on soupçonne que n'y furent pas étrangers les usuriers à l'ancienne mode, inquiets de l'empiétement éventuel des banques sur leur domaine[84].

L'exemple marocain est instructif. En 1908, les notables et les autorités religieuses de Fez proclamèrent la déchéance du sultan 'Abd al-'azîz. Les griefs contre ce sultan étaient nombreux et en grande partie justifiés. Essentiellement, sa légèreté et son goût du plaisir avaient facilité la mainmise des financiers européens sur son Empire, préparant la conquête politique qui devait être l'œuvre de la France[85]. Il avait dû, à Algésiras en 1906, accepter de créer une Banque d'Etat pratiquement sous direction étrangère. De façon beaucoup plus utilement innovatrice, il avait, dès le début de son règne, vers 1901, voulu remplacer les impôts traditionnels, en partie à fondement coranique, qui pesaient de façon inégale sur les contribuables et étaient d'un rapport aléatoire[86], par le *tartîb*, taxe égalitaire universelle et perçue de façon rationnelle. Tous ces faits réunis, actes de soumission à la finance européenne et velléités innovatrices utiles, suscitèrent l'opposition violente des Marocains, emportés les uns par le sentiment nationalitaire, les autres par la défense de leurs intérêts matériels, souvent par une combinaison difficilement analysable de ces deux impulsions. Cela se reflète bien dans les griefs des *'olamâ'* de Fez attestant que « l'émir actuel Moûlây 'Abd al-'Azîz s'est rendu coupable d'actions contraires au sh*ra'* (la Loi religieuse) et à la raison..., qu'il a changé la *zakât* et le *'oshor* (impôts coraniques) pour le *tartîb* et la Banque qui produit l'intérêt de l'argent, ce qui est le plus grand péché qui se puisse commettre[87] ». Beau mélange d'indignation patriotique, de ferveur religieuse et d'hypocrisie bourgeoise! Il n'est sans doute pas un signataire de ce texte qui n'ait trempé dans une opération usuraire pour la commettre ou pour la couvrir de l'autorité du sh*ra'*! Qu'on se reporte à ce qui a été dit ci-dessus et aux détails donnés pas E. Michaux-Bellaire sur la pratique de l'usure au Maroc et la façon dont elle était couverte par les autorités religieuses et on sera édifié.

Le développement d'un système bancaire moderne, imposé par l'Europe ou par des gouvernants indigènes modernistes à l'imitation de l'Europe[88], devait pourtant offrir de plus en plus de tentations aux musulmans même dévots. Si beaucoup ne se souciaient

nullement du Coran et du fiqh, si d'autres se contentaient de *hîla*-s grossières et de l'invocation des nécessités du bien de la nation pour en user, certains se cherchèrent des alibis mieux fondés du point de vue religieux. Il faudrait une étude approfondie des recueils de *fatwà*-s (consultations juridiques religieuses) et des archives, là où ils existent et ont été conservés, pour constituer une chronologie des consultations et des avis donnés, pour peut-être distinguer les motivations et les milieux atteints. Je me contenterai de quelques repères assez aisément accessibles.

Les *fatwà*-s turques qui, normalement, ont dû couvrir les actes susmentionnés du gouvernement ottoman ne semblent avoir jamais provoqué un grand intérêt. Plusieurs auteurs les mentionnent de confiance[89], mais personne ne semble les avoir jamais vues. Mais, déclarait un de ces auteurs, faisant une conférence au Caire vers 1907, 'Abd al-'Azîz *Sh*âwi*sh*, « on ne peut pas admettre que le gouvernement ottoman, musulman orthodoxe, ait pu un seul instant songer de propos délibéré, à transgresser aux dispositions du Livre saint[90] ». Postulat qui peut laisser un peu sceptique.

Mo*h*ammad 'Abdoh, le célèbre cheikh réformateur, qui, malgré son libéralisme, exerça la fonction de grand muftî d'Egypte de 1899 à sa mort en 1905, publia, en 1903 sans doute, une consultation juridique légitimant les dépôts d'argent dans les caisses d'épargne où, évidemment, elles portaient intérêt. Il paraît qu'il distinguait l'intérêt usuraire qui était condamnable de la participation aux bénéfices d'une affaire qui était légitime et assimilait à cette seconde catégorie les intérêts servis par les banques[91]. Quoique le R. P. Jomier n'ait pu retrouver la référence précise et le texte de cette *fatwà*[92], il n'y a pas lieu de douter de son existence. L'écho s'en retrouve dans une nécrologie du cheikh qui évoque « les discussions et les querelles surgies entre le défunt et ses ennemis » à ce sujet[93], dans une thèse publiée trois ans après sa mort[94], etc. Le décret khédivial du 14 février 1904 qui avait autorisé l'administration des postes à faire fonctionner des caisses d'épargne avait cru tourner (couvert par la consultation de Mo*h*ammad 'Abdoh) l'interdiction coranique en appelant l'intérêt qu'elles devaient verser « dividende » avec un maximum de 2,5 %. Moyennant cette transmutation purement verbale, le décret estimait que le déposant mettait sa conscience en repos en signant

une procuration qui autorisait l'Administration à « employer les fonds versés... suivant tous modes admis par la Loi religieuse en dehors de toute espèce d'usure ». C'était d'une belle incohérence puisque précisément le fonctionnement même organisé par ledit décret comportait ce que la Loi religieuse indiscutablement appelle « usure »[...]. Mais, la plupart du temps, les consciences demandent plus un apaisement verbal qu'une conformité réelle à la Loi qu'elles sont censées avoir choisie.

En 1908, le quotidien musulman de Lahore, *Paisa Akhbâr* (de langue ourdou) pose à une assemblée de dix-huit *'olamâ'* présidée par Ahmad 'Alî Mohaddis, les questions suivantes : Un musulman peut-il déposer de l'argent dans une banque sans intérêt pendant un certain temps ? Peut-il légalement envoyer de l'argent d'un endroit à un autre au moyen de chèques en acceptant une commission ? La réponse est affirmative sur les deux points. Il est vrai que l'argent déposé à la banque peut servir à faire de l'usure, c'est-à-dire à percevoir des intérêts. Mais le but du croyant a été la sécurité de son bien et non l'intérêt, de sorte qu'il ne commet aucun péché. De même la commission reçue est une rétribution, un salaire et non un intérêt. Elle peut être légitimement perçue[...].

Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que les *fatwà*-s en question n'ont joué qu'un rôle extrêmement secondaire dans le processus économique. Si l'on y réfléchit bien, on s'apercevra de l'importance théorique de ce fait. Selon une vue idéaliste de l'histoire ou, pour ne pas employer un terme aussi équivoque, une vue qui postulerait une dynamique contraire à celle proposée par les thèses marxistes, on s'attendrait à ce que les musulmans, fidèles en gros avec d'inévitables exceptions à la règle d'interdiction formulée par leurs textes sacrés, ne s'en soient sentis libérés qu'après décision en ce sens de leurs chefs religieux. Incontestablement, c'est bien à l'inverse que les choses se sont passées. Les *fatwà*-s en faveur du prêt à intérêt ont pu parfois (ce n'est pas sûr) accompagner les lois concernant celui-ci. Elles ne les ont ni précédées ni déterminées. Au maximum il s'agissait d'une formalité obtenue à bon compte de théologiens complaisants pour couvrir, à l'égard de l'opinion religieuse, des gouvernants bien décidés à adopter telle et telle mesure pour des raisons strictement économiques et politiques. Ces textes sont passés à tel point inaperçus qu'on a le plus grand mal

à en retrouver la trace. Quand un homme qui envisageait les problèmes avec plus de sérieux et de sincérité, Mo*h*ammad 'Abdoh, s'est décidé à émettre une *fatwà* dans le même sens, il a pu soulager quelques consciences inquiètes, il a pu même décider certains à céder au courant, il a pu soulever les protestations des intégristes. Mais tout cela était de peu d'importance à l'échelle de la vie économique globale de la nation. La meilleure preuve en est que lui-même et son disciple fidèle, Ra*sh*îd Ri*d*à ne se faisaient aucune illusion sur l'importance réelle de la consultation religieuse. Ils savaient bien que la pratique l'avait devancée. Le disciple, rapportant la pensée du maître, écrit ceci :

« Beaucoup de personnes, d'éducation moderne..., pensent que les musulmans se sont appauvris et ont vu leurs richesses passer entre les mains des étrangers du fait même de l'interdiction du prêt à intérêt. Quand ils avaient besoin d'argent, ils auraient emprunté aux étrangers moyennant intérêt... C'est là une erreur que, par un examen approfondi des choses, on eût pu éviter. Les musulmans ne tiennent plus compte de la religion dans la plupart de leurs actes. S'il en était autrement, ils ne se seraient pas endettés par l'usure dont le seul résultat est de les ruiner[97]. » Il détaille certains des procédés d'usure sommairement camouflée en usage en Egypte[98]. Se faisant quelques illusions sur le Moyen Age, il énonce, de façon désabusée, une règle générale que l'on peut approuver, réserve faite sur la limitation chronologique proposée : « Le principe de l'usure a été interdit par toutes les religions, mais les peuples la pratiquent quoique inégalement... Les musulmans s'en sont abstenus longtemps et enfin ils ont imité les autres. Depuis un demi-siècle, le prêt à intérêt est admis dans tous les pays musulmans. En réalité, il se pratiquait auparavant sous le couvert d'une *hîla* appelée « légale » (sh*ar'iyya*) et plusieurs jurisconsultes l'ont admis, par exemple pour le placement du capital de l'orphelin en bas âge et de l'étudiant adonné à ses études[99]. »

Si, dans certaines zones comme le sous-continent indien, la spécialisation traditionnelle du commerce de l'argent avait écarté les musulmans de celui-ci, le développement des transactions modernes à l'époque contemporaine a rompu cette barrière avant toute *fatwà* pour ou contre. Au Pendjab, dans le premier quart de ce siècle, « même l'agriculteur musulman commence à accommoder les pré-

ceptes de la religion aux exigences des affaires et il y en a plus d'un millier qui ont plié le genou devant Mammon. Ils viennent de toutes les tribus et comprennent même des *seyyed*-s (c'est-à-dire des descendants du Prophète). Ils prennent des intérêts de 12 à 50 %. A de tels taux, la tentation de prêter est grande[100] ». Ceci concerne les modes traditionnels de prêt. Mais le développement des banques modernes a également entraîné les musulmans. C'est un musulman, partisan acharné du retour aux normes supposées de l'Islam primitif, qui l'affirme et nous pouvons l'en croire. Il énumère les banques de l'Inde qui étaient déjà de grandes affaires avant la seconde guerre mondiale et qui étaient dirigées par des musulmans avec des capitaux musulmans : la Habib Bank de Bombay qui prospère maintenant au Pakistan, la Hyderabad Bank et plusieurs autres à Madras et ailleurs. Il ajoute avec quelque amertume : « Naturellement elles étaient sur modèle européen, s'autorisant à percevoir un intérêt (*indulging in interest*)[101]. » Un peu plus loin, il généralise et là encore nous avons devant nous l'appréciation compétente d'un connaisseur qui aimerait trouver plus d'exemples de la tendance contraire : « C'est certainement un fait déplorable, d'un point de vue musulman, que pratiquement tous les pays musulmans du monde accordent actuellement une tolérance officielle à l'intérêt[102]. »

Dans le sous-continent indien, le prêt gratuit, déclare le même Muhammad Hamidullah, n'est pas absent quoique dans de plus modestes proportions[103]. Il s'agit d'un développement relativement récent, d'une prise de conscience et d'une réaction tardive à la situation de fait créée par la discordance soudain révélée entre l'idéal religieux et le révisionnisme pratique, implicite, mais permanent de ses adhérents sous l'action des forces sociales sous-jacentes. Il faut ajouter qu'on ne s'est décidé à prendre conscience des exigences de l'idéal religieux que sous l'action d'autres forces sociales parmi lesquelles doit figurer en bonne place la diffusion du marxisme. Les grandes religions d'aujourd'hui illustrent bien la fameuse phrase de Hegel sur l'oiseau de Minerve qui ne prend son vol qu'au crépuscule. De même que les Eglises chrétiennes ont soudain découvert depuis quelques décennies que certaines conséquences du capitalisme au moins étaient contraires à l'idéal chrétien, de même de pieux musulmans ont été soudain terrifiés par le comportement de leurs coreligionnaires. Pour être juste, il faut ajou-

ter que, dans un mouvement idéologique irréligieux, comme le mouvement communiste, une pression implacable de phénomènes étrangers à l'idéologie a été tout autant nécessaire pour forcer les idéologues et les dirigeants à s'apercevoir de l'écart insensiblement accru entre les fondements idéaux du mouvement et la réalité.

Le triomphalisme que, ces temps-ci, l'Eglise catholique découvre soudainement dans son passé et entreprend de dénoncer, n'est pas une maladie qui lui soit particulière. Tout mouvement idéologique parvenu au contrôle d'un pouvoir temporel y succombe normalement tant que ce pouvoir n'est pas sérieusement contesté. Après la retombée des ferveurs, on s'installe dans un conformisme confortable qui ramène l'élan initial aux proportions commodes d'un idéal et d'une consolation pour les heures creuses. Des exutoires sans danger pour la société sont prévus à l'intention des ardents. Dans ces conditions, les cadres du mouvement ont tendance à laisser doucement l'idéologie se plier aux suggestions des exigences de la vie sociale sous-jacente et de la nature humaine. Les accommodements fleurissent et on arrive à se faire gloire de sa capacité d'adaptation. Il faut que la contestation soit sérieuse pour qu'on se décide à s'arracher à cette agréable torpeur.

Les jurisconsultes ottomans étaient vraisemblablement de pâles idéologues aux ordres, des évêques de cour. Mo*h*ammad 'Abdoh, personnage d'une tout autre envergure, était un moderniste, convaincu de la force et du caractère globalement bénéfique de l'évolution dans le sens européen, compatible, pensait-il, avec les principes fondamentaux de l'Islam. Il s'agissait seulement d'adapter les interprétations traditionnelles de ceux-ci aux bases de l'ordre nouveau. D'autres adoptèrent une attitude différente. Ils voyaient au contraire une contradiction entre les principes de l'Islam et la civilisation moderne, et cet état d'esprit fut renforcé quand se vulgarisèrent les critiques contre la société capitaliste, forme économique dominante, jusqu'à ces dernières années, de cette civilisation. Dans le conflit c'était le monde européen qui avait tort et c'est lui qui devait céder. L'Islam avait devancé depuis longtemps (et comme cela était réconfortant pour la gloriole communautaire qui se cache au cœur de tout homme) ces critiques adressées par ses propres fils au système sur lequel vivait l'Europe. L'Islam avait proposé ses solutions méconnues par ses adeptes même et ces solutions

étaient justes puisqu'elles venaient de Dieu..., peut-être pour beaucoup surtout parce qu'elles venaient de leur communauté. Il suffisait de les reprendre.

Ainsi tout un mouvement se déclencha pour créer des institutions de crédit qui feraient des prêts gratuits. Toute une théorie s'élabora qui montrait les vertus de ce système, véritable remède à tous les maux dont souffre le monde actuel. En fait, il a surtout la vertu de donner une bonne conscience musulmane et humaine, de contribuer à l'apologie de l'*omma*, tout en donnant la sensation héroïque de lutter contre les maux du siècle sans faire renoncer aux charmes d'une existence confortable.

Ce mouvement, peut-être en connexion à l'origine avec les rares essais faits de tout temps par quelques âmes pieuses et mystiques pour gagner leur salut en aidant les pauvres sans en tirer profit, a obtenu jusqu'ici des succès limités. M. Hamidullah expose qu'il s'est développé aux Indes depuis la fin du XIXe siècle et a pris la forme plus tard (sous l'influence, reconnaît-il, du mouvement coopérativiste européen) de sociétés coopératives de prêt « avec des chiffres d'affaires annuels atteignant dans certains cas des nombres de six chiffres ». Il insiste sur le fait que les membres n'étaient pas exclusivement musulmans, ce qui lui paraît prouver que les solutions musulmanes sont valables pour tous. L'une de ces sociétés, à Hyderabad, a même été, après l'abolition par l'Inde du gouvernement musulman du nizâm, remise en route par un non-musulman [184]. Mais tout cela est demeuré « de modestes proportions » comme dit lui-même M. Hamidullah par rapport aux institutions fonctionnant normalement avec intérêt. Encore s'agit-il du sous-continent indien où quelque attention a été accordée au problème.

Mais prétendre que « les pays musulmans sont dans un stade transitoire et luttent autant qu'ils peuvent pour se débarrasser de l'intérêt », comme dit M. Hamidullah (qui semble attribuer la diffusion de la pratique actuelle de l'intérêt à l'ignorance du droit musulman par les économistes et de l'économie par les *'olamâ'*!) [185], cela relève de l'utopisme naïf et, au point extrême, de la vue « idéaliste » de l'histoire qu'on entend ici combattre. Que voyons-nous au Pakistan, l'Etat le plus décidé à faire entrer la législation coranique dans les faits ? Le projet de constitution avait prévu l'élimination de l'intérêt parmi les principes directeurs qui devaient présider à l'évo-

lution du nouvel Etat se proclamant fièrement, dès le début, Etat musulman. Pendant qu'on discutait du projet, un meeting de l'Indo-Pakistan Islam League Convention à Hyderabad (du Pakistan occidental) demandait que cette disposition, entre autres, soit inscrite dans la Constitution non comme principe, mais comme clause applicable, en vigueur. Il ne fut nullement tenu compte de cette résolution quand la Constitution fut votée (29 février 1956) [106] et le texte définitif cite simplement l'élimination rapide du *ribâ* comme un des buts vers lequel doit tendre l'Etat à côté par exemple du bien-être du peuple [107]. Depuis, la situation peut être résumée correctement par ces mots que je lis dans un hebdomadaire au moment où je rédige ces lignes : « Régulièrement, l'Assemblée nationale du Pakistan discute d'une proposition visant à supprimer tous les taux d'intérêt parce qu'ils violent la Loi coranique. Jusqu'à présent, les impératifs commerciaux l'ont emporté [108]. » En attendant la Banque d'Etat du Pakistan élève et réduit son taux d'intérêt comme toutes ses congénères. Et la réforme agraire de janvier 1959 stipule que les propriétaires expropriés seront indemnisés en bons portant intérêt de 4 % [109].

Il semble bien qu'un seul Etat musulman contemporain ait eu le courage de faire passer, non pas dans les faits assurément, mais au moins dans les textes, l'interdiction de l'intérêt. Il s'agit, comme on pouvait s'y attendre, d'un des Etats les plus arriérés du point de vue économique et culturel, de l'Arabie sa'oûdite. On sait que cet Etat, de par sa formation même, est inspiré par une idéologie intégriste et archaïsante, le wahhâbisme, qui prêche le retour au pur Islam des origines et vitupère les autres musulmans considérés comme abandonnés depuis très longtemps au laxisme le plus débridé prenant maintenant la forme d'un modernisme européanisant. Son isolement relatif et le mode de vie archaïque de la plupart de ses habitants lui ont permis jusqu'ici de maintenir ses réformes archaïsantes comme l'application de la pénalité de l'amputation des mains pour le vol. La fidélité à l'idéologie wahhâbite et, chose plus embarrassante, la nécessité qui en est le corollaire de ne pas heurter de front ses représentants, les *'olamâ'* wahhâbites du Nejd, ont freiné jusqu'ici au maximum les tendances plus ou moins modernisantes des dirigeants politiques et des couches nouvelles de la société. Il n'est donc pas étonnant que le code commercial du royaume, inspiré pour le

reste du code de commerce ottoman de 1850 et à travers lui du code français de 1808, fasse un silence éloquent sur l'intérêt. Positivement, les commissions instituées « pour ordonner le bien et interdire le mal » dans les villes séoudiennes ont, dans les prescriptions qu'elles ont édictées, interdit toute forme du *ribâ*[110]. En 1950, un prêt accordé par l'Arabie sa'oûdite à la Syrie était expressément défini comme libre d'intérêt[111].

Il est temps de conclure. La revue incomplète, mais assez substantielle, des faits qui a occupé les dernières pages me paraît de nature à fonder solidement l'opinion suivante. L'opposition fondamentale de l'Islam au capitalisme est un mythe, que la thèse soit bien ou mal intentionnée. Sur le plan théorique, la religion musulmane n'élève aucune objection contre le mode de production capitaliste. Au Moyen Age, il est vrai, s'est développée l'interdiction théorique par la religion de certaines pratiques économiques particulières qui sont indispensables à la formation du système économique capitaliste moderne et cela constituait déjà plus ou moins une entrave au développement d'un secteur capitalistique. Mais cette interdiction a été, dès l'origine, tournée en pratique de sorte que ledit secteur capitalistique a connu au Moyen Age une floraison incomparable. A cette époque et plus tard, les prohibitions n'ont servi pratiquement qu'à orienter dans certaines régions la spécialisation de certains éléments minoritaires religieux ou ethniques dans le commerce manifeste de l'argent, spécialisation qui semble une loi de ces types de sociétés, et aussi à sacraliser la répugnance à investir dans l'industrie qui y est générale et qui atteint nombre de sociétés non musulmanes. C'est à cette répugnance généralisée que s'est heurté, comme dans l'Europe moderne, en Chine et au Japon, le développement d'un capitalisme industriel indigène à l'époque contemporaine et la caution religieuse de cette répugnance n'a été invoquée que très rarement au début du processus de l'industrialisation.

Cette industrialisation se poursuivit grâce à l'intervention de l'Etat (musulman) et surtout par suite de la prépondérance européenne selon les modalités dont les grandes lignes ont été exposées dans la section précédente. Les capitalistes indigènes finirent peu à peu par suivre le modèle européen sans se laisser troubler par les interdictions de la période précédente, au maximum, dans le cas des consciences particulièrement scrupuleuses, en s'abritant derrière

des autorités religieuses modernisantes, en appliquant les ruses canonisées dès le Moyen Age ou en renonçant à des profits accessoires. C'est le cas de ceux qui refusent de toucher les intérêts de leurs dépôts bancaires.

Ce n'est que tardivement que s'est manifestée une réaction intégriste refusant nettement sur une large échelle le recours à ces facilités sans pourtant mettre en cause les fondements mêmes du mode de production capitaliste. Ce mouvement n'a réussi qu'à créer quelques coopératives d'une importance économique limitée dans le sous-continent indien, restreignant aussi peu le fonctionnement du secteur capitaliste de l'économie que l'a fait, en Europe et en Amérique, le mouvement coopérativiste inspiré d'une idéologie assez analogue, mais laïque. L'Etat le plus décidé théoriquement à se conformer aux prescriptions musulmanes, le Pakistan, n'a pu, malgré ses velléités, se résoudre à sanctionner juridiquement les thèses de ce mouvement. Seul l'un des Etats musulmans les plus arriérés économiquement a eu le courage relatif d'inscrire dans les textes juridiques les interdictions traditionnelles, sous la pression d'une idéologie intégriste exigeante. Il est peu vraisemblable, à la lumière de ce qui se passe dans les Etats musulmans plus développés, que ces interdictions restent en vigueur (si elles l'ont jamais été) légalement ou pratiquement, pour peu que cet Etat suive la même ligne de développement que les autres. Il est possible au maximum que des développements idéologiques, dépendant de conjonctures politiques, poussent certains de ceux-ci à édicter des législations analogues. Il est extrêmement probable que ces législations prévoiront, dans ce cas, des exceptions et des échappatoires (des idéologues déjà en préparent des projets[115]), qu'elles seront d'autant moins appliquées qu'elles seront rigoureuses, à moins que la question du taux d'intérêt ne perde beaucoup de son importance par le passage de ces Etats à des types d'économie socialistes ou au moins étatiques, ceci sous l'action de causes qui ne sont aucunement religieuses. Le plus probable est qu'une fois encore les autorités religieuses suivront le mouvement social et pourvoiront les gouvernements de justifications idéologiques strictement conformes aux exigences de la politique économique qu'ils auront choisie.

Les faits historiques sont donc tout à fait conformes aux thèses marxistes. L'idéologie se révèle bien moins puissante à longue

échéance que les exigences de la situation sociale, de la lutte des sociétés et des groupes sociaux pour le pouvoir maximum et pour la maximation des avantages et des privilèges de toutes sortes dont ils jouissent. Accessoirement, et pour répondre à des thèses à la mode, notons que le monde des symboles et des significations ne joue au maximum qu'un rôle secondaire, relativement peu autonome, par rapport aux facteurs qui viennent d'être évoqués, du moins à l'échelle de l'évolution globale.

UNE VOIE MUSULMANE DU CAPITALISME ?

Nous avons vu que l'introduction dans les pays musulmans d'un secteur capitaliste moderne, analogue à celui qui oriente toute l'économie dans les pays où domine la formation économico-sociale capitaliste, était d'origine exogène. Nous avons vu que les préceptes de la religion musulmane, sous la forme qu'ils avaient prise dans la période précédente, avaient été impuissants à enrayer l'adoption de nouvelles pratiques économiques en consonance avec les exigences du fonctionnement de ce secteur et de son orientation, comme en Occident, vers la prédominance au sein du système global de l'économie de chaque pays.

Ce secteur capitaliste moderne, structurellement identique dans ses grandes lignes à celui qui domine dans les pays occidentaux, de par sa définition même, aurait-il été doté dans les pays musulmans de caractéristiques particulières ? Dans l'affirmative, ces particularités seraient-elles dues à la religion musulmane ? C'est à ces questions qu'il importe maintenant de répondre.

Que, dans chaque communauté nationale, le fonctionnement du régime capitaliste moderne présente des particularités, cela paraît une constatation générale des praticiens que les théoriciens avalisent sans savoir, en général, la préciser et lui donner une forme scientifique. Citons une formulation condensée de François Perroux :

« Si les techniques du capitalisme moderne se sont rapidement diffusées et ont imposé des ressemblances frappantes entre économies nationales, chacune de ces économies a une organisation originale

et les hommes qui y participent aux activités économiques ont des tendances psychiques communes. Sans céder le moins du monde aux fantaisies périmées des anciennes psychologies des peuples, en réagissant vigoureusement contre leurs généralisations hâtives et leurs ambitions démesurées, la science moderne a commencé à repérer quelques caractères communs à des classes ou ensembles de classes modelés par l'histoire d'une nation. L'homme d'affaires à rayonnement international perçoit bien, même quand il les précise mal, les différences entre entrepreneurs, ingénieurs, employés, ouvriers, fermiers, d'une nation à une autre nation... La propriété, le contrat, l'Etat, c'est-à-dire les institutions qui forment les cadres de la production et des échanges, reçoivent une empreinte de la tradition et de la vie des nations. L'économiste qui veut dépasser ces constatations générales et vagues déterminera les proportions et les relations caractéristiques d'un capitalisme national déterminé; il en présentera une étude de structure. ... On n'a pas seulement affaire à des importations et à des exportations d'Anglais et d'Américains, à des offres et à des demandes des citoyens de ces nations. On a le droit et le devoir de considérer l'importation et l'exportation de l'Angleterre, de l'Amérique, les offres globales et les demandes globales de ces nations. Economiquement, la nation est un groupe de groupes d'entreprises et de ménages, coordonnés et arbitrés par un centre qui détient le monopole de la puissance publique, c'est-à-dire par un Etat. Entre les parties constituantes s'établissent des relations particulières qui les rendent complémentaires[113]. »

Il n'est pas inutile de rappeler ici que c'était là également et déjà une opinion de Marx, du moins en ce qui concerne le niveau de productivité comparé des pays capitalistes :

« La production d'un peuple est à son apogée au moment même où il atteint son apogée tout court. En fait, un peuple est à son apogée industrielle tant que ce n'est pas encore le gain comme tel, mais la passion de gagner qui est pour lui l'essentiel. C'est là la supériorité des Yankees sur les Anglais... Telles races, telles dispositions, tels climats, telles conditions naturelles... sont plus favorables que d'autres à la production[114]. »

Et plus généralement :

« Abstraction faite du mode social de la production, la productivité du travail dépend des conditions naturelles au milieu desquelles

il s'accomplit. Ces conditions peuvent toutes se ramener, soit à la nature de l'homme lui-même, à sa race, etc., soit à la nature qui l'entoure[118]. »

Naturellement ces assertions sont à rectifier. Ce qu'elles attribuent, avec la science de l'époque, à la race[118], nous l'attribuerions plutôt à la tradition culturelle d'une ethnie donnée, et c'est d'ailleurs ce qu'on entendait, partiellement au moins, à l'époque de Marx et de Taine, par le vocable de « race ». Elles sont aussi à élargir, à étendre en dehors du seul domaine du niveau de productivité. Mais elles impliquent une nette intuition de la diversité possible des styles nationaux d'une même formation économico-sociale ou d'un mode de production.

Si ce style particulier, si ces caractéristiques spécifiques du capitalisme existent bien, il est fort possible qu'on retrouve quelque chose de ce genre dans les pays musulmans. Seulement nous avons affaire dans le monde musulman à des communautés de type national assez différentes en général des nations européennes. Les frontières qui les délimitent ne sont pas toujours fixées et, pour certaines, en tout premier lieu les communautés de langue arabe, se fait jour une conscience nationale à deux niveaux différents (dans le cas cité le niveau arabe général et le niveau, par exemple, tunisien). Dans beaucoup, la tradition culturelle qui a contribué à la formation de cette conscience nationale a véhiculé la religion musulmane comme facteur important d'identification. Dès lors, un style national dans le comportement économique devrait s'expliquer à plusieurs niveaux, par les divers facteurs de l'histoire culturelle du pays donné. En principe, il se pourrait que la religion musulmane figure parmi ces facteurs dans une partie ou la totalité des pays qu'elle a dominés.

Les études de psychologie économique pourraient être invoquées ici. L'attitude marxiste envers le rôle de l'économie dans la vie sociale ne s'y oppose nullement comme le croient souvent ses partisans et ses adversaires. Les thèses marxistes supposent bien que les lois générales des structures économiques globales, leurs grandes mutations, le passage de l'une à l'autre ne dépendent pas de structures psychologiques différentielles qui caractériseraient certains groupes humains par opposition à d'autres, ni de mutations de ces structures psychologiques indépendantes de l'évolution de la structure

sociale. Mais cette attitude n'a rien contre l'idée que le fonctionnement des systèmes économiques puisse être affecté par la psychologie des individus et des groupes, même si leur structure contribue fortement pour le moins à déterminer les caractères généraux de cette psychologie.

Jusqu'à présent la psychologie économique ne semble pas avoir abouti à des résultats intéressants sur le comportement différentiel des communautés ethniques particulières en matière économique. Elle s'est bornée en général à des constatations sur le comportement économique de vastes catégories de populations comme, par exemple, l'ensemble des peuples sous-développés ou semi-développés, ou à des notations disparates (et en général peu étayées d'une démonstration scientifique) sur les tendances générales des entrepreneurs, banquiers, etc., dans les sociétés européo-américaines [illegible]. Il n'y a lieu de citer ici que pour mémoire les ethnographes qui, en général, analysent le comportement des membres de sociétés où la fonction économique leur paraît intimement liée à d'autres fonctions sociales. Leur démarche me paraît souvent très critiquable. Mais, de toute façon, les sociétés dont ils traitent ne trouvent d'analogues en pays musulman que dans des communautés rurales relativement isolées et emportées par le mouvement général de l'économie nationale. Le fonctionnement du secteur capitaliste se trouve de toute évidence en dehors et au-dessus des problèmes particuliers propres à ce type de communautés.

Les auteurs qui ont essayé de mettre en relief des traits spécifiques du capitalisme en pays musulman sont surtout quelques économistes connaissant peu en général, et de seconde main, l'Islam. Il faut y ajouter des idéologues musulmans bien décidés à retrouver partout des traits de spécificité musulmane de préférence flatteurs. Plus prudents ont été des sociologues et des historiens sociaux occidentaux et d'origine proche-orientale, meilleurs connaisseurs des faits et moins enclins aux conclusions téméraires. En cherchant bien, on arrive à faire une petite récolte de ces particularités du capitalisme musulman. Mais ce résultat se révèle, à l'examen, bien décevant et bien peu spécifique.

Etant donné que « la mentalité traditionnelle de l'Islam n'a pas favorisé le développement du capitalisme », écrit le jeune économiste J. Austruy, qui s'est aventuré avec témérité sur la *terra in-*

cognita de l'islamologie et y a consacré des livres et des articles péremptoires, les formes capitalistes ont peu pénétré dans l'industrie et le commerce des pays musulmans, « la plupart des entreprises de grande importance étant l'œuvre d'étrangers », et les entreprises capitalistes musulmanes ont témoigné d'un « faible dynamisme[118] ». Il reconnaît, il est vrai, dans une note, que ses idées sur ce point ont été un peu modifiées après la lecture de J. Berque qui a dressé un tableau de la pénétration de l'économie moderne dans le monde arabe. C'est que le monde arabe, pense J. Austruy, a changé et il va tenir compte de ce changement[119]. En fait, les pages où il déclare qu'il prend en considération les développements nouveaux se bornent à tracer un tableau chimérique et hors de toute réalité de ce que peut être une « économie musulmane » obéissant à la soi-disant « vocation économique de l'Islam ». Je reviendrai plus bas sur ces utopies qui illustrent à merveille le danger d'une vision « idéaliste » des problèmes.

Des éléments de cette vision s'insinuent, beaucoup plus prudemment, sous des plumes infiniment plus compétentes que celle de J. Austruy. Le sociologue américain Morroe Berger, dans un livre de synthèse, remarquablement bien informé, intelligent et d'un jugement pondéré, sur le monde arabe contemporain, se demande si la suspicion traditionnelle à l'égard du risque dans l'Islam n'aurait pas quelque relation avec la préférence des hommes d'affaires arabes, selon des témoignages nombreux, pour des marges bénéficiaires importantes sur des affaires produisant un revenu à bref délai ainsi que pour les investissements en terre cultivable ou en terrains à construire dans les villes. Il cite l'économiste égyptien El-Gritly qui a remarqué que même les manuels de droit en Egypte ont « indûment exagéré » les avantages des obligations sur les actions du point de vue de la sécurité[120]. Mais M. Berger lui-même suggère que « l'insécurité politique et économique générale dans le Proche-Orient a aussi, très probablement, contribué à créer ces attitudes envers le risque ». Il ajoute l'observation pertinente que les Arabes, surtout d'origine syro-libanaise, émigrés aux Etats-Unis, dans ce nouvel environnement, font preuve d'un esprit d'entreprise plus audacieux. Il s'agit, il est vrai, en majeure partie d'Arabes chrétiens, mais il y a également des musulmans parmi ces émigrés[121]. On peut en dire autant pour la diaspora arabe, surtout d'origine syro-libanaise, en

Amérique latine et en Afrique noire. Et il est frappant de constater que ces Arabes chrétiens, tant qu'ils demeurent en Orient, partagent en grande partie les caractéristiques de leurs compatriotes musulmans dans le domaine de l'activité économique. D'ailleurs, les observateurs les plus récents signalent la participation de plus en plus affirmée des Musulmans du Moyen-Orient à l'activité économique capitaliste, une fois résorbée l'avance sur ce domaine que les conditions socio-historiques avaient accordée à leurs compatriotes juifs et chrétiens[132].

Plusieurs auteurs font ainsi allusion au désir de gain facile, assuré et rapide chez les entrepreneurs moyen-orientaux. Ils répugnent aux investissements trop importants et trop lents. Ils ont tendance à embrasser trop d'activités, à diriger des entreprises disparates et peu spécialisées. Ils voudraient tout faire eux-mêmes, comprennent mal la nécessité de conseils techniques et l'utilité d'investir des fonds dans la recherche. Ils sont individualistes. Ils ont plutôt une mentalité d'intermédiaires, de médiateurs que de chefs. Ils gèrent leurs usines de façon inexpérimentée. Les résultats de ces tendances sont des réussites incohérentes, des investissements désordonnés et malencontreux[133]. Souvent (à côté de diagnostics mieux fondés) revient l'énumération des causes prétendues de l'attitude en question : prohibition musulmane de l'usure et de l'aléa, fatalisme, etc., ainsi que (plus valablement) le trouble apporté dans l'ambiance de l'entreprise par le changement des structures mentales et sociales. Tout cela tarirait à la source les motivations et les stimulants du capitalisme[134]. On attribue (en partie au moins) à ces tendances la vogue des planifications économiques où les risques sont pris à l'échelle de la nation par le chef politique[135].

J. Berque, dans son talentueux essai de phénoménologie du monde arabe contemporain, développe synthétiquement le même thème avec des exemples assez abondants empruntés à des publications économiques arabes récentes. De toutes parts, on parle de « méfiance à l'égard des immobilisations lentes[136] ». « Toujours résonnait la même plainte : les disponibilités s'absorbent dans la terre, la bâtisse, le luxe[137]. » J. Berque évoque, à la suite d'une analyse du comportement des capitalistes irakiens, « la vieille horreur du risque » qui tient « à des racines éthiques[138] ». Mais il note bien plus justement ailleurs que la proscription dogmatique de

l'aléa n'est plus qu' « un obstacle théorique; il n'éveille plus, dans la généralité des cas, de drames de conscience[111] ». De même, dans les traits de fatalisme, de nonchalance, d'inconsistance orientaux si souvent dénoncés, non seulement par des Européens, mais par des musulmans, « l'opinion commune voit les caractéristiques d'un passé qu'il faut abolir. En fait, ces réalités, car réalités il y a, déchoient de jour en jour dans leur portée sociale et morale. Elles constituent, pour de plus en plus de groupes en évolution, cela même contre quoi on s'insurge, malgré quoi il faut agir[112] ».

Ces dernières notations d'un bon observateur sont concluantes. Elles s'accordent avec ce que nous apprennent les auteurs les plus sagaces et les plus avertis des réalités actuelles. Elles peuvent aussi bien s'appliquer d'ailleurs aux nations non arabes du monde musulman. Une évolution générale entraîne, dans tous ces pays, au moins une fraction importante des individus jouant un rôle dirigeant dans l'économie vers des comportements économiques analogues à ceux qu'on tient pour caractéristiques du monde capitaliste européen. On trouvera, dans les ouvrages de J. Berque en particulier, de fines analyses de cette évolution sur tous les plans et spécialement sur le plan de la psychologie profonde : attitude envers la chose, envers la quantité, etc. Elle est documentée en détail par les enquêtes sociologiques qu'a dirigées et si intelligemment analysées Daniel Lerner. L'économiste A. J. Meyer, les sociologues moyen-orientaux que sont Charles Issawi et Yusif A. Sayigh l'ont décrite dans divers secteurs et de première main. Il est à noter que cette évolution, de toute évidence, ne découle pas d'une évolution religieuse, mais d'une mutation économique et technique.

Ainsi donc les traits, que les analyses que j'ai pu recueillir considèrent comme spécifiques au moins de certains groupes nationaux de capitalistes dans le monde musulman, sont des traits transitoires en voie d'effacement. Mais il faut aller plus loin. Contrairement à ce qu'avancent, avec d'autant plus de précautions qu'ils sont plus compétents, beaucoup des auteurs cités et d'autres, ces traits ne sont pas spécifiquement musulmans. Tout ce qui a été dit dans le corps de ce livre le montre et, en particulier, la comparaison avec les faits chinois et japonais. Il s'agit de comportements liés aux structures économiques et sociales du passé, sacralisés par l'Islam pendant toute une époque historique et qui tendent à disparaître ou à

se transformer dans la mesure où la structure économique et sociale se transforme, non sans un certain décalage. Il peut y avoir des styles nationaux dans l'entreprise capitaliste des pays musulmans comme il y a des styles nationaux dans celle des pays chrétiens. Si une recherche scientifique sérieuse parvient à les dégager (ce qui n'est pas le cas jusqu'à présent), on découvrira *peut-être* entre ces styles une certaine parenté due à un patrimoine commun de modes de pensée et de comportements. Ce patrimoine commun provient d'une histoire culturelle en partie commune. Cette histoire culturelle commune englobe, à côté de bien d'autres éléments, des traits informés par les quelques tendances constantes de la religion musulmane, par les rares « invariants » de l'Islam. Il n'est donc pas absolument impossible qu'on retrouve des caractéristiques « musulmanes » aux styles capitalistes des pays musulmans. Pour le moment, à ma connaissance, on n'a rien discerné de semblable qui résiste à l'analyse critique.

Si les thèses qui, explicitement ou implicitement, supposent qu'une doctrine religieuse exerce une influence importante sur le comportement économique de ses adhérents étaient correctes, il est un point sur lequel on se serait attendu, en principe, à ce que l'Islam ait agi. Si l'Islam prêche la justice envers les humbles et la compassion envers les souffrances humaines — quoique en général cette compassion soit, plus que dans les textes sacrés du christianisme, contrebalancée par l'invocation des exigences du fonctionnement de la société et de l'Etat — il faudrait s'attendre théoriquement à ce que les capitalistes musulmans aient eu à cœur de ne pas imposer à leurs salariés de travaux excessifs ni de privations exagérées. La réalité des rapports sociaux est si fortement sentie par tous (même par les esprits qui proclament en théorie leur conviction de la prédominance des valeurs idéales ou religieuses) que personne ne s'attend à ce que les capitalistes musulmans aient jamais eu le sentiment que le fonctionnement même du système leur accordait une part du revenu du travail qu'ils finançaient et une part de pouvoir disproportionnées à leur apport. Mais, sans aller jusque-là (et pourtant on serait fondé à demander que la religion fasse aller jusque-là), il est significatif que personne n'ait osé prétendre que les capitalistes musulmans faisaient preuve d'une particulière humanité envers les salariés que, selon la terminologie marxiste, « ils exploitaient ».

Il est donc à peine besoin de relever ce fait. Pour être relativement complet et pour qu'aucun doute ne subsiste dans l'esprit de mes lecteurs les plus enclins à la contamination par l'idéologie nationalitaire apologétique, j'invoquerai rapidement quelques faits à titre d'exemple et renverrai à la littérature qui traite du sujet.

On retrouve dans la période d'industrialisation de l'Orient mulsulman à peu près les mêmes excès qui avaient marqué l'industrialisation de l'Europe et qui ont été si vigoureusement dénoncés par Marx : travail exténuant imposé à l'ouvrier jusqu'à la limite de ses forces et au-delà, privations terribles auxquelles il est réduit par un salaire très bas, encore diminué par le mécanisme des amendes, prélèvements, etc., discipline de chiourme pesant sur lui, privation de tout recours légal et extra-légal, conditions de vie sordides, malsaines, inhumaines en un mot, etc. Pas plus que les principes humains du christianisme n'avaient empêché les capitalistes européens les plus pieux de recourir à de tels procédés, pas plus que les organisations religieuses chrétiennes n'avaient jugé bon de les en blâmer, les principes humains de l'Islam n'ont retenu les capitalistes musulmans sur cette pente, les autorités religieuses musulmanes n'ont émis la moindre protestation ou réserve à cet égard.

L'une des pratiques qui ont le plus répugné à la conscience humanitaire de l'Europe, très tardivement éveillée et rendue sensible (et nullement par l'action des hommes de religion dont, idéalement, c'eût été le rôle), a été le travail des enfants. Or, le travail des enfants a été tout aussi bien une des caractéristiques de l'entreprise capitaliste des pays musulmans, que les propriétaires en aient été musulmans ou non. Et cela en dépit du fait que l'influence du modèle européen y a fait adopter une législation sociale beaucoup plus tôt après le début du processus d'industrialisation qu'en Europe. La classe ouvrière des pays musulmans a bénéficié, théoriquement au moins, du décalage de temps et des victoires chèrement obtenues auparavant par la classe ouvrière européenne qui avait imposé aux capitalistes la prise en considération de ses besoins et de sa dignité. L'exemple de l'Occident et surtout la peur du développement d'un puissant mouvement ouvrier sur le modèle occidental aboutissant à de violentes grèves, voire à une révolution, ont joué un rôle éminemment salutaire. Pour les classes privilégiées, la crainte est le commencement de la sagesse.

Donc le travail des enfants a fleuri dans le capitalisme musulman aussi bien que dans le capitalisme chrétien. Je me bornerai à l'Egypte qui servira d'exemple typique. Voici un résumé sec et succinct de la question emprunté à la brève introduction d'un austère recueil égyptien de textes légaux sur la législation du travail :

« En 1909, le Gouvernement égyptien a tenté les premiers efforts dans l'histoire moderne pour élaborer une législation protégeant l'ouvrier. Il a promulgué la loi sur la réglementation du travail des enfants âgés de moins de treize ans dans les usines d'égrenage du coton, puis cette loi a été appliquée aux fabriques de cigarettes en 1926, aux fabriques de filature et tissage en 1927 et aux presses de coton. Mais cette loi n'a été bien appliquée dans aucun cas : ces fabriques ont été surveillées par des inspecteurs dépendant du ministère de l'Intérieur qui n'ont pas donné à leur travail l'importance nécessaire, les informations données au patron n'ont jamais fait l'objet d'opposition ou de critiques, et les contraventions n'ont été dressées que lorsque, en cours d'inspection, on constatait que l'entrepreneur des ouvriers se livrait à des voies de fait sur les enfants [iii]. »

En février et mars 1931, le sous-directeur du Bureau international du Travail, Harold B. Butler, faisait une enquête officielle sur les conditions de travail en Egypte à la demande du Gouvernement égyptien. Son rapport officiel, publié par le ministère de l'Intérieur égyptien, contient, rédigées de façon très enveloppée, les observations suivantes :

« Ce qui frappe probablement le plus l'observateur européen, dans l'aspect général des fabriques et ateliers en Egypte, c'est le grand nombre d'enfants qui sont employés dans ces établissements. En 1927, on a évalué à 15 % de l'ensemble du personnel la proportion des enfants travaillant dans les entreprises industrielles. Au cours de mon voyage, j'ai vu fréquemment des garçons et des filles de moins de dix ans occupés non seulement dans des ateliers indigènes, mais encore dans certaines fabriques tout à fait modernes... (Ils) reçoivent des salaires extrêmement bas [iv]. »

A la suite de ce rapport, la loi du 25 décembre 1933 (8 ramadân 1352) interdisait d'employer des enfants de moins de douze ans dans l'industrie. Mais elle posait aussitôt une exception. Les enfants

de neuf à douze ans pouvaient être employés dans les établissements de filature, de tissage et de tricotage ainsi qu'à d'autres travaux pouvant servir à leur préparation professionnelle. Ils ne devaient pas travailler plus de sept heures par jour alors que les adolescents de treize à quinze ans pouvaient travailler jusqu'à neuf heures. Les conditions d'hygiène, de sécurité, etc., ajoutées à ces dispositions sont intéressantes[133]. Quiconque a connu la condition salariale sait combien les salariés sont désarmés pour en obtenir le respect même dans un pays comme la France. On s'imagine ce que cela pouvait être en Egypte où toute action syndicale était a priori suspecte et d'ailleurs en marge de la légalité (la liberté d'association syndicale ne fut formellement reconnue que par une loi de 1942), où le corps des inspecteurs du travail était insuffisant en nombre, mal préparé et mal payé comme tous les fonctionnaires, par conséquent aisément corruptible par les patrons. Il est clair que le travail des enfants a continué à fleurir dans une large mesure après la promulgation de la loi en question. Citons un économiste égyptien : « Le sous-secrétaire pour les affaires sociales signale encore dans son rapport de 1944, avec une candeur désarmante, que la loi n'est pas strictement observée et qu'on voit encore des enfants travailler dans des établissements insalubres[134]. »

De tout ceci, on pourrait tirer une fois de plus des conclusions sur l'impuissance relative des idéologies et sur la vanité des prétentions des religions. Mais je me contenterai d'une constatation en rapport plus direct avec la ligne de mon raisonnement : la religion musulmane n'a influencé de façon significative ni la structure ni le fonctionnement du secteur capitaliste dans les pays d'Islam, même dans le domaine où les naïfs pourraient penser qu'une religion aurait son mot à dire, dans le domaine de l'humanité.

S'il en a été ainsi (et je ne pense pas que cela puisse sérieusement être nié), cette religion n'aurait-elle pas pesé sur l'ambiance dans laquelle s'est trouvé placé le secteur capitaliste, n'aurait-elle pas au moins contribué à restreindre le rôle de ce secteur par rapport à d'autres modes de production plus en accord prétendument avec cette entité fantomatique que certains appellent la vocation économique de l'Islam, plus adaptés peut-être à cette autre donnée insaisissable que J. Austruy nomme le « rythme interne de

l'Islam » ? C'est ainsi, je pense, qu'on peut essayer de traduire en assertions de type scientifique les suggestions assez vagues et floues de tout un groupe d'auteurs de niveaux bien différents.

Le développement relativement faible du secteur capitaliste en pays d'Islam, son dynamisme également faible, la part importante prise par l'Etat dans l'économie dès le départ, l'orientation vers des formes plus accentuées d'économie à direction étatique et vers des structures carrément socialistes sont attribués par ces auteurs à l'influence de l'Islam.

Ils ont eu, à regarder de loin les faits, le sentiment qu'il y avait une sorte de décalage entre l'économie moderne importée dans les pays musulmans et les structures anciennes. Cette impression était juste. Elle était encore accentuée par le fait que ces auteurs connaissaient surtout, comme pays musulmans, le Maghreb français, région particulièrement archaïsante quant aux mœurs, n'ayant jamais connu cette sorte de synthèse culturelle entre Orient musulman et Europe (particulièrement Europe centrale) qui fut tentée en Orient sous les auspices de l'Empire ottoman en gros entre 1850 et 1914. Mais J. Austruy et autres ont interprété de façon erronée cette impression, juste surtout pour un secteur du monde musulman, en identifiant ces structures archaïsantes avec le « rythme interne de l'Islam ».

Il est bien vrai que la nouvelle économie était en décalage avec le rythme interne du monde musulman tel qu'il était au moment où elle s'est imposée à celui-ci. Mais d'abord il ne s'agissait pas d'une caractéristique permanente de ce monde. Je me contente de renvoyer sur ce sujet à ce qui a été dit ci-dessus et aux références qui ont été données sur le dynamisme de l'économie médiévale. En second lieu, ce « rythme » peut bien avoir été sacralisé par l'Islam et les hommes de religion pouvaient bien brandir occasionnellement l'accusation d'impiété contre ceux qui le rompaient, il n'en est pas moins vrai qu'il n'était nullement lié de façon intrinsèque à la religion musulmane. C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans les pages qui précèdent. Je ne nie nullement qu'il puisse exister des « invariants » propres à l'essence de la religion musulmane. Mais il faut les chercher ailleurs que dans les caractéristiques d'une époque de stagnation. La résignation, le renoncement à l'effort, le *tawakkol*, remise des affaires entre les mains de Dieu, ne sont ni spécifiques

de l'Islam ni une caractéristique intrinsèque de celui-ci. Ces auteurs ont confondu les réactions d'une phase de transition, où une société à un stade donné de son évolution se trouve confrontée brutalement à des techniques, des structures, des valeurs toutes nouvelles venues de l'étranger et souvent imposées par l'étranger, avec les réactions qui résulteraient de la confrontation de deux cultures radicalement impénétrables, éternellement étrangères par nature l'une à l'autre. La constatation ou la découverte de l'évolution rapide des dernières années, en particulier à travers les descriptions de J. Berque, ont été impuissantes à modifier des idées fausses profondément ancrées. L'autorité attribuée à un peintre talentueux, mais téméraire d'une société apparemment stagnante, porté par sa situation de colonisateur à théoriser et à éterniser ses caractéristiques comme E. F. Gautier, ou à des vulgarisateurs en grande partie incompétents et à la vision déformée, elle aussi, par la situation coloniale comme R. Charles et A. Pellegrin, a renforcé ces conceptions radicalement erronées.

La vision de la situation ancienne comme une sorte d'état théologal est non moins fausse. Là encore il ne faut pas confondre des phénomènes différents. Certes la société musulmane de l'époque de stagnation qui précéda la pénétration européenne imposait à ses membres un strict conformisme religieux, une piété affichée, manifestée par exemple par les très fréquentes invocations du nom d'Allah, par l'observance ostentatoire des obligations rituelles, etc. Il faut noter pourtant que l'habitude enlevait à ces paroles et à ces pratiques beaucoup de leur signification proprement religieuse, en faisaient surtout des automatismes manifestant essentiellement l'adhésion aux valeurs sociales. Hypocrisie et pharisaïsme caractérisaient tout autant cette attitude qu'une piété sincère. De plus, ce conformisme religieux variait, dans de larges proportions, suivant les couches sociales, les modes de vie, les groupes ethniques, les sectes. Tel qu'il a été décrit et abusivement prolongé en une caractéristique éternelle de la religion musulmane, il était le propre surtout de la bourgeoisie urbaine. Le nombre de « déviants » n'en était pas moins considérable comme il résulte à première vue des vitupérations morales et religieuses dont est remplie la littérature de cette époque.

Et surtout, cet état d'esprit ne signifie nullement qu'on peut

déduire automatiquement le comportement habituel de ces conformistes des préceptes du Coran ni même de ceux de la *Sonna,* pas plus qu'on ne peut déduire le comportement des chrétiens, fût-ce aux époques de la foi la plus profonde, des préceptes de l'Evangile! Dans un cas comme dans l'autre, les interprétations accommodantes étaient faciles, les consciences élastiques, les théologiens complaisants. Qu'on relise dans les pages qui précèdent les exemples de violation éhontée de l'interdiction du *ribâ* sous le couvert d'interprétations manifestement abusives des textes sacrés. Et ceci se passait dans un milieu particulièrement fier de sa piété, le monde de la bourgeoisie marocaine! Je pense qu'on ne peut pas ne pas admettre la véracité de ce tableau pour peu qu'on ait la moindre familiarité, livresque ou vécue, avec ce monde musulman traditionnel. Mais les conséquences sont moins souvent aperçues sur le plan théorique. C'est qu'il est vain évidemment de chercher le fondement des comportements sociaux de ce monde avant tout dans le Coran et la *Sonna.* Le fondement est ailleurs. Le Coran et la *Sonna* servent essentiellement à donner un vernis conformiste et religieux à un comportement qui obéit profondément à d'autres impulsions.

Si le dynamisme des entrepreneurs musulmans a été longtemps faible, si beaucoup de musulmans ont longtemps répugné à s'engager dans la voie de l'entreprise industrielle moderne, l'Islam n'en est donc nullement responsable. L'Islam n'empêchait personne de prendre, par intérêt, une attitude directement contraire à ses prescriptions dans la question du *ribâ.* D'autre part, on a vu qu'on avait pu observer au Japon et en Chine les mêmes répugnances. Il s'agit d'une réaction normale pour l'époque de transition devant l'introduction brutale par l'étranger de comportements économiques radicalement nouveaux, hétérogènes au réseau des relations sociales traditionnelles, aux attitudes et comportements qui leur étaient corrélatives [133]. Il conviendrait d'ailleurs, et peut-être en toute première ligne, de ne pas oublier les entraves placées sur l'entreprise indigène et cela dès que celle-ci eût eu la possibilité de démarrer. On a donné quelques détails ci-dessus sur les accords commerciaux imposés par l'Europe à l'Empire ottoman et à l'Iran [134]. Ailleurs la colonisation apportait des freins encore plus radicaux. Au-delà de toutes ces difficultés, l'avance technique de l'Europe, en fond de

tableau, constituait l'obstacle majeur dont les autres étaient les manifestations indirectes, mais qui se faisait aussi sentir, de façon directe, à de multiples niveaux. Comme l'indique bien Y. Sayigh, l'entreprise n'est pas le premier et seul moteur du développement. Elle ne devient facteur stratégique important que dans un cadre institutionnel favorable[111].

Les mêmes auteurs (et quelques autres) citent volontiers comme tendances intrinsèques de l'Islam par lesquelles se manifeste le décalage en question, par lesquelles par conséquent, logiquement, il doit être appelé à se prolonger, si la société de ces pays continue à adhérer à l'Islam, la restriction du droit de propriété et la tendance communautaire à l'entraide. Certains en tirent même des conclusions optimistes. Ces tendances pourraient être utilisées pour guider le monde musulman sur la voie du socialisme.

Il a déjà été parlé ci-dessus du droit de propriété dans le droit musulman (p. 32). Il faut peut-être y insister encore, étant donné les erreurs courantes à ce sujet et l'importance des conclusions abusives qui en ont été tirées. On a exagéré ici encore la spécificité du droit musulman. Les historiens du droit savent bien que, même en ce qui concerne le droit romain, domaine classique de la propriété absolue, la fameuse définition du *Digeste*, « *dominium est jus utendi, fruendi, abutendi re sua quatenus juris ratio patitur* », est à prendre avec quelques réserves, déjà marquées d'ailleurs par sa seconde partie qu'on ne cite pas habituellement. « La propriété est le droit d'user, de jouir, de disposer pleinement (et non exactement d'abuser) de son bien dans une mesure conforme à la raison du droit[120]. » Des restrictions existaient à ce droit dès la Loi des Douze Tables dans l'intérêt des voisins. D'autres limitations s'y ajoutèrent dans l'intérêt de la société et pour des raisons d'équité, d'humanité ou de charité. Des servitudes multiples s'attachaient aux biens immeubles. Sous l'Empire en décadence, les propriétaires de domaines agricoles étaient menacés de déchéance s'ils négligeaient la culture de leurs biens, on pouvait exploiter une mine qu'on découvrait nonobstant la volonté du propriétaire qui recevait seulement 1/10 du produit. Les expropriations pour cause d'utilité publique étaient nombreuses. On élabora une théorie de l'abus du droit et, sur les esclaves, on imposa aux maîtres dès le Ier siècle des restrictions sérieuses à leur droit de propriété dans l'intérêt de

l'humanité[138]. La théologie chrétienne, élaborant une théorie générale des droits et devoirs de l'homme à l'ombre de Dieu, a donné au droit de propriété une valeur relative et conditionnée, de façon assez analogue à la théorisation de la théologie et du droit musulmans. Les formulations classiques de Thomas d'Aquin sur ce sujet sont bien connues. Elles ont pu être reprises à partir de Léon XIII quand il s'est agi de montrer que l'Eglise n'était pas indifférente aux iniquités sociales dont le mouvement socialiste rendait responsable le droit de propriété sous sa forme absolue[139].

Le concept de la propriété terrienne en Islam a été profondément influencé par les circonstances de la conquête arabe. Celle-ci avait mis à la disposition des conquérants d'immenses étendues de terres cultivables. Leur mise en valeur était indispensable à l'approvisionnement de leur Trésor commun (*bayt al-mâl*), géré par le calife, d'abord essentiellement aux fins de redistribution entre les parties prenantes avec une part réservée au mécanisme du fonctionnement de l'Etat, aux nécessiteux, etc., comme il était prescrit dans le Coran. De plus en plus, comme il est naturel, la part prélevée par le souverain pour sa propre jouissance se faisait importante, mais cela ne faisait qu'augmenter la nécessité de rentrées régulières et considérables. Dans ce type de société, ces rentrées venaient essentiellement de la production agricole. D'où, dans les mêmes conditions que dans l'Empire romain, mais sur une échelle plus étendue du fait qu'une grande partie des terres étaient considérées comme terres de conquête, une certaine précarité de la propriété. On a pu dire en exagérant quelque peu et en généralisant abusivement ce qui s'entend surtout de la propriété foncière, que « l'idée de propriété est... intimement liée, dans la théorie musulmane, à l'idée de mise en valeur. Le droit de propriété doit être mérité. Si... le droit acquis sur le sol ne se perd pas par non-usage, il disparaît devant une mise en valeur nouvelle[141] ».

Il ne s'agit pourtant là que de la théorisation des juristes et on a déjà insisté sur le caractère tout théorique du droit canonique musulman. L'application a varié infiniment suivant les temps et les lieux. Les études sur ce point sont peu nombreuses. En gros, on peut dire seulement que, si la jouissance de la propriété privée a pu être sensiblement plus troublée qu'elle ne le fut en Occident, ce n'était pas parce que la théorie juridique musulmane lui donnait un carac-

tère plus précaire, mais par suite des circonstances politiques et événementielles : guerres, invasions et conquêtes, absolutisme fréquent du pouvoir. N'oublions pas que, sous la monarchie absolue, en France, « la propriété n'était pas non plus intangible. Sans doute, le propriétaire exproprié pour des raisons d'utilité publique recevait une indemnité raisonnable. Mais l'impôt, qui est le moyen pratique d'empiéter sur la propriété des sujets, a été finalement à la discrétions du roi... Ses sujets sont à lui 'corps et biens'[143] ».

La notion de l'abus, mettant en cause le droit de propriété, n'est donc ni si spécifique du droit musulman ni si bien appliquée pratiquement en terre d'Islam que le croit G. Destanne de Bernis[144]. Et parler avec J. Austruy d' « inadaptation de l'Islam au type de propriété privative suscité par le capitalisme occidental[144] » est tout à fait injustifié. C'est confondre l'idéal théologal et les relations sociales pratiques. On pourrait aussi bien dire, en invoquant Thomas d'Aquin, que le christianisme est inadapté à la propriété privative! En fait, il ne semble pas que jamais le droit de propriété musulman ait fait obstacle à l'installation d'une usine, à la fructification du capital, etc., par des capitalistes musulmans ou non musulmans. Au surplus, dès le XIXe siècle, les principaux pays musulmans indépendants ont purement et simplement adopté des législations foncières de source occidentale et ceci sans se heurter à une résistance quelconque, tandis que le statut foncier était transformé dans les colonies européennes en grande partie en fonction des intérêts des colonisateurs[145]. Là encore nos auteurs confondent la théorie ou un aspect de la théorie avec la structure des faits réels alors qu'ailleurs ils prennent l'état réel du passé proche et encore de tout un secteur du présent pour une structure immuable liée de façon permanente à tout le passé et à tout l'avenir d'un groupe de sociétés.

Il est bien vrai, comme le souligne J. Austruy d'après A. Piettre et François Perroux[146], que le concept de propriété dans la société capitaliste tend à évoluer, à devenir fonctionnel, à voir son caractère absolu battu en brèche par la considération des besoins sociaux auxquels il est censé répondre. Cela est dû d'une part aux exigences des sociétés industrielles modernes, d'autre part à la puissance de la contestation socialiste dans les idées comme dans les faits, par la concurrence des pays socialistes à l'extérieur et par la puissance de la pression des salariés à l'intérieur. Il faut noter

en passant qu'on est encore loin dans le monde capitaliste d'aboutir à la conception socialiste de la propriété, malgré la convergence apparente des formulations[147]. Mais que l'on puisse s'appuyer sur le concept traditionnel de propriété dans la *Sonna* et sur ses restrictions relatives pour proposer et appuyer une marche des sociétés musulmanes vers des structures socialistes ou même vers ces formes bien vaguement définies de contrôle social de la vie économique que préconisent les économistes « avancés », c'est là une idée fantastique. Le *fiqh* classique est aussi mort dans la conscience des masses que la scolastique en Occident. Ce que permet seulement la fidélité des masses à la religion traditionnelle en vertu de facteurs d'identification nationalitaire, c'est l'utilisation démagogique (au sens strict) du slogan islamique, du prestige de l'Islam comme drapeau pour couvrir des options plus ou moins socialisantes issues d'autres sources. On pourrait aussi bien s'en servir pour à peu près n'importe quoi.

Ce machiavélisme qui tente tant de dirigeants politiques dans le monde musulman se heurte seulement à une objection pratique, si l'on écarte les considérations morales. Les musulmans réactionnaires peuvent se servir tout aussi bien de l'arsenal que leur offre le Coran et la *Sonna* pour combattre les solutions proposées. Ils ont même beaucoup d'avantages sur ceux qui interprètent les mêmes sources dans le sens progressiste. D'abord, quoi qu'on dise, les textes les favorisent, appartenant en réalité à une époque où le droit de propriété n'était pas sérieusement contesté, où ses limitations étaient loin d'avoir la portée très grande qu'on se propose de leur donner maintenant. On l'a vu ci-dessus à propos de la controverse pakistanaise sur la grande propriété foncière. Ensuite, et bien plus dangereusement, les interprètes réactionnaires bénéficient de tout le patrimoine du passé, du poids des siècles d'interprétation dans le sens traditionnel, du prestige de ces interprétations, de l'habitude qu'on a de les lier à la religion proclamée, affichée, pour des raisons nullement religieuses. Enfin, et peut-être surtout, la classe des hommes de religion, dont l'autorité se trouve renforcée par cette adhésion superficielle, mais massive aux doctrines dont ils sont les gardiens, se trouve souvent (mais il est vrai non toujours) encline à appuyer l'interprétation traditionaliste[148]. Ces facteurs ne pourraient être renversés qu'après un *aggiornamento*

radical de la religion musulmane. On voit assez les difficultés auxquelles se heurte une telle évolution dans le monde catholique. Dans le monde musulman, les entraves sont encore plus grandes et l'évolution moins avancée pour toutes sortes de raisons que je ne puis développer ici.

Il faut appliquer les mêmes considérations aux tendances à la solidarité, à l'entraide, au mode de vie communautaire que les mêmes auteurs et d'autres (en particulier des idéologues et politiciens musulmans) proclament inhérents à l'Islam. On confond à ce sujet des phénomènes bien différents. Certains soulignent les traditions d'entraide dans le monde rural [149]. Il s'agit là de faits qui se retrouvent dans toutes les sociétés de ce type bien en dehors de l'Islam, qui n'ont rien à faire avec la religion musulmane, qui ont disparu ou tendent à disparaître partout devant l'introduction des relations propres au monde industriel. On sait les déboires qu'ont éprouvés en Russie ceux qui voulaient, de la même façon, fonder l'évolution sociale sur des traditions exactement comparables. Ce qui ne veut pas dire qu'en effet, dans certaines circonstances, en certains lieux, avec beaucoup de précautions, il n'y ait pas quelque parti à tirer de ces pratiques communautaires. On parle ailleurs de l'esprit de solidarité de l'*omma*, de la communauté musulmane, de la contrainte paralysante que développe ce sens de la communauté, mais aussi des valeurs positives qu'on pourrait en dégager. Plus prudemment que d'autres, J. Poirier énonce : « Le progrès techno-économique annonce la prolétarisation, la dégradation des anciennes valeurs et l'apparition des misères *individuelles*... Ce progrès, en d'autres termes, semble favoriser un égoïsme forcené qui laisse, au niveau des relations interpersonnelles, l'homme indifférent à l'homme. Si l'Islam, en s'industrialisant, gardait la substance des prescriptions coraniques de fraternité et de solidarité, s'il parvenait, ne fût-ce qu'à maintenir les écarts des niveaux de vie dans des proportions acceptables, il donnerait au monde une leçon retentissante [150]. »

De telles thèses sont développées dans des proportions bien plus considérables par les idéologues musulmans contemporains. Ainsi le Syrien Moçtafà as-Sibâ'î, membre éminent de l'organisation des Frères musulmans, dans son livre sur le « socialisme de l'Islam », best-seller dans le monde arabe, consacre de nombreuses pages à

la question. Dans la vue fantastique de l'histoire humaine qui est celle de tous ces idéologues intégristes, l'Islam a découvert, depuis près de quatorze siècles, les principes dont l'Europe, enfin rendue un peu consciente de la situation catastrophique à laquelle l'ont conduite ses propres bases de vie, commence tout juste à redécouvrir la valeur. En premier lieu, il s'agit du « principe de la solidarité sociale » proclamé par le Coran et par la *Sonna*.

« Les versets (coraniques) que nous avons cités montrent clairement que Dieu a prescrit la coopération et la solidarité sous toutes les formes que recouvrent les divers sens des mots *birr* (en gros « bonté pieuse ») et *taqwà* (en gros « piété »). Les *hadîth*-s que nous avons cités montrent que le Prophète a établi l'institution de la solidarité sociale dans son sens plein, dans son sens large. C'est pourquoi il se manifeste en des modes divers dans le socialisme musulman[131]. » Il énumère ensuite succinctement « les plus importants et les plus indispensables au bonheur de la sôciété » de ces modes avec citation de *hadîth*-s à l'appui : solidarité morale, solidarité dans la connaissance (il faut faire profiter les autres de sa science), solidarité politique, solidarité dans la défense de la communauté, solidarité dans l'indemnisation des victimes d'un crime, solidarité dans le maintien des bonnes mœurs au sein de la communauté, solidarité économique, solidarité rituelle, solidarité culturelle, solidarité « alimentaire » visant à assurer à tous les membres de la communauté au moins une subsistance décente[132]. Il termine par cette conclusion que l'on peut entendre dans tout l'Orient musulman sous des formes variées (et aussi en Occident!) :

« Le principe de solidarité sociale dans le socialisme musulman est une des caractéristiques qui distinguent ce socialisme humaniste et moral de tout socialisme connu aujourd'hui. S'il était appliqué dans notre société, notre société serait idéale et aucune autre société n'approcherait de son élévation[133]. »

Nul ne peut en douter en effet. La question est seulement de savoir comment ce magnifique principe pourrait être appliqué alors que plus de treize siècles de foi l'ont, dans une si large mesure, méconnu.

Contrairement à ce que peuvent penser Moçtafà as-Sibâ'î, J. Austruy et leurs émules, dans leur souverain mépris de l'histoire réelle, ces principes (qui existent réellement dans les textes) eurent autant et aussi peu d'influence sur cette histoire que les non moins admira-

bles préceptes du judaïsme prophétique et rabbinique, du christianisme, du bouddhisme, etc. Sans parler des morales laïques. J. Austruy, après E. F. Gautier et d'autres, croit trouver des traces (négatives) de cette action dans le conformisme de la société musulmane traditionnelle. « En tout temps et en tout pays, même si le bâton n'intervient pas, un musulman se sent sous les yeux des autres et la coercition silencieuse de la réprobation universelle est extraordinairement efficace[184]. » J. Austruy ajoute : « Que l'on songe à la réussite, incompréhensible pour un Latin [*sic*], du boycott des produits étrangers et à la crainte qu'éprouvent les musulmans, même après un long séjour en Europe et alors qu'ils affichent devant nous un grand scepticisme religieux, à enfreindre la loi coranique devant leurs coreligionnaires[185]. »

La puissance de la contrainte sociale n'est pas niable, dans la société musulmane traditionnelle pas plus que dans les autres sociétés du même type et pas plus aussi que dans les mouvements idéologiques. Ce n'est un trait spécifique ni de l'Orient comme le croit E. F. Gautier, ni de l'Islam comme le pense J. Austruy. Le monde musulman a été pluraliste et libéral. La France « latine » a passé par des siècles où l'assistance à la messe dominicale était obligatoire et où il était dangereux de s'en abstenir. Au moment où les contraintes de la société traditionnelle s'affaiblissaient dans le monde musulman, la relève a été prise par les exigences d'un mouvement idéologique en plein essor. Le nationalisme, traduisant des aspirations générales auxquelles les tièdes et les sceptiques eux-mêmes devaient simuler l'adhésion pleine et entière, prenait naturellement parmi ses symboles les rites de la religion indigène, méprisée et combattue par les dominateurs. L'adhésion de tout un peuple incompréhensible pour un « Latin »! Quel Français se serait risqué entre 1914 et 1918 à faire une conférence pour exprimer son admiration de la musique allemande ? Et, dans le peuple « latin » des Pieds noirs d'Algérie, qui a osé bouder les grandes manifestations collectives où s'exprimaient les terreurs et les haines de la collectivité menacée dans ces privilèges qui lui paraissaient sa raison d'être ? Même au cœur de la société française, « latine », libérale et pluraliste, les adhérents à un mouvement idéologique comme le mouvement communiste à ses moments de vigueur s'imposaient volontairement, joyeusement ou en faisant un effort sur eux-mêmes,

de manifester leur adhésion aux valeurs du mouvement dans la pratique de la vie quotidienne.

Les exhortations du Coran à la fraternité, à la coopération entre musulmans sont des manifestations normales d'un mouvement idéologique à ses débuts, la cohésion de ses adhérents étant une condition nécessaire de son succès. Les exhortations plus tardives de la *Sonna* et de la littérature religieuse du Moyen Age sont à expliquer surtout, je crois, par les efforts des idéologues pour faire admettre par les privilégiés la nécessité de manifester quelque peu dans les actes leur solidarité avec les frustrés comme appartenant au même mouvement. C'était là une des bases sur lesquelles reposait la société tout entière, l'adhésion confiante des masses à une idéologie guidant l'homme vers Dieu et construisant dans le monde la moins mauvaise des sociétés dans la soumission aux directives divines. Le conformisme moral et religieux des élites manifestait la conviction idéologique que leur place privilégiée au sein de la société était méritée, bonne, juste, voulue par Dieu. C'est l'attitude normale des sociétés traditionnelles. L'attachement moderne à tout ce qui marque l'adhésion à l'Islam, participation aux valeurs, pratiques et professions de foi, est une affirmation nationalitaire d'appartenance à des communautés attaquées, menacées dans leur identité. Voilà, je pense, comment peut s'analyser cette « vocation unitaire » du monde arabe (mais cela peut s'appliquer à peu près à tout le monde musulman) dont J. Berque pense que ce monde n'a pas eu le temps de la perdre grâce à « la brusquerie de son histoire contemporaine » qui lui a permis de « bondir par-dessus nos siècles bourgeois[156] ». Formulation simplifiée masquant la mutation des significations et qui pourrait faire croire à une immuabilité trompeuse.

Tous ces principes, toutes ces manifestations d'adhésion ont été impuissants à modifier le processus d'incorporation du monde musulman dans le monde capitaliste non plus que le processus d'implantation d'un secteur capitaliste en pays musulman. Les capitalistes musulmans ont fait fructifier leur capital comme les capitalistes chrétiens. On peut sans doute trouver parmi ceux-là comme parmi ceux-ci des individus qui, prenant au sérieux l'idéologie à laquelle ils adhéraient, ont essayé d'infléchir certaines règles du système pour pallier à certaines de ses conséquences humainement néfastes. Mais il est impossible de déceler une modification

importante au fonctionnement général à l'échelle nationale. Comme l'écrit un économiste américain qui les a bien observées, « on ne peut, même par le plus délirant effort de l'imagination, qualifier les communautés commerçantes de n'importe quelle ville du Moyen-Orient de « spirituellement orientées », ou y voir des bastions immunisés contre la course à la richesse. En vérité, pour employer l'expression de Fritz Redlich, elles sont tout aussi « démoniques » et mettent tout autant leur foi dans le darwinisme social que les businessmen américains et britanniques d'une époque plus ancienne[117] ». On ne voit pas pourquoi la solidarité musulmane qui n'empêchait pas les propriétaires fonciers de sucer le sang des paysans, les propriétaires d'immeubles de saigner leurs locataires, les usuriers de réduire leurs débiteurs à la misère eût empêché des propriétaires de capitaux d'appliquer à leurs salariés les lois, souvent plus douces, de l'exploitation capitaliste.

Faire fond sur les principes en question selon J. Poirier pour obtenir une minimisation des différences entre les classes, selon Moçrafâ as-Sibâ'î pour construire une société idéale, c'est une manifestation d'utopisme idéaliste gratuit. Ces principes n'ont pas empêché, ils ont au contraire camouflé pour le plus grand profit des bénéficiaires la coexistence d'une classe de privilégiés vivant dans un luxe inouï avec de larges masses plongées dans la plus abjecte misère, l'aumône servant tout juste à donner une bonne conscience aux riches au prix d'un nombre restreint de pauvres sauvés des pires conséquences de leur misère. On ne voit pas par quel processus ils pourraient servir à autre chose. Il n'est qu'un moyen sûr au monde pour que les non-privilégiés dans une société obtiennent que leurs droits d'êtres humains soient respectés, c'est de leur donner pour le moins une part au contrôle du pouvoir politique et, au maximum, d'abolir le plus de privilèges qu'il est possible et de garantir ces conquêtes par des institutions adéquates et solides. On peut décorer, si l'on veut, ces institutions de la phraséologie des préceptes musulmans, chrétiens, juifs, bouddhistes, stoïciens, kantiens et de mille autres. Cela fera même justice à un certain sens de ces préceptes. Mais les préceptes sans les institutions ne sont que vaine littérature et honteux camouflage d'iniquités fondamentales. Cela est même vrai des préceptes marxistes, si, en pratique, ils recouvrent l'exploitation et la sujétion. Du moins, Marx nous

a-t-il donné les moyens de comprendre et de dévoiler ce mécanisme.

L'orientation partielle des sociétés musulmanes vers le socialisme n'a de rapport avec les préceptes de l'Islam que dans la mesure où toutes les religions ont exprimé certaines exigences fondamentales de l'humanité. Mais ces exigences ne pouvaient entrer (partiellement) dans la pratique qu'en dépassant la problématique religieuse. L'importance de l'Islam dans l'histoire des libérations humaines est que précisément il a dépassé partiellement cette problématique. Il n'a pas seulement recommandé, il a légiféré. Mais cette législation, conçue pour une petite communauté à l'état embryonnaire, pour un mouvement idéologique naissant et se constituant aussitôt en Etat, se contentait de réglementer l'entraide au sein de cette communauté, d'assurer un minimum de protection aux faibles et aux pauvres parmi elle. Aucune institution n'était prévue qui dépassât l'horizon institutionnel des tribus arabes, aucune qui pût empêcher ou même entraver la constitution ou la perpétuation de couches privilégiées non plus que leur tendance « naturelle » à concentrer entre leurs mains le maximum de pouvoir et le maximum de richesses au détriment des autres. Les protestations populaires dans le monde musulman du Moyen Age n'ont abouti qu'au sein de quelques sectes à dépasser ce stade, à concevoir au moins une structure de la propriété sans privilèges stabilisés par des institutions. Ces sectes ont échoué ou ont trahi leur programme et sans doute il n'en pouvait être autrement. La protestation n'a eu pour résultat que d'inspirer aux idéologues des conseils de modération adressés aux privilégiés et appuyés sur les textes sacrés. Et, leur force matérielle aidant, les privilégiés n'en ont tenu compte que dans une faible mesure, quelle que fût leur piété affectée ou sincère.

Les principes des mécanismes institutionnels qui pouvaient empêcher la constitution des privilèges et la domination des privilégiés sur la société étaient connus depuis toujours tant en Orient qu'en Occident : participation de l'ensemble des citoyens au pouvoir politique, contrôle de ce pouvoir politique démocratique sur les sources économiques des privilèges. Mais, que ces principes puissent se traduire en institutions applicables aux vastes sociétés dont les Empires de l'Antiquité furent les premiers modèles, ces sociétés complexes aux multiples unités élémentaires souvent spécialisées mises en connexion par l'Etat et par un commerce actif, il fallut

attendre les idéologues de l'Europe moderne pour le proclamer et pour commencer à en faire la théorisation précise. Il fallut attendre la Révolution française pour joindre la théorie du contrôle politique du pouvoir par les masses à une application sur une vaste échelle. Il fallut attendre le socialisme européen moderne pour théoriser l'abolition des privilèges économiques dans une société en voie d'industrialisation et la révolution russe d'Octobre pour essayer une première application de cette théorisation. Que Dieu ou que l'Idéal humain exigent ce double contrôle des privilèges du pouvoir et de la richesse, cela avait été proclamé depuis longtemps, mais c'était d'une importance secondaire en face d'une théorisation des mécanismes institutionnels qui pouvaient l'assurer.

Dans le monde musulman de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle, résigné à la domination politique et économique des privilégiés, convaincu par les cadres religieux, par l'interprétation plus ou moins valable qu'ils donnaient alors de l'idéologie religieuse, par une dure expérience séculaire aussi qu'il n'en pouvait être autrement, la Révolution française et ses suites réintroduisirent l'idée qu'un Etat démocratique était possible et viable[111], la Révolution russe l'idée qu'un Etat sans classes privilégiées était possible, quelles que fussent les déviations des Etats nés de ces révolutions à l'égard de leurs principes de base. Le développement économique rapide des Etats capitalistes d'abord, des Etats marxistes ensuite rendirent ces modèles particulièrement attrayants pour des élites qui voulaient se rendre indépendantes par le progrès économique, pour des masses avides de liberté et de bonheur et qui apprenaient que la liberté et le bonheur étaient possibles. Le modèle venait de l'extérieur, l'Islam n'était en rien responsable de sa formation. Au maximum on peut admettre que le faible développement et le faible enracinement du secteur capitaliste, son caractère récent n'avaient pas permis à des traditions individualistes de se développer autant que dans les sociétés occidentales. On a « bondi par-dessus les siècles bourgeois », comme dit J. Berque. La classe attachée à l'économie libérale, bénéficiant de son fonctionnement a été beaucoup plus restreinte. Cela a certainement diminué les résistances mentales à l'attrait du modèle socialiste. Mais cela n'a rien à faire avec les préceptes spécifiques de l'Islam. Seule la fierté nationalitaire normale de ces peuples y fit un peu tard chercher

des justifications et des précédents aux options vers lesquelles on se dirigeait irrésistiblement.

Les principes musulmans de solidarité, comme le principe chrétien et bouddhiste de compassion envers toute souffrance, peuvent en effet servir à sacraliser une société sans privilèges si une telle société est possible, en tout cas la tendance à la créer et à la défendre, la tendance à combattre tout privilège politique et économique. Mais ces mêmes principes ont jusqu'ici servi le plus souvent à justifier des sociétés bâties sur les privilèges. Cela n'a pu qu'affaiblir leur pouvoir mobilisateur dans le sens indiqué. En tout cas, cela indique qu'il est vain de compter sur eux seuls pour transformer le monde. La théorisation laïque des mécanismes de la société égalitaire est primordiale et ne peut se faire par le seul recours aux préceptes religieux et moraux même si ceux-ci légitiment cette société. Pas plus que, comme l'a dit familièrement mais très justement le président Gamâl 'Abd an-Nâçer, l'exhortation à gagner un match de football pour toutes sortes de raisons « morales » ou religieuses ne peut dispenser de la préparation à ce jeu, préparation où sont en cause uniquement des facteurs techniques, sans référence morale. La recherche de facteurs propres à mobiliser les énergies est essentielle aussi certes. Je serai le dernier à le nier ayant pris pour objet particulier d'étude la puissance des idéologies. Mais on ne peut compter pour cette mobilisation exclusivement sur des préceptes trop larges, susceptibles de mille interprétations, historiquement intégrés dans des idéologies opposées à l'effort envisagé. En tout cas, ce qui nous intéresse particulièrement ici, ces préceptes n'ont joué jusqu'ici aucun rôle dans l'orientation vers le socialisme ou vers l'économie étatique. Ils n'ont joué aucun rôle pour restreindre ou qualifier la pénétration de l'économie capitaliste. Il n'y a pas eu de voie musulmane du capitalisme. Il est possible qu'il y ait dans l'avenir une voie marocaine, algérienne, égyptienne, arabe, turque, iranienne du socialisme. Il est peu vraisemblable que leurs caractéristiques importantes doivent beaucoup à la religion musulmane.

CHAPITRE VI

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

CORRÉLATIONS ET PRIORITÉS

Les conclusions qui se dégagent des pages qui précèdent risquent de paraître déplorablement négatives. Elles sont assurément contraires aux appréhensions courantes. L'Islam comme religion frappe les imaginations par son originalité inimitable, incomparable. Son emprise sur les âmes de ses adhérents paraissait d'une énergie incontestable. Est-il concevable qu'il ait exercé si peu d'influence sur leur vie économique ? N'y a-t-il pas là l'effet d'un parti pris dogmatique insoucieux du réel ? Sur le plan de la recherche, n'est-ce pas écarter bien aisément des suggestions, des voies d'études qui peuvent s'avérer fécondes ?

Je ne prétends rien écarter. Dire qu'un phénomène n'est pas à l'origine de tout ou n'a pas une évolution autonome, cela ne revient nullement à nier son importance, parfois considérable, non plus qu'à prêcher l'abandon des recherches qui le concernent. D'autre part, j'ai examiné les faits avec une orientation sous-jacente, je ne le nie aucunement, si je nie que les autres chercheurs qui se sont attaqués au même problème l'aient fait sans orientation préalable, eux, fût-elle implicite ou subconsciente. Mais j'ai essayé de recueillir les faits pertinents essentiels et de les interroger honnêtement. Il n'est au pouvoir de personne de ne pas commettre d'erreur dans le choix de l'information ou dans le raisonnement. Mais on peut au moins s'efforcer au maximum d'être bien informé et d'être rigoureux dans ses raisonnements, de ne pas se laisser influencer par des considérations extra-scientifiques, que ce soit

le désir de prouver une thèse ou celui de plaire et de briller. On pourra trouver ce livre absurde, des spécialistes pourront peut-être y découvrir de graves lacunes d'information. J'ai essayé de faire qu'on ne puisse le trouver malhonnête.

La corrélation entre Islam et système économique est apparue dans une très large mesure négative sur le plan du moins des structures fondamentales. Les préceptes de l'Islam n'ont pas créé par exemple la propension à l'activité commerciale qu'on observe dans beaucoup de sociétés musulmanes. Les dirigeants de l'expansion musulmane étaient, avant même leur conversion, des commerçants. Ils conquirent des sociétés où le commerce était très développé avant la conquête. Les préceptes de l'Islam n'ont pas entravé sérieusement l'orientation capitaliste du dernier siècle et rien en eux ne s'oppose vraiment à une orientation socialiste. Si les marchands musulmans ont parfois fait adopter leur mode d'activité par les sociétés où ils se répandaient, c'est là une influence de leur comportement global qui n'est pas l'application stricte de directives impérieuses de leur religion. Celle-ci peut voir avec faveur le commerçant, elle ne prescrit à personne de se faire commerçant. De même les préceptes de l'Islam n'ont nulle part créé une structure sociale ou économique radicalement nouvelle. L'adoption de l'Islam, concomitante d'une conquête, d'une intégration de petites sociétés dans une grande société globale qui avait pour idéologie cette religion, a entraîné souvent l'intégration également au système économique et social structurant cette grande société musulmane. C'est un phénomène total dans lequel il est difficile de voir tout simplement l'influence de l'idéologie sur la structure sociale et économique, même si des facteurs idéologiques ont joué un rôle dans l'adhésion de la société non musulmane au départ à la société déjà musulmane. Il est tout à fait évident à qui étudie les faits sans préjugé que l'expansion de l'Islam a été infiniment plus fonction de facteurs sociologiques et purement événementiels (politiques, militaires, etc.) que de convictions idéologiques. Le fait est moins évident dans l'expansion de religions à forte activité missionnaire comme le christianisme et le bouddhisme. Mais on ne peut couper l'homme en tronçons. Tout changement de convictions idéologiques, toute conversion se fait *en partie* sous l'action de facteurs sociologiques. Cela est d'une telle évidence maintenant que toute une école de

sociologues catholiques de la religion insiste sur le fait et l'étudie dans le détail. On peut m'accuser d'enfoncer des portes ouvertes. Pourtant toute une littérature subsiste continuant les vues mutilantes de la personnalité humaine qui dominaient absolument l'historiographie autrefois et contre lesquelles s'était dressée l'école à laquelle je me rattache. Implicitement ou de façon déclarée, cette littérature raisonne comme si toute mutation idéologique se faisait par suite de délibérations conscientes ou de pulsions affectives, mettant en jeu uniquement ce qu'on peut appeler, pour simplifier, l'esprit.

Dans l'autre sens, au contraire, il y a eu influence extrêmement nette, quoiqu'il soit important d'en apercevoir les limites et d'en comprendre la nature. Les modifications des structures sociales en Arabie au VIe et au VIIe siècle ont entraîné dans certaines couches de la société arabe une insatisfaction. Elles les ont disposées à écouter la prédication d'un Prophète dont la pensée était conditionnée par son histoire personnelle, par les idéologies antérieures qu'il connaissait et par les mêmes conditions sociales. Son action et les solutions temporelles qu'il proposait ont dépendu dans une large mesure de celles-ci étant donné les grandes capacités d'adaptation qui firent son succès et sa grandeur. Ce sont ces conditions sociales qui furent le stimulant essentiel poussant aux grandes invasions musulmanes, ce fut la situation politique et sociale des pays conquis qui conditionna leur victoire. Plus tard, la situation économique et sociale du monde musulman influença de façon visible certains détails de la thématique idéologique, par exemple dans l'apologie du commerce et la glorification du marchand.

Mais il serait absurde dans beaucoup de cas, gratuit dans d'autres de rattacher des points donnés de la thématique idéologique à des éléments homologues du système économique. C'est là une démarche qui a tenté de nombreux marxistes avec des résultats dans le meilleur des cas suggestifs, mais d'une validité indémontrable. Elle a été prise pour cible assez souvent, à juste titre, en dernier lieu par un ami regretté, le jeune philosophe panstructuraliste, Lucien Sebag à qui ses légitimes exigences de rigueur scrupuleuse dans des déductions de ce genre avaient fait abandonner toute l'orientation marxiste. Il montrait en exemple la gratuité d'une mise en corrélation tentée par R. Garaudy entre la hiérarchie céleste des anges et des êtres surnaturels dans la théologie chrétienne médiévale d'une part et la

structure de la société féodale d'autre part. Quoique ce soit là une suggestion qui n'est sans doute pas à écarter entièrement et en faveur de laquelle des présomptions au moins peuvent militer, ce ne sont pas en effet des démarches de ce genre qui rendent compte essentiellement de l'influence du système économique et social sur l'idéologie. On ne peut déduire de celui-là directement et automatiquement des éléments de la thématique idéologique comme par exemple le dogme de la prédestination ou celui du Jugement dernier non plus que les rites du Pèlerinage ou de la Prière. Il est bien certain au contraire que la thématique idéologique est dotée d'une forte autonomie. Mais c'est la façon dont est conçue, interprétée, animée, mobilisée, vécue cette thématique qui est influencée au maximum par les fluctuations de la base sociale. L' « idéologie-en-soi » se manifeste par une série d' « idéologies-pour-la-société » en variation continuelle.

Dans le cas concret étudié ici, celui de l'Islam, nous voyons clairement, si nous considérons la communauté musulmane dans sa masse principale, que le fond de dogmes et de rites qui constitue le cœur de la religion musulmane n'a guère changé depuis sa création ou presque. Le développement de son interprétation théologique au Moyen Age porte surtout la marque de l'impact d'un système d'idées, celui de la philosophie hellénique. Les théologiens, les philosophes, les mystiques ont poursuivi une réflexion autour des thèmes mis en relief par le Coran, par la pensée grecque, un peu par la pensée hindoue et ont subi encore d'autres influences dans le domaine des idées. Ils ont traité des grands problèmes éternels de la place de l'homme dans le monde suivant les tendances propres de leur esprit. Il est clair pourtant que ces problèmes étaient posés aussi en partie dans des termes imposés par la situation spéciale de l'homme dans cette société musulmane médiévale et que les tendances de leur esprit avaient été formées dans la même ambiance. Certains problèmes étaient les problèmes les plus généraux qui se posent à l'homme toujours et partout, les mêmes que les nôtres, d'autres, qui n'eurent de validité que pendant une période historique, étaient encore les mêmes que ceux des Grecs. Ils les pensaient avec l'outillage mental de l'époque, historiquement constitué. J'ai essayé autrefois, à propos d'Avicenne, trop sommairement, de montrer comment une problématique philosophico-religieuse pouvait se

constituer sur ces bases[7]. Mais l'activité de la pensée pure ne peut tout expliquer comme vient de le proclamer agressivement par exemple H. Corbin[8]. Les options idéologiques ont été prises aussi au cours d'une lutte extrêmement vive, serrée, violente et non violente entre partis politico-religieux et tendances philosophiques, lutte qui s'exprima par un foisonnement étonnant de ce qu'on appelle les sectes musulmanes. La complexité de ce processus ne semble guère permettre de ces mises en corrélation simplistes qui firent le délice des marxistes vulgaires et aussi celui de leurs adversaires, tant il est aisé de les démolir. Il est clair pourtant que l'Islam tel qu'il est compris au Xe siècle n'est pas exactement celui du Coran, que celui du XVIIIe siècle n'est pas celui du Xe, etc., et que cela n'est pas sans rapports avec l'évolution sociale. Pour l'époque contemporaine, que nous pouvons mieux connaître dans le détail, pour laquelle aussi les transformations sociales ont été plus radicales et plus massives, les faits sont évidents. Si le fond de dogmes et de rites dont il a été parlé n'a guère été modifié, on voit bien que les conditions modernes ont déjà changé fortement la façon dont il est compris par la grande masse des musulmans, la façon dont cette religion est interprétée et vécue. Des dogmes secondaires ont été mis en question ou interprétés de façon très différente, des rites ont été pratiquement abandonnés, transformés, minimisés, etc.

Il n'y a donc pas de corrélation point par point suivant l'optique dénoncée par les panstructuralistes. Leur projet de tenter des analyses structurelles, formalisables s'il se peut selon le mode mathématique, des divers systèmes de relations qui contribuent à constituer la vie sociale (mais n'en sont pas la totalité comme y insiste justement H. Lefebvre) est un projet intéressant qui peut apporter beaucoup à la compréhension de celle-ci. Mais leur postulation (pratiquement) d'une équivalence entre ces systèmes et leur conception de ces systèmes sur le modèle de la langue sont inacceptables. Il n'est pas vrai non plus que tout jugement sur les priorités doive être remis après l'achèvement de ces formalisations.

Notre connaissance des mécanismes de la société humaine est sans doute insuffisante. Il est bien vrai qu'elle peut être et doit être améliorée. Mais l'expérience accumulée par l'histoire connue des sociétés permet des hypothèses dont la validité globale peut être éprouvée tant par l'étude plus approfondie de l'histoire passée que

par le déroulement de l'histoire présente et par l'analyse sociologique transhistorique. Les hypothèses déjà énoncées par Marx, sur la base de l'expérience historique accumulée jusqu'à son époque, me paraissent en gros avoir été confirmées par les études ultérieures et les erreurs de formulation (grossières, il faut le reconnaître) de la plupart des marxistes, celles de Marx lui-même, ne sont pas des raisons suffisantes de les contester.

Les rapports qui structurent la production et la répartition des produits semblent toujours, autant que du temps de Marx, d'une importance primordiale dans toutes les sociétés connues. « Les rapports économiques sont tout autant produits de l'esprit que les théories », écrivait hardiment Lucien Sebag[3], synthétisant les vues des panstructuralistes contemporains et, sur ce point, celles de bien d'autres auteurs. Certes, car toute activité humaine passe par l'esprit humain. Mais les rapports économiques fondamentaux structurent la tâche primordiale de toute société. Ils forment un système, mais ne sont pas un langage et, dès lors, il est peu probable que la structure de ce système s'avère fondamentalement analogue à celle d'un langage. Une société ne se bâtit pas autour de « significations », mais autour des *tâches* essentielles sans lesquelles elle ne pourrait se continuer. Et, comme l'individu, la société s'efforce en tout premier lieu à survivre, à perpétuer son existence (plus que son essence). Elle s'efforce ensuite (on pourrait appeler cela ses tâches essentielles secondaires) à maximiser (par la compétition et éventuellement par la lutte) les avantages dont jouissent ses membres, tout particulièrement ses membres privilégiés quand il s'agit d'une société hiérarchisée. Les rapports organisés autour de ces tâches (non la conscience ni la théorisation de ces rapports) ont une répercussion sur toute la vie sociale. Toutes les autres formes de relations et de conscience doivent s'adapter à ces rapports alors que la réciproque n'est pas vraie. L'organisation et la conscience de la société doivent au minimum ne pas entraver les tâches essentielles primaires, souvent aussi les tâches essentielles secondaires. Un processus qui n'a rien d'abstrait, qui s'analyse en pressions multiples de « la nature des choses » tend à éliminer les formes d'organisation et de conscience qui, par leur évolution propre, auront pu devenir une entrave à l'accomplissement de ces tâches. Un processus du même ordre *tendra* « naturellement » à faire adopter des formes d'orga-

nisation ou de conscience favorables à ces tâches essentielles, surtout aux tâches essentielles primaires, non sans difficultés, luttes et « bavures », non sans tension entre la volonté des groupes particuliers de se perpétuer et de maximiser leurs avantages propres avec la nécessité pour la société globale de poursuivre un projet analogue à son échelle.

En ce qui concerne l'idéologie, qui nous intéresse spécialement ici, les rapports de production sont primaires tout simplement parce qu'ils structurent la fonction primordiale de la société, alors que les idéologies, religion, philosophie, etc., *pensent* la production et la reproduction, leurs structures, la société et bien d'autres choses encore. Cette pensée du monde humain, social et naturel se structure assurément suivant des « codes » qu'il est du plus haut intérêt d'étudier. Et il est bien vrai que plusieurs codes sont toujours disponibles ou possibles et que le type de situation ne préjuge pas toujours du code employé ni entièrement de la façon de l'employer. Mais aussi il est absurde de penser que l'étude du code dispense de l'étude du texte codifié, la remplace, la rend superflue comme toute une école tend à en convaincre actuellement un public séduit. La société doit vivre et fonctionner avant de signifier et les exigences de la fonction ne peuvent se soumettre aux exigences de la signification que par exception et passagèrement. Il est difficile de penser aussi que les écrans que traverse le message soient opaques au point de ne rien laisser transparaître de la situation qu'il traduit.

Le problème n'est pas essentiellement un problème de corrélations, mais un problème d'action, d'influence des systèmes de relations les uns sur les autres. Il est très intéressant d'étudier comparativement les codes selon lesquels s'organisent les diverses activités humaines et par lesquels les modes d'accomplissement de ces activités acquièrent une valeur significative. On peut peut-être aboutir ainsi à la reconstruction de l'imaginaire collectif d'une société (R. Barthes[4]) et plus largement à une sémiologie générale et à une théorie de la structure de l'intellect humain[5] qui est d'une très grosse importance anthropologique. Mais, si l'analyse structurelle est une chose très utile, la vision panstructuraliste de la société comme ensemble de systèmes idéalement déductibles de cette structure de l'esprit humain est à combattre avec la dernière énergie. L'esprit humain n'impose pas sa loi, il la propose à un donné résis-

tant. Il n'y a pas coexistence d'un homme-se-nourrissant, d'un homme-se-vêtant, d'un homme-produisant, d'un homme-pensant, etc., chaque activité se déroulant suivant les règles de codes isomorphes. Il s'agit du même homme engagé dans tout cela. Il n'est pas possible qu'en cet homme total ces activités différentes d'un même sujet ne retentissent pas les unes sur les autres. L'homme-pensant pense *aussi* en tant qu'homme engagé (de telle et telle façon, à telle ou telle place) dans la production.

Naturellement l'inverse est vrai. L'homme-produisant est aussi un homme-pensant. Et sa pensée influe sur la façon dont il s'engage dans la production. Mais elle ne peut que difficilement et rarement, dans des conditions favorables, en observant des règles d'action strictes toujours soumises à un donné naturel et social sur lequel elle ne peut rien directement et à court terme, modifier les relations de production. Alors que les relations de production toujours présentes pèsent de façon permanente sur l'idéologie, d'autant plus fortement que cette action ne se situe pas dans la zone de la conscience. Si l'on veut invoquer le modèle de la langue, comme le font les panstructuralistes d'autant plus volontiers qu'ils le connaissent mal, on pourrait comparer (avec beaucoup de précautions) l'action des modifications de la production à celle des changements phonétiques inconscients dont l'effet, écrivait F. de Saussure, « est illimité et incalculable, c'est-à-dire qu'on ne peut pas prévoir où ils s'arrêteront » et qui apportent « une perturbation profonde dans l'organisme grammatical[4] ». On sait qu'à l'inverse, des modifications de « l'organisme grammatical » n'apportent aucun changement par elles-mêmes à la structure phonique, sauf dans des cas très rares et secondaires. Je reviendrai sur cette analogie.

Cela ne change rien certes à l'importance de la conscience, à sa suprématie en un sens, à sa valeur incomparable ni même à la validité de ses opérations. De même, une évolution phonétique a pu entraîner la formation d'une structure grammaticale qui peut être jugée, tout à fait indépendamment des causes qui ont entraîné son apparition, selon son rendement, son adaptation aux nécessités de la communication à un stade donné, voire sa valeur esthétique. Mais la question qui se pose ici n'est pas de savoir si par exemple la religion est plus importante pour l'individu ou la société que l'économie. Un bonze bouddhiste peut, par conviction, se tuer, détruire

totalement le complexe réseau de relations physiologiques qui a constitué sa vie et rompre le non moins complexe réseau de relations sociales qui l'a gouvernée. Il n'en a pas moins dépendu des unes et des autres y compris dans l'acte même par lequel il y a mis fin. La question est — ici — de savoir ce qui agit sur l'évolution sociale et sur l'histoire des hommes et comment.

La question a une importance primordiale entre autres pour l'action politique. C'est pourquoi, si l'on dispose de données permettant même grossièrement et approximativement d'approcher de sa solution, il est illégitime de laisser libre cours à l'empirisme, d'attendre pour orienter l'action la lente constitution d'une connaissance détaillée des mécanismes les plus délicats (et souvent les moins pertinents) du mécanisme social. C'est là une capitulation honteuse devant l'inconscience et devant les facteurs les plus nocifs de la vie des sociétés. Il est extrêmement important de savoir et de proclamer en premier lieu qu'on ne change pas les sociétés *seulement* en travaillant à en changer la conscience, qu'on ne les change pas *à volonté*. On ne commande à la société comme à la nature qu'en lui obéissant. Pour changer les sociétés, il faut agir sur les forces sociales qu'elles recèlent, il faut créer les institutions qui donneront à certaines de ces forces la puissance d'agir, il faut mettre en place les éléments d'un fonctionnement nouveau et tout cela en se pliant aux contraintes du donné naturel et social pour mieux pouvoir les dominer. Le reste est vaine prédication et, au mieux, belle littérature. Le Prophète crie dans le désert. Sa voix ne devient une force que lorsqu'elle rencontre des hommes prêts à écouter son message, ses directives d'action pratique : Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers.

ILLUSIONS ET MYSTIFICATIONS

Beaucoup d'auteurs, certains fort intelligents comme Raymond Aron, déclarent sans grand intérêt un jugement général sur les priorités à long terme (« en dernière analyse ») tel que les conclusions précédentes s'essayent à le formuler et que le corps de ce

livre s'est efforcé de le fonder à partir d'un cas concret. L'enchevêtrement des relations auquel a affaire pratiquement l'historien, le sociologue, l'homme politique ne serait en rien démêlé par des considérations aussi larges, aussi générales.

Cette façon de penser est extrêmement répandue et le schématisme dogmatique de bien des marxistes a beaucoup fait pour en favoriser la diffusion. Elle ne me paraît nullement fondée. L'agnosticisme fondamental qu'elle implique (tout comme l'agnosticisme méthodologique des panstructuralistes) est une entrave tant à la connaissance de la dynamique du réel qu'à un effort d'emprise pratique sur ce réel.

Cet agnosticisme se présente — littérairement pourrait-on dire — sous deux formes essentielles : l'exaltation du rôle de « l'homme » et celle de la valeur éminente des idées ou de la conscience, qui fraye la voie à la proclamation (nullement agnostique cette fois) de leur prépondérance. Dans les deux cas, les résonances évoquées sont infiniment séduisantes pour le romantisme qui somnole (à peine) au fond du cœur de tout homme. De plus les avantages concrets, individuels, pratiques de cette position sont grands par l'impression de compréhension multiforme et de profondeur qu'elle donne, par les facilités qu'elle offre aux développements littéraires brillants tout en permettant d'esquiver des prises de position gênantes. Il n'y a pas à s'étonner de sa prédominance sans même faire intervenir les facteurs de classe, moins pertinents ici que les marxistes institutionnels ne l'ont dit. Je voudrais examiner ici d'un peu près ces thèmes à l'intention du lecteur sérieux. Chacun est libre de faire son choix. On peut préférer par exemple la poésie du rêve à l'analyse froide du réel. On me permettra au moins d'avoir fait le choix contraire et de réserver à la délectation poétique, pour mon propre usage, d'autres emplois que l'élucidation des ressorts de l'histoire humaine. Je ne m'adresse qu'à ceux qui auront pris la même option, au moins temporairement.

Bien sûr, l'homme est le sujet de l'histoire. On le voit de deux façons faire cette histoire. D'une part les grands hommes qui bousculent les cadres établis et semblent plier à leur volonté les groupes, les Etats, les sociétés. D'autre part, les groupes, les masses dont les sentiments et les aspirations pèsent de façon permanente sur les événements.

Le rôle historique du marxisme a été de montrer les limitations imposées à l'action des grands hommes par le milieu social où ils vivent. Il l'a fait avec excès souvent et, à l'accoutumée, les formulations brutales, sommairement vulgarisantes ont été les plus répandues au niveau de la diffusion des idées. Elles ont été les plus remarquées et les plus combattues. Pourtant il était facile de noter que les principes de la sociologie marxiste n'imposaient pas de façon contraignante ces simplifications vulgaires et que, dans leurs œuvres historiques descriptives et analytiques, les maîtres du marxisme se montraient bien plus nuancés. Récemment Sartre a disserté sur la coexistence nécessaire de l'explication psychologique de l'individu et de l'explication sociologique au niveau de l'histoire. Elle n'a jamais fait de doute pour les marxistes intelligents. On ne peut comprendre un homme donné en faisant abstraction de son tempérament propre, de ses dispositions physiologiques et psychologiques personnelles, de son histoire individuelle ce qui implique ses relations avec sa famille et le micro-milieu au sein duquel il s'est développé[7]. Et naturellement l'emploi des méthodes les plus modernes (si elles sont scientifiquement valables) pour se livrer à cette analyse est non seulement justifié, mais indispensable. Mais on ne peut méconnaître non plus que, si grand que soit cet homme, il agit dans des cadres donnés, ses idées sont des variations, parfois importantes certes, sur les conceptions de son milieu et de son époque, les problèmes qu'il cherche à résoudre sont ceux qui lui sont proposés par les conditions de son temps. Il ne peut agir que s'il trouve des groupes plus ou moins larges pour accepter ses idées et sa direction, c'est-à-dire pour en reconnaître la valeur dans la ligne de leurs propres préoccupations. Il faut que le rôle auquel son histoire individuelle l'a préparé soit acceptable et accepté par les groupes auxquels il le propose. L'histoire est une perpétuelle course de personnages à la recherche d'un rôle. Mais aussi un tri perpétuel par les groupes sociaux et par les événements des rôles qui leur sont offerts. Sur le pont d'Arcole, la vie de Bonaparte dépendait de la justesse du tir de quelques obscurs soldats autrichiens. Hoche mourut de maladie, dont le prestige pouvait changer la face des choses. Voilà pour les événements dans lesquels seule une conviction mystique indémontrable peut voir la main de Dieu ou d'une Providence qu'on peut gratuitement décorer des noms les plus flatteurs, voire les plus

« matérialistes ». Mais aussi Bonaparte se présentait avec des idées, des intentions, un programme implicite ou explicite qui le rendaient acceptable, qui le faisaient accueillir par la société française. Il en avait d'ailleurs la conscience la plus nette et s'était adapté. Resté fidèle aux opinions qui l'avaient fait distinguer par Augustin Robespierre, il eût eu droit, au maximum, à la gloire mélancolique et à l'influence posthume d'un Babeuf. Il faut savoir distinguer les plans. Que Bonaparte ait survécu et réussi et non Hoche par exemple, cela a certainement changé beaucoup de choses. Contrairement à ce que pensaient certains marxistes, il n'est nullement sûr que la bourgeoisie française ait pu trouver un autre Bonaparte. Mais certaines structures fondamentales ne pouvaient être changées par un homme, si grand soit-il. Il n'est pas question d'une action implacable d'une histoire déifiée, comme l'éternelle poussée hors de ses limites du type de pensée métaphysique tend à traduire les choses. Mais plus prosaïquement, les structures établies font sentir leur pression sur les hommes et les faits par mille et mille petits événements quotidiens. Ces pressions permettent certaines actions et en empêchent d'autres. La laisse du grand homme est bien plus longue que celle des autres, mais s'il tire trop elle l'étrangle.

La controverse sur le rôle des grands hommes est un peu passée de mode. Actuellement, à l'insistance marxiste sur l'efficace des structures sociales, on oppose plus souvent, démagogiquement (« anthropagogiquement » serait plus exact), « l'homme », en englobant sous ce terme la psychologie des couches, des strates, des catégories, des groupes sociaux. L'infinie variété des tendances psychiques qu'on peut y observer, les nuances délicates qu'on y décèle peuvent permettre à certains de déployer leur finesse d'observation et leur talent littéraire pour communiquer à leurs lecteurs la compréhension intime de ces mentalités dans leur savoureuse diversité. D'autres au contraire peuvent appliquer à leur étude des techniques complexes d'appréciation et de mensuration dont le raffinement, dont la forme volontiers mathématique donnent une impression « scientifique » au plus haut point. Tout cela est bien loin d'être vain. Mais le stade descriptif de la recherche, si important soit-il, si agréable qu'il puisse être sous sa forme littéraire pour le lecteur et si utile même pour la compréhension humaine entre les

peuples, si satisfaisant pour l'esprit sérieux qu'il soit sous sa forme « scientifique », doit et peut être dépassé. Les mentalités collectives sont des résultantes. Elles sont l'aspect sous lequel se manifestent toutes les forces générales et particulières qui modèlent l'homme, caractéristiques générales valables pour toute l'espèce humaine et caractéristiques sociales puisqu'il s'agit non plus d'individus, mais de groupes socialement délimités. La résultante change aussitôt qu'une des composantes se modifie. Or rien n'est plus néfaste que de considérer ces mentalités comme des données indépendantes, relativement permanentes. De cette façon d'appréhender les faits, les auteurs en question sont parfois (non toujours) innocents. Mais l'orientation de leurs recherches suggère (au minimum) ce point de vue.

La conclusion pratique, à laquelle évidemment les marxistes ont été surtout sensibles, vers laquelle on est aussi irrésistiblement poussé, serait que tout changement social doit être précédé d'un changement de ces mentalités. Or, il est bien vrai qu'on peut modifier celles-ci d'une façon plus ou moins sérieuse par des interventions directes de type psychologique telles que l'éducation. Mais toute l'expérience historique nous montre que des modifications radicales peuvent être obtenues seulement par l'action sur les composantes sociales de ces dispositions psychiques. Certes, la situation sociale ne change jamais totalement, certains facteurs généraux restent toujours à l'œuvre, et par conséquent les mentalités ne sont pas totalement transformées. Mais des changements sociaux donnés, souvent très brutaux, suscitent des transformations fondamentales bien plus profondes que des décennies et des siècles de pression superficielle par des moyens purement psychologiques. Ainsi, il est clair que les lois de réforme agraire, quand elles ont été radicales, ont profondément changé la mentalité des paysans auxquels elles s'appliquaient. Le paysan français devenu petit propriétaire parfaitement autonome n'est plus le serf médiéval ou même le tenancier grevé de multiples obligations envers un propriétaire féodal. L'industrialisation a partout, malgré sa date parfois très récente, apporté des modifications radicales à la mentalité des groupes qu'elle touchait. Et pourtant il n'est pas en apparence de phénomène moins « psychologique ». Les Libano-Syriens, les juifs, les Italiens, les Ukrainiens transplantés en Amérique, ayant gardé pourtant très

souvent une certaine cohésion, acquièrent des dispositions dont il n'y avait pas trace dans leur activité dans leur pays d'origine. On peut multiplier à volonté les exemples.

C'est que, malgré la prétention de beaucoup des auteurs de ce type à atteindre le tréfonds de l'homme (et s'ils sont plus modestes le public n'y prend pas garde), ils n'en décrivent en réalité que la surface et négligent allégrement des facteurs d'une importance capitale. La méthode suggérée par l'orientation marxiste est très souvent mal appliquée et tombe volontiers dans un schématisme inepte qu'il est facile de stigmatiser et de ridiculiser. Mais potentiellement elle permet d'atteindre l'homme total. La définir par une thèse d'influence prédominante du facteur économique, comme l'ont fait partisans et adversaires, est, au minimum, équivoque. Encore conviendrait-il d'ailleurs de définir ce qu'est le facteur économique. Il me semble que sa visée profonde est bien plutôt de s'opposer aux conceptions fragmentaires de l'homme. Les résultantes que sont la conscience de groupe et la conscience individuelle ont pour composante essentielle la situation où sont placés le groupe ou l'individu de par le rôle qui leur est assigné dans la production sociale et dans la redistribution des fruits de cette production. Car ce sont là avec la reproduction biologique des hommes les tâches essentielles, primordiales qui s'imposent, avant tout, à toute société. Toute recherche négligeant cette situation ou en minimisant la portée est frappée d'invalidité. Et ce sont ceux qui la négligent qui mutilent l'homme, non le marxiste (du moins le marxiste idéal).

Le rôle de l'esprit, des idées est non moins fréquemment opposé à la démarche marxiste. Ici encore, pour comprendre la complexe intrication des facteurs individuels et sociaux, il faut éviter de se laisser séduire par les phrases ronflantes sur la suprématie et la liberté de l'esprit et accepter de pousser plus profondément l'analyse. Démagogiquement encore, on accuse le marxisme de faire dépendre la valeur intrinsèque des idées de leur conditionnement social. Ce n'est pourtant pas une déduction nécessaire des thèses marxistes. Les plans sont différents.

Il est fort possible que la mise au point des règles de la logique aristotélicienne n'ait pu se faire que dans l'atmosphère sociale de la Grèce antique. Il est fort possible que les règles de la logique chinoise par exemple, plus ou moins parallèles, n'aient pu être

dégagées que dans un état social lointainement apparenté à celui de la Grèce. Cela n'empêche nullement d'apprécier et d'utiliser la valeur relativement universelle de ces règles. On peut tout aussi bien au XXe siècle tirer plaisir de la vision d'une œuvre d'art comme un tableau de Botticelli pourtant impossible à concevoir comme produit par une autre société que celle de la Florence du XVe siècle. On peut en tirer des considérations d'esthétique générale. Mais l'optique du travail présenté ici est autre. C'est celle de l'historien ou de l'homme politique attaché à dégager les grandes lignes de la dynamique des événements. Elle est centrée moins sur les idées en elles-mêmes que sur les idées pour la société, les idées en tant que capables de mobiliser les pulsions, les aspirations latentes chez des milliers ou des millions d'hommes.

De ce point de vue (et de ce point de vue seulement), les idées peuvent être de deux types qui entrent assez bien dans la classification de Mannheim. D'une part, les idées « idéologiques » au sens restreint du mot, c'est-à-dire celles qui expriment et sanctifient la situation actuelle, les intérêts et les valeurs du groupe. Elles constituent la formulation d'un certain esprit de corps (*'açabiyya* disait en arabe Ibn *Kh*aldoûn) suscitant des dévouements multiples, particulièrement efficace pour la défense du groupe, pour la lutte contre les autres groupes, etc. D'autre part, les idées « utopiques » qui transcendent la situation actuelle tracent un programme de dépassement ou de renversement des conditions vécues, des valeurs reçues. Elles peuvent être elles aussi valables pour l'ensemble d'un groupe, par exemple dans le monde actuel le programme d'un mouvement d'indépendance visant à affranchir, à promouvoir le groupe national. Elles peuvent au contraire proposer de briser le groupe, de créer de nouveaux groupes sur de nouvelles bases comme fait souvent une religion universaliste à son début.

On a été très souvent frappé (et à très juste titre) par la somme de dévouements qui ont été mis au service de ces idées, dévouements admirables par le dépassement de l'égoïsme individuel qu'ils impliquent quoique très souvent au service de l'égoïsme de groupe et des causes les plus contestables, voire des plus néfastes. On y a vu la preuve que les idées mènent le monde. Pourtant il est bien évident que les idées (« idéologiques » et « utopiques ») qui prônent la défense ou la progression du groupe tel qu'il est émanent

de la situation du groupe. Le patriotisme britannique à la Kipling servait la Grande-Bretagne, société aux aspirations définies par sa puissance industrielle au premier chef. Les Sionistes qui travaillaient à créer l'Etat d'Israël défendaient un des programmes possibles pour résoudre les problèmes posés par la situation des juifs en Europe, œuvraient pour les intérêts du groupe juif, partiellement existant, partiellement à constituer, tels qu'ils les voyaient. Dans le cas des idées « utopiques » visant à créer de nouveaux groupes aux dépens des groupes existants, elles ne peuvent mobiliser que si elles répondent à des aspirations répandues, transcendant les groupes actuels. Le marxisme a suscité un certain temps un nouveau clivage de la société dans plusieurs pays européens en faisant prédominer les valeurs du groupe international des prolétaires sur celles des groupes nationaux. D'autre part, comme le christianisme primitif, il a intégré dans un nouveau groupe, d'un nouveau type, de multiples individus insatisfaits des valeurs que leur société leur proposait. C'est ici que les partisans de la suprématie des idées peuvent prendre l'avantage. Il est bien vrai en effet que les individus qui se rallient à ces nouveaux groupes (en dehors de ceux qui le font en fonction surtout de leur situation sociale comme les prolétaires qui adhèrent au mouvement communiste) sont poussés par des motivations souvent très individuelles dépendant des circonstances imprévisibles de leurs dispositions caractérielles, de leur histoire personnelle, des événements qui ont marqué leur micromilieu. Mais, si le nouveau groupe parvient à avoir des dimensions importantes, si par conséquent il acquiert une signification historique, c'est que des facteurs agissant à une large échelle, des facteurs sociaux donc, ont orienté dans le même sens ces aspirations individuelles multiples qui eussent pu se disperser dans mille directions diverses et opposées. Et, à peine constitué, le nouveau groupe, si idéaux qu'en aient pu être les principes, se trouve situé dans le réseau des relations, des aspirations, des intérêts de la société où il s'insère. Bon gré mal gré, il doit prendre position vis-à-vis des autres groupes et des sociétés globales, se définir un programme qui ne peut pas ne pas avoir d'incidences temporelles. Beaucoup de ses nouveaux membres ne seront plus de ceux qui « ont quitté leur père et leur mère », « laissé les morts enterrer les morts » pour suivre l'appel du Seigneur ou de l'Idéal. Mais, au contraire, ils

seront chrétiens, communistes, etc., parce qu'ils suivent docilement les idées de leurs parents et ils enterreront leurs morts au sein du mouvement avec les rites que celui-ci prescrit. Ils auront les idées du groupe où ils sont nés, partageront ses valeurs, œuvreront dans le sens de ses intérêts et de ses aspirations, fût-ce en se sacrifiant en tant qu'individus.

Cette esquisse rapide de la valeur mobilisatrice des idées laisse de côté leur valeur intrinsèque. Encore une fois, il n'est nullement dans mes intentions de la nier et je pense qu'aucun marxiste intelligent ne l'a jamais niée. Il existe des idées qui ne sont pas mobilisatrices sur le plan de l'action sociale et les idées mobilisatrices elles-mêmes peuvent être considérées sous une tout autre perspective. Les idées non mobilisatrices (ou non immédiatement mobilisatrices) peuvent être les plus importantes culturellement. Ainsi les idées sur l'art, sur l'homme, sur la nature, sur ce qu'on peut pressentir ou imaginer au-delà et au-dessus de la nature. Leur valeur peut être appréciée, indépendamment de leurs racines sociales et indépendamment du rôle social qu'elles peuvent jouer, dans le cadre de théories esthétiques, anthropologiques, scientifiques, philosophiques, religieuses. On peut s'en délecter, les savourer, les étudier, en enrichir son esprit et son cœur sans se préoccuper de leur origine ni de leurs fonctions éventuelles. Mais ce ne peut être une raison pour ne pas voir ces racines ni ces fonctions ou pour réduire ce rôle à l'état d'épiphénomène sans importance.

Les idées les plus éloignées de la pratique sociale, quelle que soit leur valeur intrinsèque, quelle que soit leur place dans un système idéal ne peuvent donc pas ne pas avoir de racines sociales. On ne peut pas ne pas l'admettre si on ne veut pas adhérer à la conviction indémontrable suivant laquelle elles viennent d'au-delà du monde. Et même dans ce cas, d'ailleurs, il faut admettre que la puissance surnaturelle dont elles émaneraient a pris soin de les adapter aux exigences de la société et de la nature humaine. C'est le thème que développent de plus en plus les idéologues religieux d'esprit ouvert et ils s'en font une arme pour excuser les caractéristiques (passées ou même actuelles) des organisations religieuses et de leurs lois qui sont par trop indignes d'une origine surnaturelle supposée.

Il est loisible à certains de ne s'intéresser qu'à la méta-histoire.

Pour ceux qui s'intéressent à l'histoire humaine, ils étudieront avec une particulière attention le point où les idées, abstraction faite maintenant de leur origine, s'insèrent dans cette histoire, leur fonction sociale. Les idées qui par nature ne sont pas mobilisatrices en elles-mêmes peuvent parfois avoir une action sur l'histoire conçue comme compétition et lutte des groupes humains. Les idées scientifiques et techniques par exemple peuvent modifier les forces des groupes existants. Elles seront alors d'autant plus efficaces que leur portée sociale sera, au début, inaperçue et ne se heurtera pas, par conséquent, à de fortes résistances des structures établies et des groupes que celles-ci avantagent[8]. Mais même les idées qui n'ont pas d'action directe sur l'histoire entendue dans ce sens entrent dans un système, forment une conscience sociale qui détermine l'attitude ›obale d'une société vis-à-vis des problèmes que lui pose son stence sociale.

.es ethnographes, ethnologues ou anthropologues, de quelque ›n qu'ils entendent s'appeler, ont insisté sur l'originalité des types . conscience sociale. Fascinés par ceux qu'ils découvraient, ils ›nt été poussés à conclure que la dynamique de l'histoire humaine, telle qu'elle avait été dégagée, semblait-il, de l'expérience européenne aussi bien par Marx que par les historiographes européens, ne pouvait s'appliquer à d'autres sociétés. La lutte perpétuelle pour le pouvoir et ses avantages pouvait-elle servir à expliquer des sociétés où par exemple la contemplation religieuse ou esthétique ou encore une attitude générale de quiétisme pacifique se voyaient attribuer une valeur supérieure à l'activité acquisitive ou prédatrice ? Le déroulement des événements de type « politique » ou « économique » pouvait-il se voir accorder la première place dans la compréhension de sociétés qui « s'abîmaient dans la répétition » ? Le mythe, la catégorie du sacré dominant de nombreuses sociétés, ne convenait-il pas d'envisager pour celles-ci (et peut-être sous des formes transposées pour toutes) une causalité de leurs attitudes fondée sur ce domaine du sacré plus que sur les « intérêts » temporels, « matériels » ? Des spécialistes des grandes civilisations ont suivi cette façon de penser. N'était-ce pas la lecture de Sseu ma-tsien, historien chinois, qui avait conduit Lucien Lévy-Bruhl au concept de mentalité primitive, un des modèles les plus souvent rejetés et même honnis de ces conceptions, quoiqu'il en marque, historique-

ment, une des premières formulations ? Un ethnographe belge a écrit il y a peu : « La science politique relève de l'histoire comparée des religions[9]. » Récemment, l'indianiste Louis Dumont, dans une sorte de manifeste, rejetait de la même manière l'application des catégories occidentales et particulièrement marxistes à l'histoire de l'Inde[10]. Une foule de spécialistes de la phénoménologie religieuse, parmi lesquels se distingue par le talent et l'érudition Mircea Eliade, ont aussi essayé de cantonner la notion même d'histoire aux univers conceptuels issus du judaïsme (avec de nombreuses variantes[11]). Dans l'histoire de la pensée musulmane, Henry Corbin subordonne l'histoire à la méta-histoire[12]. Les intellectuels des peuples issus de ces grandes civilisations et aussi des cultures moins avancées sont partagés entre le désir de se reconstituer une histoire sur le modèle européen et celui de se targuer d'une spécificité, d'une originalité radicale à laquelle les catégories conçues pour l'Europe ne sauraient s'appliquer. L'idéalisation de leur passé, conséquence de l'idéologie nationaliste, les pousse souvent à en écarter les mécanismes sordides qui ont visiblement mû l'histoire européenne. On ne peut dire que les intellectuels européens (du moins ceux qui se rangent dans la catégorie des essayistes, les seuls lus par le grand public), séduits, eux, par les attraits sociaux d'une originalité personnelle, leur apportent beaucoup d'aide pour voir clair dans leurs problèmes.

Il est bien vrai que certaines cultures n'encouragent aucunement l'individu à l'effort pour acquérir des biens personnels, pour maximiser les avantages dont il bénéficie comme cela se passe dans notre société. L'individu d'ailleurs n'y est souvent même pas reconnu comme sujet social. L'imbrication étroite du sacré et du profane dans tous les domaines de la vie sociale est indéniable. Mais il faut bien constater que les groupes sociaux manifestent partout la même tendance à défendre les biens dont ils disposent collectivement et à les maximiser, dès que cela leur est possible, par les moyens de la compétition et éventuellement de la lutte physique. Les plus pacifiques, les plus contemplatifs recherchent avant tout, par des moyens sacrés et profanes, à maintenir, à éterniser l'ordre du monde qui commence toujours par l'ordre de leur propre société, fût-il sacralisé. Là où la compétition plus ou moins virulente est exclue, au niveau de petits groupes, elle réapparaît souvent

au niveau des groupes plus vastes qui les intègrent. Si des groupes, dans un entourage hostile (et il est bien improbable qu'à un moment ou à un autre l'entourage ne devienne pas hostile[13]), manifestent une propension pour le suicide collectif par action ou par refus d'action, ils sont éliminés par une sorte de sélection sociale. De même, les groupes religieux qui ont adopté des thèses du type du refus de procréation et qui les ont vécues ont disparu. L'histoire du christianisme avec ses textes sacrés favorisant l'inaction et la chasteté manifeste bien l'élimination constante (au moins comme facteur historique tant soit peu important) des sectes qui veulent vivre ces thèses au profit des sectes qui les adaptent à la dynamique sociale « normale ». Et d'autre part, il ne faut pas confondre (comme on le fait souvent dans l'étude des sociétés musulmanes) la résignation à un état de soumission ou de misère que l'expérience a démontré inébranlable avec une tendance à ignorer les luttes pour le bien-être et la libre disposition de soi. Qu'une éclaircie se produise, qu'un modèle de société meilleure ou d'action amélioratrice soit offert et on voit peu à peu les « stagnants » redresser leur échine courbée, s'habituer à la revendication, puis à la lutte, exiger de plus en plus fort leur part de pain et de soleil.

Malgré tous les jeux de mots brillants et prétentieux qui font à bon marché la gloire de leurs auteurs, il n'est pas de société sans politique, c'est-à-dire selon le sens ordinaire des mots sans histoire[14]. Et l'histoire ou la politique sacrales sont encore de l'histoire ou de la politique. Il est bien certain que des actes de nature politique : luttes, compétitions, trêves, ont été et seront encore accomplis pour des motifs purement idéologiques quoique la règle soit un mélange inextricable d'idéologie et d'intérêt « rationnel », dans les sociétés archaïques de sacré et de profane. Il est trop simple, et les vulgarisateurs et idéologues marxistes devraient en avoir une plus vive conscience, j'en suis tout à fait d'accord, de faire toujours des motivations idéologiques la transposition, le « reflet » des motivations « rationnelles ». Une des lacunes les plus graves du marxisme tel qu'il a été pratiqué en général est l'insuffisante prise en considération du niveau, du relais idéologique. Je vais y revenir. Mais il est non moins injustifiable de considérer ce niveau comme une donnée première et autonome. L'idéologie, on l'a dit, ne peut avoir un développement qui en viendrait, de façon durable, à contre-

dire les exigences essentielles de la vie sociale du groupe auquel elle s'impose. Et, bien plus, l'expérience historique nous montre souvent comment des exigences plus ou moins secondaires se font sentir sous la sublimation idéologique.

La guerre sacrée des onze tribus d'Israël contre la ville de Gib'ah, collectivement coupable d'un crime sexuel, d'une « infamie en Israël » et contre la tribu de Benjamin qui s'était solidarisée avec elle (*Juges*, 19-21) est idéologique évidemment. Les Israélites y ont été entraînés par une obligation religieuse. Les regrets qu'ils expriment ensuite et leurs efforts pour redonner vie à Benjamin en tournant leurs serments montrent même que cet acte contredisait d'une certaine façon leurs sentiments et leurs intérêts. Mais d'un autre côté il était un corollaire de l'alliance amphictyonique qui faisait la cohésion du peuple contre ses ennemis[15]. Les « guerres sacrées » décidées par une autre amphictyonie, le conseil panhellénique de Delphes, avaient des dessous politiques qui n'ont jamais fait de mystère pour personne, pour les contemporains moins que pour quiconque. Rien ne permet de penser que les importantes coalitions de cités grecques qui combattirent contre la décision du conseil, se rendant ainsi complices du sacrilège dénoncé par celui-ci, comptaient moins de dévots d'Apollon que ceux qui soutenaient l'amphictyonie pour des raisons politiques évidentes comme Philippe en 354 et en 339.

Selon Mircea Eliade, pour prendre un autre exemple, lorsque les colons scandinaves prennent possession de l'Islande, ils accomplissent un rite. Le défrichement de l'île n'est pas un « travail humain et profane », c'est la répétition de l'acte primordial de transformation du Chaos en Cosmos, de la Création. D'après lui, le rite n'est pas la consécration de l'acte pratique, c'est son explication[16]. On peut accorder que les nouveaux venus attachaient une grosse importance au rituel de colonisation de cette nouvelle terre. Mais, s'ils étaient venus là, s'ils ne s'étaient pas contentés de servir leurs divers dieux dans leur Scandinavie natale, cela est difficilement séparable des causes générales de l'expansion viking à laquelle il est vain de chercher des raisons religieuses. C'est Snorre Sturlason lui-même qui attribue l'émigration vers l'Islande et les Feroé au mécontentement des Norvégiens lorsque Harold à la belle chevelure unifie le pays et « saisit les terres » (*Heimskringla*, III, 20).

Les croisades sont un exemple classique d'actes politiques (des guerres) à motivation idéologique. Il n'est pas douteux que, pour beaucoup de Croisés au moins, la force qui les poussa vers ces expéditions lointaines fut le désir d'obéir à la volonté divine, plus ou moins mêlé suivant les individus de motivations plus terre à terre. Mais, au niveau social, collectif et non plus individuel, l'initiative des expéditions est prise à des dates déterminées, en fonction de projets, de plans et de calculs qui tiennent compte de facteurs extra-religieux. Dès la Ire croisade, les Génois qui offrent leurs services pour le transport pensent aux droits qu'ils acquièrent ainsi sur les futurs territoires conquis. Les premiers Croisés inorganisés consacrent beaucoup d'énergie à piller les villes chrétiennes qu'ils traversent et n'hésitent pas à dévaster les églises byzantines. Les barons pensent évidemment beaucoup aux terres et aux richesses qu'ils vont acquérir et ils le montrent. Le scandale de la IVe croisade détournée pour s'emparer de terres chrétiennes, de Constantinople et de l'Empire byzantin est éclatant. Les Etats chrétiens établis en Syrie et en Palestine mènent vis-à-vis de leurs voisins musulmans une politique visant à conserver et à accroître leurs avantages territoriaux et autres par un jeu d'alliances politiques interchangeables qui dédaignent souvent les obstacles religieux. « Ces guerres incessantes, écrit un bon connaisseur de cette histoire des croisades, n'étaient pas le moins du monde des guerres religieuses. Les annales de n'importe quel Etat féodal d'Europe occidentale sont tout aussi pleines de menues guerres que celles des Etats croisés. L'enjeu était le contrôle politique de la Syrie... Il y eut certainement autant de guerres entre les Etats musulmans en conflit qu'il y en eut entre musulmans et chrétiens. Il y eut probablement autant de conflits intestins entre princes chrétiens qu'il y eut de guerres avec les infidèles. De plus, aucune des deux religions n'hésitait à s'allier avec des hommes de l'autre foi contre ses propres coreligionnaires. Les alliances profanes entre chrétiens et musulmans caractérisent l'histoire des colonies latines de Syrie[17]. »

Cet auteur, John L. La Monte, conclut ainsi son étude : « Aux XIIe et XIIIe siècles, à l'époque des croisades et des *jihâd*-s, la religion a joué le même rôle que l'idéologie politique aujourd'hui. Les chrétiens et les musulmans, sauf quelques notables exceptions, n'ont invoqué la religion que comme un masque de leurs buts poli-

tiques séculiers. Mais c'était l'étendard idéologique sous lequel les hommes mouraient et sous lequel on pouvait toujours compter que les hommes mourraient. Le fanatisme religieux, à l'époque des croisades, était un stimulant important et précieux. Il fut rarement une cause première ou une motivation dominante[16]. » Si l'on trouve cette appréciation trop abrupte et qu'on soupçonne son auteur (il s'agit pourtant d'un bon spécialiste de l'époque) de parti pris, il suffit de réfléchir à un fait plus patent et clair à tous les yeux. Pourquoi l'insuccès des appels réitérés à la croisade à partir du XIIIe siècle ? Rien ne démontre que la foi fut alors moins répandue et moins profonde qu'au XIe et au XIIe siècle. Simplement les motivations religieuses de la croisade, toujours présentes, ne pouvaient plus s'intégrer dans des projets politiques en consonance avec les besoins de la société européenne à cette époque.

En aurait-il été autrement dans l'Inde en vertu des valeurs propres à la civilisation indienne comme le soutient Louis Dumont ? Et alors les exemples précédents ne vaudraient que comme manifestations de cette fameuse rationalité spécifiquement européenne dont parlent Max Weber et d'autres et qui se manifesterait même sous le couvert de l'attachement à la religion chrétienne. Pour Louis Dumont, en Inde, « la sphère politico-économique, coupée des valeurs par la sécularisation initiale de la fonction royale, est demeurée subordonnée à la religion ». Cela expliquerait l'émiettement et l'instabilité politique qui caractérisent l'histoire indienne, faisant contraste avec son unité sociale et religieuse[17]. On voit mal l'intérêt d'une telle explication. De nombreuses sociétés participant à une même civilisation, c'est-à-dire ayant en gros des structures sociales analogues, des institutions et des croyances religieuses et non religieuses communes, sont demeurées pendant de longues périodes politiquement divisées. Il suffit de citer la Grèce antique, le monde sumérien, l'Europe féodale, la Gaule antique, les tribus arabes avant l'Islam, les cités mayas et même, à une échelle plus vaste, en accord avec le progrès technique, les nations de l'Europe actuelle. L'explication en est évidemment à chercher du côté de l'équilibre des forces politiques et militaires à un certain niveau. En tout cas, elle ne peut se réduire à des facteurs spécifiques à l'Inde. L'histoire de ce sous-continent est visiblement faite comme ailleurs de luttes politiques pour le pouvoir entre divers centres,

de victoires des plus forts suivies d'unification à une échelle plus ou moins vaste, puis d'éclatements dus à des forces centrifuges et où l'on voit à l'œuvre des volontés de puissance locales saisissant aussitôt que possible l'occasion de conquérir une profitable autonomie. Cela fut même théorisé dans l'Artha*sh*âstra, le traité politique de Kautilya, sur lequel L. Dumont insiste lui-même. « Si l'on cherche, écrit-il, à retirer de l'Artha*sh*âstra une définition de la politique, on trouve quelque chose comme l'exercice de la force pour la poursuite de l'intérêt et le maintien de l'ordre[20]. » Excellente définition si l'on ajoute que le maintien de l'ordre fait aussi partie de la poursuite de l'intérêt.

Oui, mais cette politique toute laïque, toute désacralisée serait soumise en bloc à la religion. Qu'est-ce à dire ? Toutes les sociétés reconnaissent la suprématie des valeurs religieuses et, à l'époque moderne, celle des valeurs idéologiques. Les K*sh*atriyas de l'Inde reconnaissaient idéalement la suprématie des brahmanes comme les rois et les seigneurs européens reconnaissaient que le clergé était plus près de Dieu qu'ils n'étaient. Cela n'empêchait pas de lutter sur le plan temporel contre tels ou tels prêtres. Dans l'Inde, « le roi, dit L. Dumont, apparaît souvent... comme une sorte de policier chargé de l'ordre public et qui reçoit pour ses services une part des récoltes, c'est presque un serviteur ». Et il rappelle la distribution idéale de la récolte sur l'aire à battre « où le roi voisine précisément avec les serviteurs[21] ». Si l'on se reporte à sa propre description de cette distribution, on y apprendra que le roi reçoit d'abord sa part, 1/6 ou 1/3 de la récolte, puis éventuellement le « propriétaire » et que « les serviteurs ou auxiliaires qui servent la maisonnée... ont droit chacun à un certain nombre de mesures de grain : brahmane, blanchisseur ou barbier aussi bien que forgeron, charron et autres[22] »... Il semble au lecteur candide de L. Dumont que le brahmane est bien plus assimilé aux serviteurs que le k*sh*atriya. Le « voisinage » se réduit à un prélèvement du surplus singulièrement plus important.

Naturellement le brahmane considère le roi comme un personnage inférieur. Les brahmanes et mandarins d'Europe, dans leurs chaires professorales ou à leurs tables de cafés, sont tout à fait libres d'avoir la même opinion vis-à-vis de leurs hommes politiques. Il n'empêche que, dans l'Inde comme en Europe, ce sont les hommes

politiques qui administrent les communautés, décidant de la guerre et de la paix, des options organisationnelles qui structurent et modifient leur vie sociale. Ces options sont influencées évidemment par leur idéologie et leur culture globale. Non moins évidemment, elles tiennent compte au premier chef, toujours et partout, des rapports de force entre centres de pouvoir, tendent à défendre et à maximiser les avantages et les privilèges de la société représentée, de sa couche dirigeante en premier lieu, de son chef en tout premier lieu. Et ces options qui retentissent profondément sur la vie totale des groupements ne peuvent pas ne pas avoir d'influence à court ou à long terme sur les idéologues et même sur les idéologies. C'est précisément le fait qu'elles ne touchent pas au domaine idéologique immédiatement, que leurs conséquences restent inaperçues, qui permet qu'elles soient prises. Tout le monde admet que la religion d'un peuple agriculteur a des caractéristiques différentes de celle d'un peuple collecteur ou chasseur. Et pourtant l'adoption de l'agriculture par des collecteurs ou des chasseurs a pu être une décision où l'idéologie n'était pas engagée. Les conséquences idéologiques ne se sont révélées que par la suite.

Ainsi la conscience sociale peut prendre des formes extrêmement variées. Elle peut avoir, sous ses formes les plus idéales, une forte influence sur les options prises par les sociétés globales et par les groupes. Elle peut donner à leur attitude en face des problèmes qui se posent à eux une orientation spécifique. Mais d'une part on ne peut nier ses racines dans la réalité sociale. D'autre part, parmi les options qui *doivent* être prises figurent au premier chef celles qui concernent la survie du groupe ou de la société par son action ou sa passivité vis-à-vis des autres groupes ou des autres sociétés à l'extérieur, vis-à-vis de son activité essentielle à l'intérieur. Celle-ci est, pour les sociétés globales, la production et la reproduction de leur existence sociale; pour les groupes fonctionnels privilégiés organisés autour de la production et de la répartition, c'est la perpétuation de la situation qui leur procure ces avantages. Les options prises peuvent être judicieuses ou stupides, pleines de conséquences fastes ou néfastes, parfois même autodestructrices. Elles ne peuvent en tout cas se comprendre que par rapport d'abord à ces tâches essentielles de toute société humaine. On peut très bien en faire abstraction pour ne considérer que l'activité idéelle ou

esthétique de l'homme en elle-même par exemple. Mais non si on cherche à comprendre la dynamique des événements historiques. Et cette dynamique, retentissant sur le sort total des individus et des groupes, ne peut être négligée pour comprendre l'évolution des systèmes d'idées eux-mêmes. Archimède peut mépriser le soldat qui l'interrompt et préférer continuer à poursuivre la solution de son théorème. Mais le soldat le tue et retarde peut-être de mille ans la solution de ce théorème pour l'humanité. Cela n'intéresse peut-être pas le mathématicien pur d'aujourd'hui, qui trouve le théorème résolu. Mais cela intéresse au premier chef l'histoire des mathématiques et, par l'intermédiaire de celle-ci, l'histoire générale de l'humanité.

Le caractère néfaste des conceptions attaquées ci-dessus pour la compréhension de la dynamique historique, donc à la fois sur le plan de la connaissance et sur celui de l'action, s'est révélé particulièrement dans le domaine qui m'intéresse ici, celui de l'histoire contemporaine du monde musulman. Il n'est sans doute pas de bon ton de le rappeler. Je le ferai néanmoins. Il y a quinze ans seulement, la grande majorité des islamisants, suivie par tous ceux qu'impressionnait leur compétence spéciale, jugeait de l'avenir du monde musulman d'après la phénoménologie de l'*homo islamicus* ou la dogmatique de l'Islam. On estimait donc que l'homme musulman, attaché à des valeurs sacrales, pensant dans des catégories qui n'étaient pas celles de l'homme européen, ignorant par exemple la conception « téléologico-historique » du temps (expression que j'emprunte à C.A.O. Van Nieuwenhuijze)[21], ne pouvait être attiré par des idéologies socialisantes, entre autres par le marxisme sous la forme institutionnelle du communisme. Ces idéologies ne dérivaient-elles pas de la mentalité européenne, ne mettaient-elles pas au premier plan la redistribution des biens matériels ? Quinze ans ont passé et on peut constater que les perspectives des marxistes les plus schématiques, les plus grossièrement dogmatiques (dont j'étais), groupe insignifiant et méprisé, se sont révélées bien plus proches de l'évolution réelle que celles des « idéalistes » en question. On a vu l'idéologie socialiste s'emparer sous des formes diverses, d'à peu près tous les pays dits musulmans. Le communisme lui-même a trouvé dans certains de ces pays d'innombrables partisans. Les mesures prises contre lui montrent bien, elles-mêmes, que les dirigeants poli-

tiques (les meilleurs connaisseurs en la matière) n'ont aucune confiance en l'inaccessibilité supposée de leur peuple à la propagande de ce mouvement. On peut dire que les peuples musulmans ont emprunté au socialisme ce qui leur convenait. Je l'ai dit moi-même. Mais ce qu'ils y ont pris, ce qu'ils y ont vu, ce n'est pas par exemple ce qui correspondait à une soi-disant perception spécifique du temps et de l'espace, c'est avant tout ce qui répondait à leurs aspirations concrètes à se débarrasser de la domination, de l'exploitation et de l'oppression, à maximiser leur bien-être et le pouvoir de diriger leur existence à leur guise. Ce sont les dirigeants politiques qui ont fait fond sur ces tendances de la façon la plus cohérente, la plus convaincante qui ont gagné les masses. C'est l'hypothèse la plus hardie, l'idée la plus entraînante, le signe le plus éclatant rassemblant le plus de choses signifiées qui l'emporte, déclare J. Berque[24]. Peut-être, mais seulement à l'intérieur de limites strictes. Le signifiant qui domine, c'est celui qui signifie *certaines* choses, non n'importe lesquelles, avec le plus de vigueur, qui est manié par des organisations employant les moyens les plus adéquats, etc. La lutte ne se déroule pas dans l'empyrée des systèmes significatifs, mais sur terre, à travers des hommes qui ne sont dupes que de *certains* slogans. Il est très important de le préciser.

L'homme est une totalité et il est très vrai que, pour comprendre l'histoire, rien en lui, aucun aspect de son être ou de son comportement ne doit être négligé. Il est non moins vrai qu'il se détermine à partir d'idées, de formes de conscience, de conceptions du monde, lesquelles s'expriment souvent à travers des signes, des symboles, des slogans. Les ressorts généraux de la psychologie humaine et même animale se font sentir à travers tous ses actes. La tradition culturelle pèse d'un grand poids sur ses attitudes. Mais il est extrêmement néfaste de brouiller tous ces plans, de proclamer ou de suggérer que tout agit sur tout sans que soit discernable autre chose que des structurations partielles sans relations entre elles que des analogies formelles. L'apport du marxisme, sur le plan de l'analyse historico-sociologique, a été de commencer à mettre (assez grossièrement c'est entendu) un peu d'ordre dans tous ces niveaux. Cet acquis doit être précisé, affiné, complété. Il ne doit pas être rejeté. Le schématisme marxiste, si souvent dénoncé, est un stade nécessaire. Il sacrifie, dans une première étape, bien des

nuances. Beaucoup ont tort d'en rester à cette étape. Mais, d'un autre côté, vouloir tout conserver sur le même plan, c'est se donner la possibilité de brillantes descriptions, ce n'est pas faire avancer la connaissance.

Ici encore le modèle du langage, dont se sont tant entichés les sociologues contemporains, s'il peut être invoqué, dépose contre eux. Dans le système total de la langue, on l'a déjà indiqué en passant, les systèmes partiels n'ont nullement le même rôle, la même action, la même influence. Le système phonique, matériau nécessaire de tout langage, a une évolution propre dont la causalité est mal élucidée, mais qui agit de façon aussi formidable qu'inconsciente sur tout le reste. Nulle langue ne se passe de système grammatical. Mais celui-ci n'a qu'une action très limitée sur le système phonique. Il est plus que vraisemblable que, dans le système total de la société, les systèmes partiels ont eux aussi chacun leur action, leur rôle, leur influence spécifiques. Le système des relations de production et de reproduction évolue lui aussi par une suite de changements dont on a à peine conscience ou pas du tout, qui sont souvent inévitables, dont les conséquences formidables sont en tout cas rarement prévues. Il ne peut être totalement changé, consciemment, que par une détermination révolutionnaire, de type catastrophique comme quand un peuple change de langue (et par conséquent de système phonique), non sans, là aussi, conséquences imprévues et influence imprévisible du substrat abandonné. Et cette détermination elle-même ne peut se comprendre que comme l'aboutissement d'une évolution antérieure totale où les modifications spontanées du système ancien des relations de production ont joué un rôle capital. La grandeur de l'homme, la valeur éminente de la conscience humaine ne gagnent rien, bien au contraire, à l'aveuglement volontaire sur les facteurs qui les conditionnent. La volonté de dépassement n'exclut pas la lucidité. L'éthique du dépassement l'exige.

ISLAM ET SOCIALISME

Les Etats du monde musulman sont précisément aujourd'hui à un de ces moments décisifs où il leur est possible de choisir leur

voie. La décolonisation généralisée, la renonciation des impérialismes occidentaux aux méthodes de domination directe, la concurrence des deux grands systèmes économiques de la société industrielle ont créé une situation révolutionnaire où il est possible de rompre, dans une certaine mesure, avec le passé et de repartir d'un nouveau pied. Partout des équipes dirigeantes, dans certaines limites, sous certaines conditions, peuvent opter.

Elles doivent répondre aux aspirations des masses qu'elles sont censées diriger, ces aspirations qui ont créé le bouillonnement social dont ces équipes ont surgi. Il est facile de vérifier ici ce que je viens de dire. Ces masses souvent résignées depuis des siècles (voire des millénaires) à l'oppression et à la misère ont découvert soudain qu'il existait des modèles de sociétés jouissant de plus de bien-être et de liberté qu'elles, prétendant au surplus marcher sur une voie qui accroît toujours plus ces valeurs éminemment désirables. Elles revendiquent toujours plus fort au moins une évolution dans ce sens et il n'est plus possible d'ignorer leur cri.

La liberté la plus visible, la plus palpable, la cessation de la domination étrangère directe a été obtenue à peu près partout. Les formes de sujétion qui existent, vis-à-vis de l'extérieur et vis-à-vis de l'intérieur, sont plus subtiles, presque invisibles. En tout cas, le poids n'en est pas trop senti après l'immense soulagement qu'a apporté la libération nationale. La conquête d'un relatif bien-être est maintenant partout en première ligne à l'ordre du jour. D'ailleurs, cette aspiration rejoint aussi le désir de liberté. Devant la puissance d'expansion et d'attraction des modèles européo-soviéto-américains de la société industrielle, il devient visible à tous que les autres sociétés sont devant une alternative sans échappatoire possible : ou bien être dominées économiquement par les sociétés industrielles (et la subordination économique entraîne fatalement dans la voie de la subordination politique déguisée ou non malgré toutes les protestations verbales possibles contre le néo-colonialisme) ou bien devenir elles-mêmes des sociétés industrielles.

Si ce dernier choix est fait (et tout y pousse même quand les conditions objectives n'y sont guère favorables) on se trouve à nouveau devant deux optiques fondamentales. Contrairement à ce que pensent les économistes européens désireux d'échapper au dilemme capitalisme/socialisme et tant d'idéologues du Tiers Monde

désireux de donner une couleur nationalitaire à leur programme économique, il n'est pas de troisième terme.

Le nombre des structures économiques possible, si l'on s'en tient aux caractéristiques essentielles, n'est pas indéfini. Dans les stades précapitalistes, de nombreux modes de production plus ou moins différents pouvaient être juxtaposés ou articulés avec une extension variable quant aux territoires ou aux secteurs. La puissance de l'économie capitaliste a réduit les autres modes de production à des rôles secondaires dans des secteurs bien limités. Nul ne peut soutenir la concurrence de l'économie capitaliste, au sein d'une formation économico-sociale capitaliste, s'il n'est protégé par des circonstances particulières et c'est le secteur capitaliste, même limité quant au volume de sa production, qui tend à y orienter la vie économique et sociale tout entière. Toute société étendue où le capitalisme de production s'implante (et qui se refuse à être le simple appendice externe d'une zone capitaliste étrangère) tend à évoluer dans la direction de la formation économico-sociale capitaliste si on n'oppose pas à un moment donné l'option socialiste à cette évolution.

Ou bien l'industrialisation sera faite par des groupes de capitalistes libres ou bien elle sera faite par l'Etat ou sous le contrôle de l'Etat. Lorsque l'industrialisation est avancée les choix économiques essentiels seront ou bien pris par les capitalistes libres ou bien pris par l'Etat ou encore, sous la protection de l'Etat, sous le contrôle nécessaire de l'Etat (pendant longtemps au moins) par des groupes d'individus ne disposant pas de capitaux. Une variation infinie est possible dans la proportion des entreprises capitalistes, des entreprises d'Etat et des entreprises de non-capitalistes protégées par l'Etat (elles ne peuvent se développer à un niveau tant soit peu élevé sans cette protection). Une variation infinie est possible dans les limitations qu'impose l'Etat à l'activité libre des entreprises capitalistes et non capitalistes. Mais d'abord la question essentielle pour l'évolution de l'économie globale est de savoir dans quelle mesure les capitalistes libres, dans le cas où ils subsistent, peuvent imposer leur volonté, leurs choix économiques essentiels à l'Etat. Ensuite, le fonctionnement du système économique global dépend avant tout des proportions de l'activité économique assurée par ces secteurs et surtout de leur influence sur le pouvoir.

Toute autre variable est secondaire par rapport à l'orientation

générale de la société. La dominance des capitalistes privés ou celle de l'Etat (assurant lui-même la direction des entreprises ou la confiant à des non-capitalistes) entraînent des conséquences énormes sur toute la vie sociale. Des facteurs politiques, influencés par la vie et la conscience sociales, peuvent pousser à choisir l'une ou l'autre voie. Mais le choix fait, il n'est pas possible d'échapper à ses conséquences.

Il n'y a donc pas d'économie musulmane ou chrétienne, catholique ou protestante, française ou allemande, arabe ou turque, dionysiaque ou apollinienne. Tout cela ne peut être, au maximum, que des colorations superficielles des choix économiques fondamentaux. Les caractéristiques nationales peuvent apporter des variations intéressantes au mode de fonctionnement des systèmes. Mais elles ne peuvent, seules, transformer les systèmes dans leurs assises fondamentales.

L'option capitaliste n'a pas besoin normalement d'idéologie mobilisatrice posant devant tout un peuple un programme à réaliser. Le mobile du profit est indispensable. Mais il est aussi suffisant pour les capitalistes. Quant aux masses on ne leur demande pas leur avis. Sans doute, l'orientation d'une fraction de la société vers la quête du profit suppose un certain état d'esprit, une mentalité qui n'apparaissent pas fatalement dans toutes les sociétés. L'esprit capitaliste est un fait. Il présente des faciès assez différents certes, mais on retrouve chez les marchands de Gênes ou de Venise au Moyen Age, chez les armateurs et les banquiers d'Amsterdam à la Renaissance, chez les industriels pionniers de la Révolution industrielle en Angleterre au XVIIIe siècle, chez les magnats financiers de l'ère impérialiste, chez les businessmen américains d'aujourd'hui la même poursuite fiévreuse du profit, la même vocation quasi ascétique de leur vie à cette recherche et bien d'autres caractéristiques communes qui en découlent plus ou moins. Le même démon les a possédés et les possède. Et il est bien vrai qu'il ne suffit pas, dans un pays et une population qui ne connaissent pas cette fièvre, d'installer des banques, des usines et des comptoirs, de crier à son de trompes : « Enrichissez-vous! » pour développer cet esprit.

Mais cet esprit n'est pas né de rien. Et il n'est pas né comme le pensait Max Weber d'un autre esprit. L'esprit capitaliste existait chez un petit noyau d'individus. Ce sont les conditions sociales,

politiques, économiques qui lui ont permis de se développer et de gagner à un moment donné en Europe et en Amérique toute la société. Les Européens, qui se plaignaient (assez hypocritement) du manque d'esprit d'entreprise chez les détenteurs de capitaux des pays qu'ils abordaient et qu'éventuellement ils colonisaient, ne voyaient pas ou ne voulaient pas voir que les conditions de ces pays brisaient d'avance tous les ressorts de l'élan capitaliste, que leur présence au surplus et les lois qu'ils imposaient, si elles enlevaient certaines entraves, se hâtaient d'en mettre en place d'autres, souvent bien plus efficaces. Que les conditions soient données qui permettent à l'entreprise capitaliste de pouvoir attendre un profit intéressant, au capitaliste de le conserver et de le faire fructifier avec une certaine sécurité, que la concurrence du capitalisme étranger puisse être soutenue avec un minimum de chances au départ de n'être pas écrasé et on voit petit à petit les obstacles sociaux constitués par la mentalité traditionnelle et les interdits religieux et moraux s'effacer, les lois elles-mêmes être tournées, le succès des premiers pionniers ou des modèles étrangers en encourager d'autres, le démon du profit capitaliste saisir invinciblement des couches de plus en plus larges, l'emprise du système se faire, de par son dynamisme incomparable, de plus en plus étendue et puissante. C'est ce qu'on a vu se produire au Japon, en Chine, dans l'Inde, se dessiner dans le monde musulman malgré les entraves plus grandes qu'apportait une concurrence européenne plus forte protégée par les traités commerciaux et autres qu'avait imposés la force, un peu comme en Amérique latine.

La mentalité, la conscience préexistante ne jouent-elles aucun rôle dans le choix ? Ce n'est pas ce que je veux dire. Dans l'Inde, il est bien vrai que les brahmanistes se sont lancés avec plus d'ardeur que les musulmans et avant eux dans l'aventure capitaliste comme en Europe les protestants avant les catholiques. Mais il ne s'agit pas de prescriptions religieuses à l'état pur. Le choix fait par les populations européennes au XVIe siècle entre les religions ne résultait pas simplement d'une conviction qui s'était faite à la lecture comparée des Evangiles, des bulles des papes, de Luther et de Calvin! Les facteurs sociaux profonds et même la chance des armes y concoururent bien plus puissamment. Le clivage confessionnel correspondait en bonne partie à des états sociaux différents. Aux Indes où il est

à peine question de choix, les sociétés brahmaniste et musulmane étaient différentes sur bien d'autres plans que celui des convictions religieuses. La résistance opposée au développement de l'esprit capitaliste par la mentalité préexistante d'une société, liée inextricablement aux conditions de sa vie sociale est plus ou moins forte, plus ou moins efficace. Mais l'implantation en son sein ou à ses limites de l'économie capitaliste avec les conditions légales et économiques qui lui permettent de se développer exerce sur cette société une pression qui s'avère, à longue échéance, irrésistible. Dieu et les dieux, les règles de vie, les morales sacrées ou sacralisées s'inclinent tour à tour jusqu'à se prosterner devant Mammon triomphant.

Des structures capitalistes luttant pour s'implanter dans un milieu social non capitaliste peuvent développer des idéologies « utopiques » au sens de la classification de Mannheim. Mais ce ne sont pas des idéologies économiques, ce sont des idéologies politiques. On n'appelle pas à lutter pour l'extension de l'économie de profit ou des conditions économiques de son développement. Ou bien comme en Europe au XVIIIe ou au XIXe siècle, on appelle à lutt pour des structures politiques favorables à ce développement, m qui impliquent des valeurs politiques et extra-politiques universelles la liberté et l'égalité, suivant une dynamique que Marx a magistralement exposée, dans *la Question juive* notamment. Ou bien il s'agit d'une idéologie nationalitaire dont le développement capitaliste apparaît comme un élément. Ainsi dans les idéologies impérialistes européennes du XIXe siècle et dans la Turquie kémaliste du XXe siècle.

L'idéologie économique de la société capitaliste est une idéologie « idéologique » *stricto sensu* selon la même classification de Mannheim. Elle idéalise et transpose le réel. Elle peut évoquer une certaine résonance dans les sociétés industrielles européo-américaines de l'ère actuelle. Elle peut persuader les bénéficiaires réels de cette économie que leur situation privilégiée est bonne, juste, conforme à la nature des choses. Elle peut aussi persuader une nombreuse couche sécrétée par ces sociétés dans une phase développée, jouissant d'une relative abondance, qu'ils vivent dans la meilleure des structures sociales possibles et que les opportunités de promotion sociale sont meilleures pour ses membres qu'elles ne pourraient l'être dans tout autre type de société. Même les défavorisés

peuvent s'en persuader si leurs avantages matériels sont suffisants et si les modèles concurrents sont globalement peu attrayants.

Mais ces facteurs ne jouent dans le Tiers Monde que pour une mince couche sociale, la seule qui soit comblée par l'économie capitaliste. Pour l'immense majorité des peuples, y compris pour les couches qui correspondent grossièrement à la moyenne et à la petite bourgeoisie des sociétés capitalistes, l'aspiration fondamentale, sur le plan économique, est de rejoindre le niveau de vie de la société industrielle, modèle éminemment attrayant, toujours présent par mille moyens : cinéma, presse, radio, présence des étrangers prospères, bien habillés, disposant de moyens d'existence fabuleux à leurs yeux. L'idéologie politique de la liberté et de l'égalité internes passe au second plan pour des masses affamées et des fonctionnaires ou employés vivant une vie misérable au regard des splendeurs réelles ou supposées des sociétés industrielles. L'idéologie nationalitaire perd vite ses capacités d'entraînement quand il n'existe plus d'ennemis extérieurs et que les privilèges des compatriotes, profiteurs du capitalisme se font ostentatoires.

On a bien vu ce peu de capacité mobilisatrice des idéologies capitalistes dans des pays comme la Turquie, l'Iran, l'Irak monarchique d'avant juillet 1958 où les dirigeants ont cru pouvoir avancer sur la voie d'un progrès économique régulier qui, en fin de compte, augmenterait le bien-être général par le libre jeu du capitalisme libéral encouragé par l'Etat comme il a été montré ci-dessus. Plus tard, ils se sont efforcés de régulariser cette évolution par les méthodes de la planification non contraignante, du type français par exemple, laissant une très grande liberté de décision aux capitalistes privés. Ils y ont été aidés par les puissances capitalistes occidentales, en tout premier lieu par les Etats-Unis. Ils ont cru pouvoir se passer d'idéologie, ils s'en sont même défiés à l'extrême ou s'en défient encore, même en Turquie où l'idéologie kémaliste avait tout d'abord suscité une mobilisation générale sur des bases surtout nationalistes. Tout entraînement idéologique des masses, fût-il dans un sens réactionnaire, paraissait assez justement aux classes dirigeantes receler des dangers pour la perpétuation de leur domination. En Irak, cela a entraîné la révolution du 14 juillet 1958 et l'écroulement par voie de conséquence des plans (nullement négligeables du point de vue strictement économique)

du Development Board". Ailleurs des équipes de remplacement songent sérieusement à un nouveau départ pour des réformes économiques radicales qui impliqueraient la mobilisation des masses et par conséquent construisent des idéologies propres à obtenir cette mobilisation. Elles ont noté qu'un progrès économique accentué exigerait la participation du peuple tout entier à un effort énergique avec des sacrifices individuels importants. Cela leur paraît, très justement, exiger une nouvelle répartition des bénéfices de ce progrès et, dans la mesure où celui-ci serait au début peu sensible, l'entraînement par une idéologie mobilisatrice exaltant l'effort demandé et ses résultats, promettant une réforme radicale de la structure sociale au détriment des privilèges acquis. Ici se pose le problème du choix de cette idéologie. Il est clair pour tous maintenant (sauf pour certains économistes et sociologues européo-américains) que celle-ci ne pourra négliger la considération essentielle du progrès du bien-être.

C'est ainsi, pour ainsi dire naturellement, poussée par la force des choses, que la seconde option, l'option socialiste s'est imposée. Le choix, insistons-y un moment, ne doit rien ou presque rien à l'esprit préexistant, à la mentalité spécifique du peuple qui l'a fait. Dans certains pays, il y a eu révolte des masses contre un régime lié à l'économie capitaliste qui les opprimait et canalisation de cette révolte par des élites professant le credo socialiste sous l'emprise de l'idéologie marxiste que le mouvement communiste a diffusée à l'échelle mondiale. Dans d'autres, des dirigeants, désireux d'affranchir et de faire progresser leur pays, se sont aperçus que l'attachement à l'économie capitaliste, dans les conditions politiques et sociales spécifiques où ils étaient placés, menaçait cet affranchissement et ne permettait pas de pousser le progrès assez vite et assez loin.

Contrairement à l'option capitaliste, l'option socialiste exige, comme il vient d'être indiqué, une idéologie mobilisatrice, « utopique » sur le plan économique. L'économie capitaliste se répand de proche en proche, pour ainsi dire automatiquement quand les conditions requises sont données. Les individus s'y appliquent l'un après l'autre quand les perspectives de profit sont brillantes pour eux et que leur propension à en tirer parti a vaincu les obstacles mentaux qui peuvent s'y opposer. Il n'en est pas de même pour l'économie socialiste ou étatiste. Elle doit être organisée socialement, collectivement. Les avantages que l'individu en retire ne sont

pas toujours évidents. Souvent ils sont inexistants dans la première étape et ne peuvent se concevoir qu'au niveau de l'intérêt collectif et sur un laps de temps assez étendu. Dès lors, la mobilisation des individus implique l'action combinée d'une idéologie et de stimulants matériels. Ceux-ci peuvent toujours ou presque faire leur effet. Il faut y insister. Mais la réceptivité à l'idéologie est plus ou moins grande suivant le type de conscience sociale qui préexiste, qu'on peut travailler à modifier certes, mais plus ou moins facilement, avec plus ou moins de précautions et d'étapes. Et l'autre composante, la dose d'avantages immédiats accordés doit être plus ou moins forte de façon inversement proportionnelle en gros à la force de mobilisation propre que possède l'idéologie sur un peuple donné.

Nul ne nie d'ailleurs la nécessité d'une idéologie pour la construction socialiste. Cette idéologie doit impliquer la nécessité de cette construction, mais la dépasser. On peut, à la rigueur, entraîner un peuple à faire un gros effort pendant une période limitée pour permettre un grand « bond en avant » dont il bénéficiera sans ajouter à cette perspective des motivations idéales. Encore faut-il que l'effort ne soit pas excessif et que ceux qui le font puissent espérer raisonnablement qu'ils ont quelque chance d'en profiter eux-mêmes. Mais ce cas est rare et, même s'il se présente, on peut préférer une vie misérable, mais tranquille, à un effort démesuré aux résultats aléatoires. La règle générale est malgré tout de fixer des buts idéaux (souvent disproportionnés) à tout effort collectif. On le voit bien dans les guerres, même dans celles aux motifs les plus sordides. De plus, les idéologies les plus mobilisatrices ont été des idéologies de lutte ou au moins de compétition. L'homme est ainsi fait — du moins celui que nous connaissons, celui auquel nous avons affaire — qu'il se dépense surtout pour écraser des ennemis ou pour dépasser des rivaux.

Les buts idéaux auxquels se sont référées les idéologies que nous connaissons sont en somme de trois types : la grandeur du groupe « national », la grandeur de Dieu, la grandeur de l'homme. Etant bien entendu que, dans la pratique, ces deux derniers motifs sont souvent ramenés à la grandeur du groupe (national ou non) qui est censé le seul à lutter vraiment pour Dieu et pour l'homme. En principe, on peut réclamer au nom de ces buts le sacrifice dans la lutte comme le sacrifice dans la vie quotidienne. Mais ce dernier surtout si la vie quotidienne est présentée comme une lutte. On peut référer

la construction économique à l'un ou l'autre de ces trois buts. Mais à certaines conditions.

Si la construction économique se déroule suivant les normes admises d'une société donnée, sans que l'on recherche le bouleversement des structures anciennes, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit conçue comme s'insérant dans les trois visées mentionnées ci-dessus, autrement dit dans l'idéologie nationalitaire, l'idéologie religieuse ou l'idéologie humaniste universaliste ou même dans plusieurs de ces idéologies à la fois. Mais alors les comportements exigés seront du type conformiste. Le conformisme est moins mobilisateur que la révolte du moins quand aucune lutte extérieure ne vient lui donner de la virulence. L'élan est aisément brisé par la constatation qu'il existe des privilégiés, des profiteurs de l'idéologie, des hypocrites qui s'en font un masque pour la poursuite de leurs buts individuels égoïstes. De plus, chacune de ces idéologies déborde la construction économique. On peut choisir de servir la nation, Dieu ou l'homme par d'autres moyens. Il est difficile pour l'individu d'en trouver d'autres pour servir la nation si aucune lutte ne se profile et si le rôle qu'il a choisi dans la société n'est pas extérieur à la construction économique. Au contraire, on peut préférer servir Dieu par exemple par la contemplation mystique et l'homme par l'activité charitable, être moine ou médecin. C'est pourquoi l'idéologie nationalitaire est la plus adaptée (en gros) à un développement économique de ce type.

Si la construction économique est conçue comme bouleversant les normes admises, l'idéologie, impliquant une lutte, est plus virulente, plus attrayante par le facteur d'inattendu qu'elle apporte, bref plus mobilisatrice. Les privilégiés, les profiteurs, les hypocrites (il y en a toujours) peuvent plus aisément être dédaignés comme un rebut inévitable, des bavures de la grande action. Ils seront dépassés par l'histoire qui s'accomplit, un stade ultérieur verra leur condamnation et leur disparition. Mais un tel projet implique la résistance des groupes et des individus que la nouvelle structure envisagée condamne à perdre leur position acquise, leurs privilèges ou même simplement leurs habitudes, leur confort matériel ou moral. Ces individus ou ces groupes font partie néanmoins de la communauté nationale ou religieuse, ils peuvent manifester ostensiblement leur dévouement à la nation ou à Dieu. On peut évidemment les stigmatiser comme trahissant objectivement ces valeurs. Mais c'est plus difficile.

Au contraire, il est facile de dénoncer en eux des traîtres à la cause de l'homme, des déserteurs de la lutte pour la création d'une société plus favorable au libre développement des virtualités de tous ses membres, des possibilités de l'homme, de les stigmatiser comme ennemis de la liberté et de l'égalité. C'est pourquoi une idéologie humaniste universaliste est la plus adaptée à ce type de construction économique qui implique, quoi qu'on dise, une lutte de classes. Le « réactionnaire » peut aisément prétendre au brevet de bon Français, de bon Chinois, de bon Arabe ou de bon chrétien, de bon musulman. Il n'est pas si facile de le contredire sur ce plan. Il ne peut, par définition, être un bon « révolutionnaire ».

C'est bien ce que nous voyons plus concrètement, dans les faits, lorsque nous examinons la prétention de certains à faire d'une religion, l'Islam, le drapeau de la construction économique socialiste dans les pays musulmans. La religion musulmane paraît bien peu adaptée à ce rôle.

La mobilisation des masses par des idéologies pour des fins économiques d'un type nouveau est un phénomène moderne. On ne concevait guère autrefois une transformation radicale des structures économiques. Si les masses d'une société étaient appelées à travailler au progrès de celle-ci telle qu'elle était, cela était conçu soit comme la poursuite de leurs activités habituelles, fût-ce sur un rythme plus rapide, soit comme la conquête de nouveaux territoires exploitables comme les anciens ou la soumission d'autres populations dont l'activité serait tournée au service de cette société. Si des groupes restreints se soulevaient au sein d'une société globale, c'était pour obtenir une plus large part du produit social ou les avantages de la participation au pouvoir, non pour en transformer le mode d'activité. Si on appelait de nouveaux groupes à se constituer au détriment des cadres anciens, c'était pour constituer une société restreinte, spécialisée dans le culte voulu par des puissances surnaturelles ou pour transformer toute la société ancienne dans la ligne de cette volonté. Mais il était très rare que celle-ci demandât la transformation radicale des modes anciens de la production et de la reproduction.

L'Islam, dans le passé, n'a pas cherché à mobiliser les masses pour des fins économiques. Il a d'abord appelé des Arabes à rompre leurs liens tribaux pour entrer dans une nouvelle commu-

nauté destinée à servir Dieu. Et Dieu demandait à ses adhérents d'observer une vie pieuse et vertueuse sans modifier leur activité économique habituelle et normale. Il n'en demanda pas plus, lorsque, peu après, des tribus entières, puis des individus non liés à la vie tribale entrèrent dans la communauté. Si la vie économique de celle-ci se modifia, ce fut sous l'effet des événements temporels : conquêtes, spécialisation de la production au sein d'un « marché commun » aux dimensions mondiales. Dans ces nouvelles conditions, la vie pieuse et vertueuse exigeait des devoirs nouveaux. Ils furent définis en concordance avec les nouvelles structures économiques et naturellement sacralisés comme prescrits par Dieu et par son Prophète. L'Islam dès lors devint une idéologie qui réclamait de l'individu un type de conduite donné. Sur le plan collectif, il prônait la perpétuation de la vie sociale sous l'aspect même qu'elle avait revêtu en demandant seulement que le fonctionnement en soit moralisé. Ceci avec les coefficients habituels de succès et d'insuccès des exigences de ce type, c'est-à-dire avec une forte prépondérance des insuccès. Sur le plan collectif externe, ce devint une idéologie du type nationalitaire, mobilisant pour la défense des communautés musulmanes contre les communautés non musulmanes, éventuellement pour l'agression contre celles-ci si les circonstances étaient favorables. Les formes sectaires de l'Islam reproduisirent sur une moindre échelle l'évolution du mouvement musulman global avec souvent des exigences révolutionnaires, mais en général sans autre programme de transformation économique que l'observance stricte de la moralité et de la piété dans la poursuite de l'activité habituelle, donc sans transformation radicale des structures. Enfin, les musulmans égarés en pays non musulmans, diffusant par l'exemple plus que par la prédication les valeurs musulmanes (car la rareté de la prédication proprement missionnaire est une des caractéristiques de cette religion) faisaient adopter souvent par les nouveaux adhérents leur mode de vie économique. C'était le commerce capitalistique. Nulle part, on n'aperçoit de mobilisation pour une transformation économique à l'échelle sociale.

Cette expérience historique, pas plus que l'analyse théorique esquissée ci-dessus, n'encourage à voir, à l'époque actuelle, dans la religion musulmane un facteur de nature à mobiliser les masses pour la construction économique, particulièrement alors que celle-ci

se révèle nécessairement révolutionnaire, destructrice des structures établies. L'Islam est le seul facteur au nom duquel on puisse mobiliser les pauvres, inaccessibles à toute autre idéologie, proclament des activistes comme l'ex-ministre algérien, Amar Ouzegane. Il constate l'attachement à l'Islam des masses de paysans misérables de son pays. Cet attachement est un fait assuré comme dans d'autres parties du monde musulman et il ne s'agit pas de le heurter. Mais croire qu'il empêcherait forcément les masses en question d'être sensibles à d'autres appels sur d'autres plans est une illusion. Il faut bien voir que cet attachement, avant d'être une manifestation de foi et quoiqu'il puisse entraîner bien des âmes vers les valeurs proprement religieuses, n'en est pas moins fondamentalement un phénomène nationalitaire et un phénomène de classe. Dans l'Islam, les pauvres voyaient ce qui les distinguait de l'oppresseur étranger et des couches supérieures européanisées, infidèles en acte ou en esprit. Le « clergé » musulman, pauvre en bonne partie, déconsidéré par l'occupant, fidèle aux valeurs de la société traditionnelle où ils vivaient, était des leurs, les encadrait et leur parlait leur langage, un langage à leur niveau. Mais, avec l'indépendance, le « clergé » peu à peu remonte dans l'échelle sociale. Les couches supérieures plus ou moins exploiteuses proclament de plus en plus leur attachement à l'Islam dans leur recherche frénétique d'une garantie idéologique pour leurs avantages sociaux et matériels. Plus se réalisera pour les « clercs » une montée du niveau de vie ou même tout simplement une intégration dans la nation, moins l'Islam sera pour les déshérités un mot d'ordre exclusif.

Ils peuvent être, pendant longtemps peut-être dans certaines régions et pour certaines couches, prêts à réagir violemment contre ceux qui s'attaqueront aux traditions quelles qu'elles soient ou ceux qu'on leur dénoncera comme ayant de tels desseins. Ils peuvent suivre les idéologues qui sanctifient leur crasse et leur misère tant que personne ne s'avisera tout simplement de les débarrasser de cette crasse et de cette misère. Mais il ne faut pas être dupe de l'illusion habituelle aux voyageurs et aux intellectuels. Devant un mode de vie qui leur paraît inaccessible à leurs catégories, devant des populations sur lesquelles leur dialectique n'a aucune prise (ils en ignorent parfois la langue tout simplement et toujours le langage), ils sont prompts à soupçonner là un bloc

monolithique, fermé sur lui-même, que rien ne peut faire évoluer. Illusion que dénonce toute l'expérience historique du dernier siècle. En fait, il suffit souvent de peu de temps, si un changement radical de conditions de vie est réalisé, pour modifier profondément des comportements figés depuis des millénaires[24]. Les déshérités (et les autres) ne seront pas mobilisés par n'importe quel Islam. Il faudra avant tout leur proposer, avec ou sans Islam, des perspectives qui apportent un progrès à leurs conditions de vie. Ils se mobiliseront si ces perspectives sont suffisamment proches, réalisables, attrayantes. La liaison avec des idées-forces exaltantes peut — par surcroît — ajouter de l'ardeur à cette mobilisation, entraîner pour un temps un sacrifice des intérêts individuels immédiats sur l'autel du progrès collectif à venir — pas trop lointain pourtant et à condition qu'il ne paraisse pas trop illusoire. A la condition essentielle surtout que les sacrifices qui leur sont demandés ne leur paraissent pas trop unilatéraux, qu'ils ne voient pas des privilégiés s'en dispenser ou même profiter de leurs sacrifices, fût-ce en se targuant de vertu, de piété ou de dévotion. On voit, au moment où j'écris ces lignes, les paysans syriens de la plaine de *H*omç et de *H*amâ, déshérités s'il en fut, persuadés d'être de bons musulmans, venir défendre par la force le gouvernement d'un Parti qui se proclame laïque, dont l'idéologue principal est un Arabe chrétien, attaqué par les commerçants et artisans citadins qu'épaulent fortement les ulémas. Les prêches du vendredi émeuvent peu ces déshérités au regard des avantages concrets que leur promet et qu'a commencé à leur assurer le Ba'*th*.

On ne peut penser le rôle de la religion musulmane en tant qu'idéologie (mobilisatrice ou non) à l'époque actuelle autrement que dans un contexte de luttes de classes. Le monde musulman est spécifique. Il n'est pas exceptionnel. Il n'échappera pas aux lois générales de l'histoire humaine. Son avenir est un avenir de luttes. Luttes de classes ou plus largement de groupes sociaux, luttes de nations ou plus largement de sociétés globales. On pourra atténuer ces luttes, les apaiser, leur faire adopter des formes de compétitions pacifiques. L'idéologue pourra planer au-dessus de la mêlée, s'en désintéresser, poursuivre ses recherches ou ses méditations en dehors ou au-delà de ces luttes, les déclarer sans importance. Les appels à Allah, à l'âme musulmane, à la solidarité de l'*omma*

traditionnelle ou de la nation pourront les masquer, toujours au profit de certains. Ils ne pourront les supprimer.

Les luttes de clans politiques sans base sociale différente peuvent, dans des circonstances comme les débuts de l'indépendance algérienne (comme aussi, par exemple, dans la Russie des années qui suivirent la mort de Staline), supplanter un certain temps les luttes sociales. Aussitôt qu'intervient une démocratisation, même très relative, qu'une classe politique même peu étendue entre en ligne de compte, les clans en lutte doivent se prévaloir d'un programme et normalement ce programme met en jeu les avantages dont jouissent ou ne jouissent pas les divers groupes sociaux.

Une période avant tout vouée à une construction économique qui implique un bouleversement radical des structures anciennes ne peut se dérouler sans luttes de classes, même quand l'équipe dirigeante cherche à estomper le fait en proclamant (ce qui peut être vrai) qu'elle travaille en vue de l'intérêt général. Les dirigeants s'attacheront à mettre en place les bases de l'industrialisation, l'infrastructure d'un pays moderne indépendant, à créer des cadres à tous les niveaux, à développer par conséquent l'instruction, à combattre le sous-emploi et la misère, facteurs de faiblesse et de dépendance pour un Etat qui se veut indépendant et fort. Mais, d'une part, cela ne peut se faire sans léser les intérêts et les habitudes des bénéficiaires de la structure ancienne. D'où une lutte contre eux qui implique chez les deux parties l'utilisation d'idéologies. D'autre part, cela implique normalement, selon l'expérience de l'histoire humaine, que l'équipe au pouvoir et la classe constituée par ceux qu'elle place aux leviers de commande bénéficient de privilèges du point de vue du pouvoir dont elles disposent comme du point de vue des avantages matériels dont elles jouissent.

Pendant un certain temps, pendant peut-être une longue période, ces privilèges peuvent ne pas susciter de contestation accentuée. Si l'équipe dirigeante réalise ses promesses, si le niveau général de vie de la majorité s'élève peu à peu, si les valeurs essentielles auxquelles est attachée la nation ne sont pas trahies, si au surplus est assurée une certaine mobilité sociale qui permet aux défavorisés d'entrer au moins dans la périphérie du cercle dirigeant, alors les avantages de celui-ci peuvent longtemps paraître à la plupart une rétribution méritée de leur fonction, au surplus accessible à tous

les individus capables et ambitieux. Pourtant les classes défavorisées, par l'action même des classes dirigeantes, atteindront de plus en plus un niveau où s'accroîtront leurs exigences et leurs possibilités de les défendre. Il est difficile de croire, avec notre expérience historique, que les couches favorisées céderont aisément à ces exigences, peut-être en partie utopiques. Les avantages dont elles jouissent apparaîtront progressivement moins comme une rétribution fonctionnelle que comme les manifestations d'une structure de privilège et d'exploitation. Là aussi il y aura vraisemblablement compétition, contestation, lutte. Malgré la formule de Mao Tsé-toung qui n'est qu'un vœu pieux, rien ne garantit que ces contradictions d'abord non antagonistes ne passeront pas au stade de l'antagonisme, éventuellement violent. Les péripéties habituelles pourront marquer ces luttes. Le pouvoir pourra les calmer par des concessions, les exaspérer par des maladresses, les luttes externes pourront les faire passer au second plan. Elles n'en subsisteront pas moins, latentes, sous-jacentes. Cela paraît valable indépendamment du contexte idéologique, qu'il s'agisse de sociétés adhérant à un credo religieux ou à une foi humaniste. Mais il est difficile que les idéologies n'entrent pas dans ces luttes éventuelles.

L' « utilisation » de l'Islam comme idéologie ne peut être conçue que dans ce contexte. Comment y voir un facteur de lutte contre les classes conservatrices à un stade ou à un autre ? Dans le passé il a certes joué un rôle dans les luttes de classes, à côté de son rôle proprement religieux et de son rôle de symbole nationalitaire dans les luttes contre l'étranger. Facteur d'identité nationalitaire, il a servi de drapeau (concurremment avec d'autres facteurs) à la lutte contre l'étranger. Il se réduisait alors à un mot d'ordre simple et entraînant, un mot d'ordre purement fondé sur l'identité sans aucun recours aux dogmes ni à la foi : « Nous sommes musulmans, héritiers d'un patrimoine glorieux, prestigieux, adhérents à une communauté qui fut bâtie sur des principes justes, bons et sains. Nous ne devons pas nous soumettre à d'autres qui ne nous valent pas. » Il peut encore servir au même but occasionnellement. Pour qu'il puisse servir à la mobilisation pour la construction socialiste, il faudrait aussi qu'il puisse se traduire en mots d'ordre spécifiques, clairs, combatifs, mobilisateurs. En fonction de ces mots d'ordre, chaque individu devrait se voir fixer un devoir immédiat,

chacun à sa place. Les ennemis devraient être clairement désignés comme « ennemis d'Allah » suivant une formule classique en Islam, même s'ils professent ouvertement la foi musulmane. Qui ne voit combien ces conditions sont difficiles à réaliser actuellement? Comment proclamer : « Au nom de l'Islam, il faut socialiser tels ou tels biens » alors que les possesseurs de ces biens sont des parangons de dévotion, alors que la majorité des cadres religieux sont tout diposés à proclamer (et ils ont raison) que l'Islam consacre la propriété privée, alors que l'Islam est lié historiquement dans l'esprit de tous à la société traditionnelle dont le caractère pratiquement intangible de la propriété privée est, quoi qu'on dise, une des bases? Comment dénoncer comme ennemis de l'Islam toutes ces personnalités dont l'attachement aux pratiques et aux croyances musulmanes est évident, démonstratif, ostentatoire, alors qu'on attaque aucune de leurs croyances ni aucune de leurs pratiques? On a vu certes dans le passé, et à de nombreuses reprises, des mouvements idéologiques se proclamant les seuls fidèles à l'esprit véritable de l'Islam, à l'Islam pur des origines, lancer leurs adhérents fanatisés dans la lutte contre la majorité des musulmans de l'époque dénoncés comme hypocrites, faux dévots, infidèles dans l'âme, profondément ennemis d'Allah. Mais c'étaient des mouvements religieux eux-mêmes, organisés autour de nouveaux cadres religieux, d'un nouveau clergé qui opposait religion à religion. Même si on proclamait le nouveau mouvement pratiquement identique au mouvement musulman originel, il n'en avait pas moins ses pratiques propres, des pratiques religieuses, ses textes saints, même s'ils étaient des commentaires du Coran (mais des commentaires orientés), ses dogmes propres même s'ils étaient considérés comme de simples précisions de la dogmatique coranique. Alors on pouvait, par exemple, proclamer ennemis d'Allah les ulémas qui regardaient avec trop de complaisance la vénération des saints et détruire les coupoles élevées sur les tombeaux de ceux-ci, sur le tombeau du Prophète lui-même. Tout cela pouvait très bien être lié à une dénonciation des privilégiés de la richesse et du pouvoir identifiés aux déformateurs de l'Islam véritable. Mais la révolte contre l'Islam officiel devait être liée à la proclamation d'un Islam nouveau, même si celui-ci était censé être la simple reproduction de l'Islam primitif. Où trouver aujourd'hui de nouveaux prophètes?

Qui groupera autour de lui, dans la prière et la vénération, avec une théologie nouvelle, des fidèles prêts — tout en construisant le socialisme bien sûr — à dénoncer et à attaquer tel ou tel rite, telle ou telle croyance et ceux qui les professent ? Il faut pour le croire l'ignorance totale du climat actuel du monde musulman que montrent certains savants ou idéologues, leur persuasion naïve que les masses musulmanes vivent encore dans l'atmosphère sacrale du Moyen Age.

Une idéologie efficace de la construction socialiste, si celle-ci exige des luttes (et elle en exige), doit être une idéologie où l'ennemi de cette construction peut être dénoncé comme ennemi des valeurs suprêmes auxquelles l'idéologie se réfère. Or, l'idéologie nationalitaire comme l'idéologie religieuse recèlent dans l'état actuel des choses mille possibilités aux réactionnaires de se poser au contraire comme les meilleurs défenseurs de la patrie et de la religion. L'idéologie de la construction socialiste doit situer celle-ci à une place essentielle par rapport à ces valeurs suprêmes. Cela est possible pour l'idéologie nationalitaire, car le socialisme peut aisément être montré comme la condition de la puissance et du bonheur de la nation. C'est difficile pour la religion dont les valeurs suprêmes sont extra-terrestres.

Nous n'en sommes plus au stade des religions nationales. Certes, la grande vague d'universalisme religieux qui s'est déclenchée à partir du VIIIe siècle avant J.-C., qui a supplanté les religions nationales a subi dans bien des cas une involution renationalisante, parfois à l'échelle de communautés supranationales, avec des étagements curieux de loyautés nationalitaires : le catholicisme sous-tendait pratiquement, à côté d'un nationalitarisme chrétien blanc européo-américain, un nationalisme français, allemand, etc., avec des conséquences étonnantes comme pendant la guerre de 1914-1918. Mais nous sommes à un stade de retour à un universalisme plus pur et à un dépouillement plus grand des valeurs strictement religieuses. La religion apparaît essentiellement de nos jours, à la conscience de tous, comme orientant les rapports de l'individu avec les valeurs surnaturelles. Cela peut ne pas contredire une mobilisation pour le bien terrestre de l'homme. On peut même fonder là-dessus une éthique de lutte comme l'a montré l'activité des chrétiens de gauche en France dans les dernières années. Mais la liaison main-

tenue avec les cadres religieux orientés de façon toute différente pose des entraves à une action révolutionnaire cohérente. On l'a bien vu en Europe avec l'évolution des mouvements qui se réclamaient d'un socialisme chrétien, en Islam avec ceux qui s'abritent sous le drapeau du socialisme musulman. Du moment que ces mouvements n'apportaient aucune novation religieuse, qu'ils considéraient comme frères devant Dieu tous les membres de leur Eglise ou de leur *omma*, ils étaient forcément en position d'infériorité sur le plan social vis-à-vis des partis socialistes laïques, si ceux-ci avaient des possibilités normales de concurrence avec eux. Leurs options étaient forcément moins radicales du fait que leurs principes religieux et moraux leur interdisaient une virulence intransigeante et implacable envers leurs frères dans la foi, fussent-ils exploiteurs et oppresseurs. Ce modérantisme même relatif leur attirait, dans les périodes révolutionnaires particulièrement, la clientèle des privilégiés ou des semi-privilégiés, des calmes et des modérés. Cette clientèle, suivant les lois normales des groupes politiques, venait à son tour atténuer encore le radicalisme du Parti.

Ce processus, si évident en Europe, s'est révélé déjà à l'œuvre en pays musulman. Il risque de s'accentuer avec l'intensification de la lutte des classes. Il est clair dès maintenant que les couches dirigeantes utiliseront l'Islam pour sacraliser leur attitude conservatrice. Elles ont bien des facilités pour cela. Elles ont la possibilité (qui manque aux « progressistes ») d'invoquer la tradition. Certes, les traditions archaïsantes dans les mœurs et les relations sociales n'ont historiquement rien de spécifiquement musulman. Mais elles ont été sacralisées par l'Islam et on peut aisément mobiliser contre ceux qui y portent atteinte le fanatisme religieux, si peu justifié qu'on y soit. Les classes dirigeantes ont les moyens d'influencer les hommes de religion auxquels l'indépendance et le progrès économique permettent de donner une place au milieu des privilégiés, les tirant de la misère (et de la proximité des masses) dans laquelle les régimes coloniaux avaient souvent confiné beaucoup d'entre eux. Les hommes de religion sont naturellement tentés de faire jouer la corde moraliste toujours prête à vibrer dans le sens de la résignation. La paix et la bonne entente dans la communauté, cela signifie pratiquement la renonciation aux revendications et l'acceptation des situations acquises. On peut trouver des justifications dans les textes

sacrés et camoufler s'il le faut des options sacralisées sous des noms modernes, pleins de séduction pour les masses, comme celui de socialisme musulman. Naturellement on peut combattre cette attitude sur le terrain même de ses prétentions à la caution du sacré. Mais il ne faut pas se dissimuler qu'elle dispose sur ce terrain d'un avantage certain. Et l'imprécision des textes sacrés en matière économique rend difficile d'opposer avec autorité à ces interprétations une interprétation nettement progressiste.

Si cette attitude domine, si la religion musulmane est monopolisée par les éléments en fait réactionnaires, qu'arrivera-t-il ? Il n'est pas difficile de le prévoir d'après notre expérience historique. La conséquence fatale sera un détachement des masses à l'égard de leur foi traditionnelle au fur et à mesure qu'elles émergeront de leur misère matérielle, culturelle et morale, qu'elles rompront avec leur résignation millénaire, que se fera sentir la pression déjà très sensible des exigences du monde moderne et de l'idéal moderne de justice sociale. L'Islam sera dans ce cas une barrière contre la montée des forces de rénovation et cette barrière ne tiendra pas. Il subira une crise comme celle du christianisme au XIXe siècle malgré la force supplémentaire que lui prêtera son rôle de religion nationale.

L'Islam ne pourra échapper (partiellement) à cette crise que s'il accomplit une reconversion profonde, un *aggiornamento*. Il faudrait pour cela qu'il se trouve des musulmans croyants pour lutter contre les interprétations réactionnaires de l'Islam drapées dans les plis du drapeau de la religion, de la tradition et de la morale traditionnelle. Il faudrait qu'ils renoncent à toute intolérance envers ceux qui se passent d'Allah pour guider leurs actions et qui répugnent à adhérer du bout des lèvres à des dogmes que seule la nécessité sociale justifierait. Il faudrait qu'ils s'attachent à dégager du Coran et de la tradition musulmane des valeurs applicables au monde moderne et au premier chef aux couches du monde moderne qui réclament l'abolition des privilèges et des exploitations. Et cela non pas en cherchant dans les textes sacrés des prescriptions économiques, un système qui ne s'y trouvent pas et qui pourraient n'être qu'inadaptés, mais en en extrayant des préceptes valables de morale sociale, en réalisant dans le cadre religieux une synthèse organique (et non une juxtaposition) entre les valeurs religieuses traditionnelles et

les valeurs humanistes qui exaltent (entre autres) la construction économique, seul moyen d'assurer une vie digne aux membres de la communauté. A ce prix et à ce prix seulement, l'Islam pourrait continuer à donner des raisons de vie à certains des hommes des pays qui furent musulmans engagés dans les dures tâches de la construction économique, à côté de ceux qui croient pouvoir se passer de Dieu pour ordonner leur existence et celle de leur pays.

Quoi qu'il en soit, avec ou sans Islam, avec ou sans tendance progressiste de l'Islam, l'avenir du monde musulman est à longue échéance un avenir de luttes. Sur terre, les luttes se déclenchent et se déroulent pour des buts terrestres, mais sous l'étendard des idées. L'idée qui s'est emparée de l'Europe, puis du monde depuis deux siècles est que le bonheur terrestre est possible, qu'un progrès dans ce sens est à l'œuvre, qu'il vaut la peine de lutter pour une humanité sans exploitation et sans oppression. Bon gré mal gré, les idéologies nationalitaires et religieuses ont dû intégrer cette idée, les premières souvent en la restreignant et en la dévoyant au bénéfice d'une seule communauté nationale. Elle a été développée en idéologie laïque supranationale d'abord sous la forme de l'idéologie libérale-humanitaire (pour reprendre la terminologie de Mannheim), avec des formes mobilisatrices du type du jacobinisme français, dans divers pays (en Orient aussi) à diverses époques. Cela peut encore se produire peut-être. Mais l'utilisation de cette idéologie pour masquer la domination des puissances d'argent et tout spécialement du Big Business américain, pour masquer aussi la domination de l'Europe, lui a causé le plus grand tort. Et elle est assez inadaptée à des transformations radicales de structure économique.

L'idéologie marxiste, malgré ses déviations, s'est révélée le type le plus achevé dans le monde moderne d'idéologie mobilisatrice laïque du progrès. Elle a réussi à entraîner aux sacrifices extrêmes des millions d'individus. Les concepts sociologiques et les découvertes scientifiques développés par Marx et les marxistes ont dévoilé les mystifications essentielles sous lesquelles s'abritent l'exploitation et l'oppression, même si le mécanisme idéologique a empêché d'en épuiser toutes les manifestations. Aucune lutte contre l'exploitation et l'oppression ne peut négliger cet apport et les valeurs mises en relief par le mouvement marxiste sous une forme qui n'a pas été dépassée restent les valeurs essentielles susceptibles de mobiliser

l'homme moderne. Intégrées ou non dans de nouvelles synthèses, elles restent le levier avec lequel le Prométhée ou l'Archimède modernes peuvent soulever l'univers. Les peuples et les dirigeants de ce qui fut le Dâr al-Islâm ont tout intérêt à regarder cette vérité en face. Aux innombrables grandes illusions toujours à nouveau proposées par les idéologues, les rhéteurs, les illusionnistes et derrière eux par les oppresseurs et les exploiteurs en acte ou en puissance, à la grande Maya multiforme fabriquant infatigablement des mythes toujours renouvelés, puissent-ils préférer le recours austère à la lucidité. « Vous connaîtrez la vérité et elle vous rendra libres », disait Jésus que les musulmans appelaient 'Isà fils de Maryam. Et le Coran ajoute : « L'hypothèse illusoire (*zann*) ne tient lieu en rien de la vérité. »

POSTFACE
(1973-1975)

Tout auteur d'un livre de ce genre doit, je suppose, quelques années après sa publication, éprouver les mêmes sentiments ambivalents que je ressens. Il est rare qu'on en soit totalement satisfait ou insatisfait. On récrirait bien certaines formules. On modifierait bien certains développements, on ajouterait ou on retrancherait, mais non sans crainte de briser ainsi la logique initiale de l'exposé, de rendre méconnaissable, de mutiler un certain élan qui a été le sien. Il faudrait tout refaire ou tout laisser en l'état.

Tout ceci, et encore plus le manque de temps, m'empêchent de me livrer à une révision un tant soit peu approfondie du texte et des notes dont la possibilité pourrait m'être offerte par le quatrième tirage de ce livre austère. Au cours des précédents tirages, j'ai pris soin de corriger les divers petits lapsus qui m'étaient signalés ou dont je m'apercevais par hasard. Pour ce tirage-ci, j'ai bénéficié des observations d'un traducteur exceptionnellement consciencieux, M. Brian Pearce. Polissant avec soin, fin 1972, une traduction anglaise de cet ouvrage qui doit paraître en 1973, il a attiré mon attention sur quelques fautes, sur quelques formulations un peu obscures, sur la traduction discutable d'une phrase de Marx, elle-même d'une clarté douteuse, etc. J'ai corrigé et amélioré tout cela.

Il y aurait sans doute profit à discuter les plus intelligents, les plus compréhensifs des compte rendus qui ont été donnés de mon livre. Mais cela entraînerait trop loin. Naturellement il y a eu parfois des incompréhensions. Par exemple des admirateurs inconditionnels de Max Weber ont réagi comme si je prenais parti contre l'ensemble des thèses weberiennes ou contre tel grand concept weberien. Ce n'était pas mon intention ici, quoi que je pense au fond. J'ai critiqué seulement certaines assertions précises de Weber et j'ai allégué des faits à l'encontre. Si l'on veut me répondre, il faut me montrer que

ces faits n'existent pas ou qu'ils ont un autre sens que celui que je leur attribue ou qu'ils sont démentis par d'autres, non m'opposer la valeur des concepts weberiens. On peut aussi alléguer que ma critique est valable, mais que Weber a exprimé une vérité sous-jacente de façon inadéquate ou trompeuse comme le pense J. Gabel (« Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber », *Cahiers internationaux de sociologie*, 49, 1969, p. 51-66) qui propose de lire « réification » toutes les fois que Weber parle de « rationalité ».

Des recenseurs m'ont signalé à juste titre des lacunes bibliographiques et, de toute façon, bien des travaux qu'il faudrait citer ont paru depuis la rédaction de mon livre. Sur le rôle, exagéré par Louis Massignon, des juifs dans la vie économique (et particulièrement financière) de l'Islam (p. 270, n. 35), j'aurais dû renvoyer, comme me l'a fait remarquer G. Vajda, à la contribution de W. J. Fischel, *Jews in the Economic and Political life of medieval Islam* (London, 1937). Les travaux nouveaux qu'il faudrait alléguer et discuter sur bien des points sont légion. Je ne puis faire des additions qui devraient constituer une véritable révision partielle si l'on ne se borne pas à aligner des titres, mais si l'on veut tenir compte de la qualité de l'apport de chacun.

J'aurais pu discuter plus largement les nombreux auteurs musulmans contemporains qui ont repris dans une veine apologétique le thème de l'adéquation des principes « sociaux » musulmans à la société moderne et à la cité idéale. Ils sont nombreux, certes, mais les arguments sont toujours les mêmes que chez les deux ou trois auteurs que j'ai cités et critiqués. Vu son influence et le rôle important, symbolique même, joué par sa vie et par sa mort, j'eus pu analyser l'œuvre de l'idéologue des Frères Musulmans, Sayyid Qotb, que Nasser fit pendre pour conspiration en 1966 (voir par exemple Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 218 s.).

A propos encore de la bien plus vaste discussion sur les relations entre idéologie religieuse et économie, certains, qui ont jugé inutile de me lire avec beaucoup d'attention, se sont demandés comment je pouvais avoir aussi peu de bon sens que de nier (apparemment) l'influence d'un phénomène aussi considérable que la religion sur tout l'ensemble de la vie sociale et donc sur l'économie. Je trouve dans le compte rendu d'un ami, Muhammed-Saleh Sfia, une réponse

très heureusement formulée à cette argumentation. Cette formulation pouvant aider peut-être mieux que les miennes à saisir ce que j'entendais démontrer, je ne résiste pas à la tentation de la citer ici. M. S. Sfia explique (les italiques sont de lui) que je vais « dans le sens de *l'affirmation du caractère neutre de l'idéologie à l'égard des lignes de forces essentielles de l'évolution sociale* ». Il ajoute : « Non que Rodinson sous-estime le rôle que peuvent jouer les idées dans certaines circonstances, ni qu'il ignore que l'idée se fait parfois à son tour, comme disait Marx, force matérielle capable de devenir fort agissante ; bien au contraire, il sait combien est absurde la conception d'un monde de l'esprit reflétant passivement et épiphénoménalement la base matérielle... Mais de son étude... il croit pouvoir inférer que cette dialectique de l'infrastructure et de la superstructure s'insère dans une trajectoire historique qui, *à long terme et pour ce qui est de la tendance générale de la courbe du développement*, accuse une orientation et un rythme conditionnés en dernière analyse par l'être réel des collectivités : la dynamique des structures sociales, nous dit-il avec souplesse mais non sans fermeté, obéit à la logique des rapports de production dont le réseau définit un " homme total " à la fois produit et démiurge de sa propre histoire... » (*Studi storici*, anno VII, n. 3, Luglio-settembre 1966, p. 585-590).

De nombreux travaux et de nombreuses discussions ont paru récemment sur les facteurs de la genèse du capitalisme européen moderne. Je ne puis exprimer ici mon opinion à leur sujet. La discussion demanderait trop d'ampleur. J'indique que j'ai repris dans l'ensemble le sujet des « conditions religieuses islamiques de la vie économique » dans un exposé d'une vingtaine de pages. Celui-ci doit paraître au début d'un manuel collectif d'histoire économique du Proche-Orient à l'époque musulmane qui entrera dans la fameuse collection *Handbuch der Orientalistisk* publiée par la maison Brill à Leyde. Au début de ce court exposé, j'essaye de préciser encore une fois le mécanisme des relations entre idées religieuses et vie économique. J'y montre que les idées religieuses influencent l'économie par l'intermédiaire d'une morale sociale dont elles ne sont pas la seule source et j'essaye de déterminer les niveaux de cette morale sociale ainsi que ses sources.

[Faute de pouvoir encore renvoyer simplement le lecteur à cet

article qui tarde à paraître, je résume ici quelques-unes de ses conclusions en indiquant leurs conséquences sur ce qui vient d'être dit.

La morale doit se classer évidemment dans l'idéologie. Donc, une certaine idéologie influence certains aspects de la pratique économique. Il faut insister par conséquent sur certains points de la formulation de M.-S. Sfia. L'idéologie a un caractère neutre à l'égard des *lignes de force essentielles* de l'évolution sociale, mais influence *certains aspects* de la pratique économique et, par là, de l'évolution sociale. Précisons encore. L'idéologie qui est à peu près neutre (et même transformée du dedans par la pratique sociale et donc par l'économie), c'est l'idéologie officielle dominante sous sa forme codifiée et sacralisée, l'orthodoxie proclamée, diffusée, enseignée. Mais cette idéologie théorique se monnaye en multiples idéologies sectorielles, partielles, « régionales » qui se mêlent d'éléments empruntés à bien d'autres sources. Ceci est particulièrement vrai quand il s'agit des théories idéologiques diffusées par ce que j'ai proposé d'appeler des « mouvements idéologiques constitués » dont les grandes religions universalistes et le marxisme sont des exemples nets (cf. en dernier lieu mon livre *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972, p. 130-140). Au cours de l'évolution de ces mouvements, les doctrines qui ont été à leur source se nuancent et se transforment, sont constamment réinterprétées sous l'influence d'une situation changeante.

Les idéologies partielles développées au cours de cette évolution, avec tout ce qu'elles intègrent, ne sont pas absolument neutres à l'égard de la pratique sociale et spécialement économique. Mais elles n'influencent que des aspects de cette pratique et sont elles-mêmes influencées bien plus puissamment par les exigences de la situation économique et sociale.

Ni le dogme musulman ni le dogme chrétien n'obligeaient les sociétés qui déclaraient y adhérer respectivement à suivre la voie qu'elles ont suivie. C'est ce que j'entendais démontrer. Le sociologue suisse Christian Lalive d'Epinay me cite les protestants d'Amérique du Sud qui, professant les mêmes doctrines, ont eu, dans un autre environnement, des comportements économiques très différents des protestants « weberiens ».

Les idées religieuses influencent l'économie par l'intermédiaire

d'une morale sociale dont elles ne sont pas la seule source. De plus, cette morale sociale, elle-même, se présente à deux niveaux. Il y a d'abord une éthique théorique qui, dans l'Islam classique, est formée sur la base du noyau de l'idéologie musulmane, de traditions arabes et d'idées grecques ou persanes (voir l'article « *akhlâk* » par R. Walzer et H. A. R. Gibb dans la seconde édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, tome I, édition française, Leyde, Brill et Paris, Besson, 1960, p. 335-9). De cette éthique théorique dérive une morale diffuse pratique, également influencée par les exigences de la praxis sociale et qui tend, réciproquement, à modifier cette éthique théorique. L'attitude des individus est un compromis variable entre les impératifs de cette morale pratique et leurs réactions aux suggestions de la « rationalité » économique, c'est-à-dire aux opportunités de maximation des biens et avantages dont chacun peut jouir en fonction de la même praxis sociale (addition de 1975).]

Sur le plan des faits, je me suis aperçu en écrivant cet article d'une donnée qui me semble importante pour l'élucidation du concept de *ribâ* dans le Coran et pour les origines de son interdiction. Le problème de l'intérêt, et notamment de l'intérêt composé ou anatocisme, intéressait fort l'Orient chrétien au moment où surgissait l'Islam. Dans le siècle même où est né le Prophète, une fort curieuse homélie en syriaque de l'évêque monophysite syrien Jacob de Saroug (ca. 451-521), par exemple, met en scène Satan qui se lamente de la chute de son pouvoir à la suite de la disparition récente du paganisme. Pour le regagner il va utiliser le prêt à intérêt (*rebîthâ*, mot apparenté à *ribâ*) que prêtres et moines pratiqueront et qui les perdra. Peu importe, dès lors, leur orthodoxie, leur culte du vrai Dieu : « De l'intérêt que le prêtre aura tiré de son argent, s'écrie le diable, qu'il achète une hache et qu'il brise avec elle les tabernacles des dieux (j'y consens) ! L'amour de l'or est une idole plus grande que celle des dieux... Seule elle vaut pour moi autant qu'eux tous ensemble ! » Et l'évêque syrien met dans la bouche du Malin cette formule très « marxiste » : « On a renversé les idoles, on ne renversera point les écus que nous mettrons en place » (édition et traduction de l'abbé Martin dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 29, 1875, p. 107-147 ; autres références indiquées dans A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, Marcus et Weber, 1922, p. 150, n. 4).

La condamnation générale du prêt à intérêt est d'ailleurs un lieu commun de la morale chrétienne exprimée par les Pères de l'Eglise. Au moins en Orient, les conciles, il est vrai, restreignent la prohibition en pratique aux clercs. Mais, sur un plan plus réaliste, Justinien (527-565) avait, à peu près cent ans au moins avant le Prophète de l'Islam, réduit les taux d'intérêt, prohibé l'anatocisme ou intérêt composé et interdit d'exiger tout intérêt à partir du moment où la somme payée par le débiteur ferait plus que doubler le montant du capital. Il s'agit là de textes de 529 (*Codex*, 4, 32 : 10, 27) précisés en 535 (novelles 121 et 138) (cf. G. Cassimatis, *Les intérêts dans la législation de Justinien et dans le droit byzantin*, Paris, Recueil Sirey, 1931, p. 61 s. et A. Bernard dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 2322 s.).

La prohibition de l'anatocisme est d'ailleurs déjà dans le Code de Hammurabi (§ 93). A propos du concept de doublement de la somme prêtée que bien des commentaires invoquent au sujet du *ribâ*, il convient peut-être de signaler que ce concept joue un grand rôle dans les traditions économiques de l'Orient ancien. Au début du IIe millénaire avant notre ère, en Babylonie comme dans les comptoirs assyriens de Cappadoce, nonobstant les prohibitions éventuelles, on pratiquait bien le prêt à intérêts composés selon le mode suivant : les intérêts étaient capitalisés tous les ans ou encore chaque fois qu'en s'accumulant ils atteignaient un montant égal à celui du capital. Par conséquent, au taux de 20 %, il y avait capitalisation des intérêts tous les cinq ans (cf. R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépôt...*, Leyde, A. W. Sijthoff, 1966, p. 82-83 ; pour l'Egypte, cf. p. 43). En Egypte, selon Diodore de Sicile (I, 79), le pharaon Bocchoris (720-715 av. J.-C.) avait édicté une loi interdisant « à ceux qui prêtent sur contrat de porter, par l'accumulation des intérêts, le capital au-delà du double » (trad. F. Hoefer). On pourra constater d'autre part, en consultant par exemple l'exposé succinct d'E. Szlechter, « Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi » (dans *La Bible et l'Orient, Travaux du premier Congrès d'archéologie et d'orientalisme bibliques*, Paris, P.U.F., 1955, p. 16-25) que les « astuces » pour tourner l'interdiction de l'intérêt sont aussi anciens que cette interdiction même.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS ÉTRANGERS

Ce livre s'adresse à la fois au grand public, à des spécialistes non orientalistes et aux orientalistes. J'ai employé une translittération qui veut ne pas rebuter les non-orientalistes. Elle renonce pour cela à l'emploi des signes diacritiques. En revanche, l'emploi systématique des lettres italiques (ou des caractères romains dans les mots en italique) permettra aux orientalistes, particulièrement aux étudiants et aux autodidactes qu'on oublie trop souvent, de retrouver avec sûreté la forme originelle du mot ou du nom translittéré.

Les quelques indications données ci-dessous n'ont pour but que de permettre au lecteur non orientaliste de ne pas trop s'éloigner de la prononciation originelle. Les voyelles sont soumises en arabe à de multiples variations et il ne faudra pas s'étonner de les trouver ailleurs, pour les mêmes mots, notées de façon sensiblement différente. Il y a une certaine part de convention (inévitable) dans les solutions adoptées ici.

On a conservé, pour certains auteurs musulmans contemporains, l'orthographe de leur nom en graphie latine qu'ils ont eux-mêmes adoptée pour l'usage en milieu européen. On a employé Mekka au lieu de la forme inexacte et à saveur médiévale La Mecque.

hamza, « occlusive glottale », attaque glottale comme celle qu'on trouve devant les mots allemands à initiale vocalique (Atem) ; on ne la notera pas en début de mot.

(*'ayn*) consonne particulière aux langues sémitiques « à peu près le bruit qu'on émet quand le médecin dit « faites *a* » afin de voir le fond de la gorge » (Marcel Cohen).

a ' : bref; â : long; à : a long écrit de façon particulière en arabe (*alif maqçoûra*).

ç : *s* « emphatique » (*çâd*), c'est-à-dire prononcé avec un certain effort d'articulation.

d : *d* « emphatique » (d*âd*).
dh : *th* anglais dans *this* (dh*âl*) ; à distinguer de *d'h* : *d*+*h*.
gh : à peu près le *r* parisien dit « grasseyé » (gh*ayn*).
h : à prononcer en « aspirant » comme on dit fautivement en français (comme dans Allah).
h : *h* fort prononcé comme dans la voix chuchotée (comme dans Ma*h*moûd).
i : bref; î : long.
j : rend conventionnellement le *djîm* arabe, lettre qui correspondait anciennement à *g* (le g de *gare*, non celui d'*âge*) comme actuellement dans les villes d'Egypte, mais qui correspond en général à *dj* ou à *j* français suivant les régions du monde arabe.
kh : à prononcer à peu près comme l'allemand *ch* dans *Dach, Bach* ou comme la *jota* espagnole.
n : toujours consonne, comme s'il y avait *nn*, jamais comme dans *on, an, brin*, etc.
o : rend conventionnellement la voyelle (d*amma*) de l'arabe prononcée le plus souvent *ou* dans la prononciation classique.
oû : la voyelle longue correspondante.
q : sorte de *k* « emphatique ».
r : à prononcer « roulé » comme dans le Midi de la France.
s : toujours le *s* de *soleil*, jamais celui de *rose*.
sh : *ch* français dans *chat*.
t : *t* « emphatique ».
th : *th* anglais; dans *thing*; à distinguer de *t'h*=*t*+*h*.
tsh : *tch* français; à distinguer de *t'sh*=*t*+*sh*.
w : *ou* français dans *ouate*.
y : y français dans *yeux*.
z : en général en arabe un *dh* « emphatique » (dh*â'* dans dh*olm*); dans beaucoup de régions prononcé z « emphatique ».

De plus, dans les mots et noms turcs reproduits selon l'orthograpne latine actuelle, avec des modifications mineures imposées par le fait que des caractères munis de signes diacritiques n'étaient pas disponibles :
c = *dj* français.
ç = *tch* français.
g = *y* (de *yeux*) avec *e, i, ö, ü*; peut se rendre par un simple allongement de la voyelle antérieure si celle-ci n'est pas une des précédentes.
ï : rendra ici l'*i* sans point du turc, c'est-à-dire un *é* très fermé intermédiaire entre l'*y* anglais de *cherry* et le *yerï* du russe.
j : comme en français dans journal.

ö : *eu* dans *jeune*.
sh : français *ch*.
u : français *ou*.
ü : français *u* dans *buvard*.
h, n, r, s, y comme dans la translittération arabe employée ci-dessus.

On a translittéré le russe pour les références dans les notes en prenant pour guide le système international adopté par l'I.S.O. (International Organisation for Standardization), mais en l'adaptant pour éviter les signes diacritiques non disponibles. Ainsi le j est la lettre correspondant au j français, le y est le *i s kratkoy*, ï le *yerï*, é, yu, ya rendent les trois dernières lettres de l'alphabet, *tsh, sh, shtsh* les chuintantes. Comme dans la translittération de l'I.S.O., c et u correspondent aux sons français ts et ou, h au ch allemand. Dans le texte, le russe est transcrit en se rapprochant de l'usage français habituel. Pour les autres langues, les italiques remplacent de même des signes diacritiques. De même encore lorsqu'ont été cités des ouvrages où ils étaient employés dans le titre ou pour le nom de l'auteur.

CITATIONS CORANIQUES ET BIBLIQUES

Les références au Coran comportent, après le numéro de la sourate suivi de deux points, d'abord l'indication du verset selon la numérotation de l'édition européenne de Flügel, suivie par beaucoup de traductions, puis (après une barre oblique) éventuellement la même indication suivant l'édition du Caire.

On a utilisé les abréviations courantes pour les livres bibliques. A l'usage des lecteurs qui n'y seraient pas accoutumés, en voici la clef :

Pour l'Ancien Testament : Dt (Deutéronome), Ex (Exode), Ez (Ezéchiel), Gn (Genèse), Is (Isaïe), Lv (Lévitique), Ml (Malachie), Nb (Nombres), Pr (Proverbes), Ps (Psaumes).

Pour le Nouveau Testament : 1 Co (Première aux Corinthiens), Jn (Jean), Lc (Luc), Mc (Marc), Mt (Matthieu), Rm (Romains).

NOTES

AVANT-PROPOS

1. Cette lacune a été en partie comblée pendant que je rédigeais ce livre. L'histoire économique moderne fait l'objet de l'ouvrage récent de Z.Y. Hershlag, *Introduction to the modern economic history of the Middle East*, Leiden, Brill, 1964, XIV-419 p. Ce manuel n'est pas entièrement satisfaisant, mais contient beaucoup de données, de chiffres et de documents. Je n'ai pu m'y référer que partiellement.

CHAPITRE I

1. Cf. les opinions des réformateurs modernistes Mo*h*ammad 'Abdoh et Ra*sh*îd Ri*d*à dans J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), p. 226 ss.; pour la Turquie, cf. A*h*med Nazmî, *Nazer-i Islâmda zengînlighin mewqi'î*, Istanbul, 1340-1342 (1921-1923) dont on trouvera des citations dans W. Björkman, « *Kapitalentstehung und -anlage im Islam* » (dans *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 32, 1929, 2. Abteilung, p. 80-98).

2. Par exemple, M. Hamidullah, « *Islam's solution of the basic economic problems, the position of labour* » (dans *Islamic culture*, 10, 1936, p. 213-233), « *Le Monde musulman devant l'économie moderne* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 23-41) et les diverses œuvres de cet auteur; toute la littérature des Frères musulmans, cf. F. Bertier, « *L'Idéologie politique des Frères musulmans* » (dans *Temps modernes*, n° 83, sept. 1952, p. 541-556; extraits importants dans *Orient*, n° 8, 4e trim. 1958, p. 43-57) et la traduction d'une brochure de leur fondateur, *H*asan al-Bannâ', « *Vers la lumière* » (trad. J. Marel, dans *Orient*, n° 4, 4e trim. 1957, p. 37-62),

p. 52 s, 61 s; toute la littérature apologétique réformiste moderniste, cf. par exemple J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), p. 217 ss; toute la littérature pakistanaise officielle (par exemple le rapport de la commission de la *zakât* dont j'ai cité un extrait dans mon article « *La Vie de Mahomet et le Problème sociologique des origines de l'Islam* » (dans *Diogène*, n° 20, oct. 1957, p. 37-64) et privée. Cela est répété *ad nauseam* dans des milliers de livres, d'articles et de brochures.

3. Ainsi L. Massignon qui est passé de formules très critiquables mais encore prudentes (« au point de vue social, l'Islam se recommande par une notion très égalitaire de la contribution de chacun par la dîme aux ressources de la communauté; il est hostile au libre agio, au capital bancaire, aux emprunts d'Etat, aux impôts indirects sur les objets de première nécessité; ... il occupe une position intermédiaire entre les doctrines du capitalisme bourgeois et le communisme des bolchevistes », 1939) à des raccourcis tout à fait excessifs (« L'Islam ne se prosterne devant aucune idole, ni la Force de l'Or ni la cruauté technique policière », 1953). Les références de ces textes sont les suivantes : *Situation de l'Islam* (Paris, Geuthner, 1939) *in fine* = *Opera Minora* I, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, p. 11-52, à la p. 52; « *Le Mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient* » (dans *Hesperia*, Zürich, Bd. 4, H. 10, 1953, p. 71-78 = *Opera Minora* I, p. 224-231) à la p. 226 de cette dernière édition. Pourtant dans son article, « *Archaïsme et Modernisme en Islam : à propos d'une nouvelle structure du travail humain* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 7-22), reprenant certaines de ses idées en partie contradictoires avec celles que l'on vient d'exposer, il attribue la décadence économique de l'Islam au péché médiéval du khalifat abbasside organisant une « économie internationale moderne » (p. 8), de nature assez analogue au capitalisme, basée sur l'exploitation « colonialiste » à l'aide des banquiers juifs chargés de toute la responsabilité du péché d'usure. Vues éminemment contestables et fragiles malgré l'érudition de cet étonnant islamisant, d'une intelligence et d'une science hors pair, d'une conscience morale admirable, mais égaré de plus en plus par sa conception mystique des faits historiques. On peut en tirer en tout cas que l'Islam en soi n'avait pas toujours répugné totalement au capitalisme. La position habituelle de L. Massignon est traduite naïvement (et avec quelques gauchissement) en table de Pythagore par J.-P. Roux, *L'Islam en Asie*, Paris, Payot, 1958 (coll. Bibliothèque historique), p. 262 : l'Islam comme le communisme est anticapitaliste et communautaire (par opposition au capitalisme qui est évidemment capitaliste

et individualiste), mais respecte la propriété (laquelle ?) comme le capitalisme. J. Austruy, *L'Islam face au développement économique*, Paris, Ed. ouvrières, 1961, expose que « la mentalité traditionnelle de l'Islam n'a pas favorisé le développement du capitalisme » (p. 60), mais estime que « la conception profonde de la propriété » y est spécialement « adaptée à la nouvelle fonction » que lui assigne la croissance économique moderne par opposition « au rôle que lui imputait le jeu économique libéral » (p. 95 s) de sorte que « le sens particulier du collectif qui est caractéristique de l'Islam peut aujourd'hui devenir un moteur du progrès économique » (p. 98) dans un sens sui generis, ni capitaliste ni socialiste. Ces thèses se retrouvent dans son autre livre, *Structure économique et civilisation, l'Egypte et le Destin économique de l'Islam*, Paris, S.E.D.E.S., 1960 et, condensées, dans son article « *Vocation économique de l'Islam* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], oct. 1960, p. 151-212). On aura plusieurs fois l'occasion de revenir sur les idées de cet auteur qui représente assez bien le contre-pied des thèses soutenues ici. Il faut noter dès l'abord qu'elles sont développées sur la base d'une connaissance très insuffisante des faits, avec une documentation constituée en bonne partie de mauvais livres de pseudo-savants, eux-mêmes de deuxième ou de troisième main. Des conclusions assez analogues, mais sur une base documentaire plus riche et solide, sont énoncées par J. Hans, *Homo oeconomicus islamicus*, Klagenfurt-Wien, J. L. Sen, 1952; *Dynamik und Dogma im Islam* [3], Leiden, Brill, 1960 (cf. p. 71 s).

4. Thèse soutenue après bien d'autres par le magistrat, islamisant amateur et mal informé, R. Charles : « L'attitude fataliste musulmane a eu, on le sait, des incidences extrêmement graves; elle a enrayé l'esprit d'initiative, paralysé l'activité matérielle, plongé les pays dans la léthargie » (*L'Ame musulmane*, Paris, Flammarion, 1958, p. 71). Plus largement, Renan dénonçait les conséquences « abrutissantes » du règne brutal du dogme musulman (E. Renan, *L'Islamisme et la Science*, Paris, Calmann-Lévy, 1883). Cf. ma critique, *L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction ?*, Paris, Union rationaliste, 1961 (=*Cahiers rationalistes*, n° 199, déc. 1961).

5. Par exemple, Hans E. Tütsch, « *Arab Unity and Arab Dissensions* », dans *The Middle East in Transition*, ed. by W. Z. Laqueur, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 12-32; N. A. Faris, « *The Islamic Community and Communism* » dans le même recueil, p. 351-359, réimprimé de *The Islamic Review;* R. Charles, *L'Evolution de l'Islam*, Paris, Calmann-Lévy, 1960 (coll. Questions d'actualité), p. 188. Plus prudent est B. Lewis dans *The Middle East in Tran-*

sition, p. 311-324 (réimprimé de *International Affairs*, 30, January 1954, p. 1-12). Sur la façon de poser la question, cf. ma « *Problématique de l'étude des rapports entre Islam et Communisme* » (dans *Colloque sur la sociologie musulmane, Actes, 11-14 sept. 1961*, Bruxelles, Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1962, p. 119-149).

6. Ainsi le grand islamisant C. H. Becker dans un trop court exposé, « *Islam und Wirtschaft* » (dans *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, Weimar 1, 1916, p. 66-77; réimprimé dans ses *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, p. 54-65) et W. Björkman, « *Kapitalentstehung und -anlage im Islam* » (dans *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 32, 1929, 2. Abteilung, p. 80-98), bien informés du point de vue islamologique, mais desservis par la fluidité des concepts économiques qu'ils utilisent. Le petit livre de l'économiste Alfred Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, VIII, 92 p., consacré à l'Algérie, est vicié par certains présupposés scientifiques, mais au moins exempt de préjugés politiques directs. Il faut lire le très honnête et intelligent article de G. Destanne de Bernis, « *Islam et Développement économique* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], oct. 1960, p. 105-150) qui fait appel à sa connaissance du milieu rural tunisien et aux expériences tentées dans ce milieu. Mais il ne connaît que de seconde main le substrat historique et les autres régions musulmanes.

7. Surtout Claude Cahen, « *Les Facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam* », (dans *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson et Chantemerle, 1957, p. 195-207, avec la discussion subséquente au colloque de Bordeaux en 1956 dont ce volume représente les actes, p. 208-215). Les communications et discussions à un colloque tenu à Paris en mars 1960 n'ont malheureusement été publiées que sous forme ronéotypée et hors commerce : *L'Evolution économique, sociale et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidental?* Paris, Institut d'études islamiques, Centre d'études de l'Orient contemporain, Ecole pratique des hautes études, 6e section, s. d., 24 + 22 + 17 +33 ff. Les communications ont été prononcées par R. Brunschvig, J. Berque, P. Marthelot, Cl. Cahen. Le présent livre représente le développement de la très brève intervention que j'y ai prononcée. Je serai amené à citer quelquefois ce recueil en préfixant des chiffres romains (I, II, III, IV) à la pagination de ses quatre parties respectivement.

8. Bonne discussion d'un certain nombre de ces définitions par M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, Routledge, 1946, p. 1-10. Discussion du sens de diverses « institutions économiques » capitalistes, par exemple dans le manuel de R. H. Blodgett, *Comparative Economic Systems*, New York, Macmillan, 1944, p. 24-42; plus profondément par F. Perroux, *Le Capitalisme* [5], Paris, P.U.F., 1962 (coll. Que sais-je ? 315), p. 9-29. Max Weber combine les deux espèces de définitions : « Tandis qu'un capitalisme de diverses formes nous apparaît dans toutes les périodes de l'histoire, la satisfaction des besoins quotidiens suivant le mode capitaliste est propre à l'Occident et même là c'est une donnée qui ne se réalise que depuis la seconde moitié du XIXe siècle. » (M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München u. Leipzig, Duncker und Humblot, 1923, p. 239.)

9. C'est la confusion entre les notions diverses recouvertes par le terme de « capitalisme » chez Marx qui explique des réactions comme celle du grand historien, Georges Lefebvre, de bonne volonté pourtant envers le marxisme (« *Observations* », dans *La Pensée*, n° 65, janv.-févr. 1956, p. 22-25; cf. plus bas, p. 270, n. 80). Marx parle nettement du capital marchand (*Kapital*, livre III, chap. 20) et du capital usuraire (*Ibid.*, ch. 36) comme formes « antédiluviennes » du capital, dans l'Antiquité et au Moyen Age. Mais il se gausse des « quiproquos » accumulés par Mommsen (*Kapital*, livre I, éd. K. Kautsky, 3e éd., Stuttgart, Dietz 1920, p. 123, n. 39, *Le Capital*, tr. J. Roy, t. I, Paris, Ed. sociales, 1950, p. 171, n. 1), des non-sens de « tous les philologues » (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 412) qui parlent du capital dans l'Antiquité.

10. *Studia o marksowskiej teorii spoleczenstwa*, Warszawa, Panstwowe Wydawnictwo naukowe, 1963, p. 168 s. (une traduction française de cet ouvrage important doit paraître sous peu).

11. C'est aussi la définition de W. Sombart. D'autre part, Marx, on le verra, a employé le terme de « mode de production », non seulement dans ce sens, mais aussi souvent au sens de ce que l'on appellera ici « formation socio-économique ».

12. Le secteur est ce que Lénine appelle « élément » *(élement)* dans sa brochure de 1918, *La Tâche essentielle de nos jours sur l'infantilisme « de gauche » et les idées petites-bourgeoises* (Sotshineniya, 4e éd., Moscou, Gosurdarstvennoe izd. politi*tsh*eskoy literaturi, t. 27, 1950, p. 291-319), p. 303, trad. fr. (*Œuvres*, t. 27, Paris, Ed. sociales, Moscou, Ed. en langues étrangères, 1961, p. 337-370), p. 350 s. Il cite textuellement ce passage et le développe dans sa brochure de 1921, *Sur l'impôt en nature*

qui est plus répandue et plus accessible (par exemple dans *Œuvres choisies*, t. II, Moscou, éd. en langues étrangères, 1947, p. 850-887 [voir les p. 851 et 865]. *Sotshineniya*, 4e éd., t. 32, *ibid.*, 1950, p. 308-343 [voir les p. 309 s., 322 s.], *Selected Works*, vol. IX, London, Lawrence and Wishart, 1937, p. 164-202 [voir les p. 165, 179]) en définissant « élément » par « partie constitutive » (*sostavnaya tshast'*). Staline a repris ce texte dans son rapport du 26 janv. 1934 au XVIIe congrès du P.C. (b.) de l'U.R.S.S. (traduit dans Staline, *Les Questions du léninisme*, Paris, Ed. sociales, 1947, t. II, p. 132-192), p. 149.

13. *Das Kapital*, Buch III, 20. Kap., Berlin, Dietz, 1953, p. 356; trad. fr. *Le Capital*, livre troisième, I (t. VI), Paris, Ed. sociales, 1957, p. 333.

14. *Ibid.*, III, p. 358; trad. fr., t. VI, p. 335.

15. *Ibid.*, III, p. 641; trad. fr., *Le Capital*, livre troisième, II (t. VII), Paris, Ed. sociales, 1959, p. 252 (je modifie un peu cette traduction).

16. Le terme est emprunté à Jean Bénard, *La Conception marxiste du capital*, Paris, Société d'éditions d'enseignement supérieur, 1952, p. 244.

17. *Das Kapital*, Buch III, p. 358; trad. fr. t. VI, p. 335 s.

18. *Ibid.*

19. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920), p. 4; cf. la trad. fr., *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 15.

20. En effet, Weber parle ailleurs de diverses formes de « nichtrationalen Kapitalismus » en dehors de l'Europe moderne (*Wirtschaftsgeschichte*, p. 286).

21. On voit combien G. H. Bousquet qui a une haute estime pour Max Weber est infidèle à son esprit lorsqu'il exige, pour qu'on puisse parler de capitalisme mekkois, la présence de la comptabilité en partie double (*Hespéris*, 41, 1954, 239).

22. *Gesammelte Aufsätze*, I, p. 4-6; cf. la trad. fr. *L'Ethique protestante...*, p. 16 s.

23. *Ibid.*, p. 7 s., trad. p. 19 s.

24. Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology*, New York, A.A. Knopf, 1952, p. 181; cf. p. 155-179.

25. *Ibid.*, p. 225 ss.

26. K. Marx, *Das Kapital*, Buch III, p. 642, 645; trad. fr., t. VII, p. 254, 257.

27. Herskovits, *ibid.*, p. 298 ss. C'est dans ce sens que Marx, énumérant les déterminations générales de toute production, dit que « le capital est, entre autres choses, un instrument de production, et aussi du travail passé, objectivé. Le capital est donc un rapport général de la nature, à condition, bien sûr, que l'on néglige ce qui est spécifique, à savoir l'élément qui fait de cet " instrument de production " et de ce " travail accumulé " du capital » (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 7.).

28. R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, London, Oxford University Press, 1932, p. 205 ss.; trad. fr. *L'Economie primitive*, Paris, Payot, 1937, p. 268 ss.

29. Herskovits, *ibid.*, p. 304.

30. F. Perroux, *ibid.*, p. 35.

CHAPITRE II

1. La pression sociale diffuse ou organisée a rendu à peu près impossible la publication en arabe, en turc, en persan, etc., de toute étude vraiment critique (que ce soit à la manière scientifique ou à la manière vulgaire) à l'égard de l'Islam. Les études critiques des savants orientalistes ont été frappées de suspicion même auprès des éléments libéraux et progressistes parce qu'elles paraissaient marquées d'une volonté raciste et colonialiste de dénigrer la religion nationale. En fait, c'était souvent exact. C'est en partie pour cela d'ailleurs, l'Islamisme étant protégé artificiellement de toute critique, que les théologiens musulmans n'ont pas élaboré une doctrine permettant de considérer ces récits comme, en partie au moins, légendaires. Ils pourraient pourtant ainsi sauvegarder l'essentiel du dogme musulman comme l'ont fait les théologiens catholiques avec leur théorie des genres littéraires. Je m'accorde là-dessus avec J. Poirier (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 218 s.) qui pourtant ne paraît pas voir toutes les causes sociales de l'attitude musulmane actuelle et, par conséquent, minimise la difficulté de les surmonter.

2. Cela a été bien démontré surtout par J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950; conclusions résumées dans son *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. fr., Paris, M. Besson, 1953 (coll. Institut des Hautes Etudes marocaines, Notes et documents, 11).

3. Les traditions sur les faits historiques purs, les généalogies, etc., sont, sans doute, du moins en ce qui concerne le schéma des faits qu'elles rapportent, plus dignes de considération. Cf. la discussion dans mon « *Bilan des études mohammadiennes* » (dans *Revue historique*, 229, 1963, p. 169-220), p. 197 ss.

4. *Coran* 4 : 36/32 : « Ne désirez pas ce que Dieu a accordé à certains en excès sur les autres. » Il s'agit ici de différences de richesses d'après le contexte. Cf. aussi 16 : 73/71. Mais les mêmes expressions sont employées ailleurs pour d'autres sortes d'inégalités. Cf. par ex. 17 : 22/21; 4 : 38/34.

5. 34 : 33/34. Cf. la liste de textes allégués par D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1938, p. 62, n. 256.

6. 8 : 28; 13 : 9 et l'index de la traduction Blachère au mot : *fortune*.

7. 28 : 26 s.

8. 18 : 76/77.

9. 36 : 20/21; 52 : 40 et ailleurs.

10. Résumé de la question par W. Heffening, au début de l'article « *tidjâra* », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 1re éd., t. IV (éd. française, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, p. 786).

11. M. Hamidullah, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 (série V, n° 3), déc. 1961, p. 26 s.

12. Cf. surtout l'article « *ribâ* » par J. Schacht dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 1re éd., t. III (éd. française, Leiden, Brill et Paris, Klincksieck, 1936, p. 1227-1230) et les thèses remarquables de F. Arin, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Paris, A. Pedone, 1909, p. 13-22 et de Benali Fekar, *L'Usure en droit musulman*, Paris, A. Rousseau, 1908. Cf. aussi M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 609-611 et W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 296-298. Mais la thèse de ce dernier selon laquelle la polémique du Coran contre la pratique du *ribâ* vise exclusivement les juifs est insoutenable

à lire simplement les textes coraniques. Sur l'ensemble des institutions fiscales du Prophète, voir surtout la longue monographie de L. Caetani, *Annali dell' Islam*, vol. V, Milano, Hoepli, 1912, p. 287-319.

13. Je ne fais dans ce paragraphe que paraphraser jusqu'ici le chapitre consacré à la propriété par le philosophe chrétien islamisant, L. Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris J. Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, I), p. 79-90.

14. D'après l'école *h*anbalite, il doit seulement s'engager à en verser le prix dès qu'il le pourra; s'il tue le propriétaire qui défend son bien par la force, il est dégagé de toute responsabilité pénale; s'il est tué, il est considéré comme mort en martyr (s*hahîd*). (Cf. H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1950, p. 231.) De même, d'après les Chiites; le refus de donner à manger à l'affamé constitue en effet une complicité de meurtre d'un musulman (Aboû l-Qâsim Ja'far ibn Mo*h*ammad al-*H*illî, s*harâ'i' al-Islâm*, Calcutta, 1839, p. 407, trad. fr. A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, t. II, p. 244).

15. Comme exemples de traitement du droit religieux de la location et particulièrement du salariat, disponibles en traduction, cf. Khalîl ben Ish'âq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek*, trad. G.-H. Bousquet, t. III, *Le Patrimoine*, Alger, Maison des Livres et Paris, A. Maisonneuve, 1961, p. 128-133; surtout D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, vol. II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1938, p. 254-275; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Stuttgart et Berlin, W. Spemann, 1897, p. 539-560; A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, t. I, p. 543-556; H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrouth, Inst. français de Damas, 1950, p. 117-119, etc.

16. Cf. surtout D. Santillana, *ibid.*, II, p. 56, 259 s., 270 (et à l'index, p. 663, s. v. *alea*); comp. C. Cardahi, *Droit et Morale*, t. II, Beyrouth, Impr. catholique, 1954 (coll. Université de Lyon. Annales de la Faculté de droit de Beyrouth), p. 353 ss.

17. Dârimî, *Sonan*, XVIII, 8 et dans d'autres recueils avec de légères variantes (références dans Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden, Brill, 1927, s. v. *barter*).

18. Cf. B. Lewis, *The Arabs in History*, 3e éd., London, Hutchinson, 1964, p. 91 s.; W. Heffening, art. *tidjâra*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV (cité p. 255, n. 10), éd. fr., p. 786; bon choix de *h*adîth-s de ce genre ap. H. Ritter (dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 28-31), d'après Soyoûtî.

19. Zaid ibn 'Alî, *Corpus iuris...*, éd. E. Griffini, Milano, Hoepli, 1919, n° 539.

20. Cf. H. Ritter, *Der Islam*, 7, 1917, p. 29, 32.

21. M. Hamidullah (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 27).

22. Cf. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 2 vol., Roma, 1926-1938, t. I, p. 318 ss.

23. Cf. J. Schacht, article cité (p. 255, n. 12); F. Arin, *Recherches historiques*, p. 22 ss. et passim; B. Fakar, *L'Usure en droit musulman*, p. 29, 33 ss., etc.; D. Santillana, *Istituzioni*, II, p. 60 ss., p. 177 ss.; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 67, 108, 313 et surtout p. 251. On trouvera surtout des références précises au *hadîth* chez E. Cohn, *Der Wucher* (ribâ) *in Qor'ân, Chadîth und Fiqh*, Berlin, 1903. Exposé récent, concis, mais clair et sûr par Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, t. I, Paris-La Haye, Mouton, 1965, p. 217-223. Les tendances actuelles d'interprétation sont assez clairement reflétées dans le petit exposé de Zaydân Aboû l-makârim, *binâ' al-iqtiçâd fî l-Islâm*, Le Caire, dâr al-'oroûba, 1959, p. 107 ss. L'interdiction du *ribâ* a été reportée au discours d'adieu du Prophète en mars 632, trois mois avant sa mort. Cf. R. Blachère, « *L'Allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu* » (dans *Mélanges Louis Massignon*, t. I, Damas, Institut français de Damas, 1956, p. 223-249), p. 242, etc.

24. Cf. par exemple *G*hazâlî, *îhyâ' 'oloûm ad-dîn*, Le Caire, 1352/1933, t. II, p. 68 ss.; analyse abrégée par G.-H. Bousquet. Paris, Besson, 1955, p. 125 s.

25. Une abondante littérature développe ce thème. Je citerai seulement le plus érudit de ses représentants qui a l'avantage de l'exposer dans une langue européenne : M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, t. II, p. 611-625.

26. Nasir Ahmad Sheikh, *Some Aspects of the Constitution and Economics of Islam*, Woking, Surrey, The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, p. 139-229.

27. W. C. Smith, *Islam in Modern History*, New York, The New American Library, 1959 (coll. Mentor Books), p. 236, trad. fr. *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1962, p. 297.

28. On trouvera, traduite en français, une discussion à coup de traditions sur ce sujet, dans Aboû Yoûsof Ya'koûb [Ya'qoûb], *Le Livre de*

l'impôt foncier, trad. E. Fagnan, Paris, Geuthner, 1921, p. 133-139. Cf. la position mâlikite dans Santillana, *Istituzioni*, II, p. 247-254 (rente interdite seulement si elle consiste en une partie du produit de la terre, autorisée en argent ou biens meubles), la position *h*anbalite dans H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1950, p. 110 (rente en produits de la terre autorisée), etc. Résumé ap. L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1953, p. 666 ss.

29. Enumération ap. Hamidullah, *Le Prophète...*, II, p. 617 ss. (à lire avec esprit critique).

30. Cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*², Copenhague, E. Munsksgaard et Paris, Geuthner, 1944, p. 335 ss., 364 ss.; O. Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, Ceskoslovenské Akademie Ved, 1957 (étude marxiste).

31. Cf. par exemple la traduction Blachère aux passages indiqués à l'index sous les mots *riches, fortune, orgueil*.

32. H. Grimme, *Mohammed*, Münster i. W., Aschendorff, 1892-1895, I, p. 14 ss., (mais cf. II, p. 139 ss.). Critiqué de façon pertinente par C. Snouck Hurgronje, « *Une Nouvelle Biographie de Mohammed* » (dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 30, 1894, p. 48-70, 149-178; réimprimé dans ses *Verspreide Geschriften*, Deel I, Bonn et Leipzig, 1923, p. 329-362). Cf. L. Caetani, *Annali dell' Islam*, vol. VIII, Milano, Hoepli, 1918, p. 23 qui parle aussi des « principes socialistes ou communistes » de Mohammad auquel celui-ci, estime-t-il, est resté fidèle jusqu'à ses derniers jours, mais que ses disciples ont trahis; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*², trad. all., Heidelberg, Quelle u. Meyer, 1955, p. 149, n. 58 et M. Rodinson, « *La Vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam* » (dans *Diogène*, n° 20, oct. 1957, p. 37-64).

33. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mon *Mahomet*, Paris, Club français du Livre, 1961.

34. Bonne synthèse par J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig, Koehler u. Amelang, 1952, p. 168 ss. En français, P. Bigo, *La Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F., 1965, p. 27-34, et le recueil de textes qu'il a préfacé : *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris, Grasset, 1962.

35. *Coran*, 9 : 34 s.

36. Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, éd. E. Sachau, etc., Bd. IV, Theil 1, Leiden,

Brill, 1906, p. 166; cf. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*[1], Heidelberg C. Winter, 1925, p. 137 s.; trad. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, p. 114 s.; L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane* [2], Paris, Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, II), p. 145, 158 s.; L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano, Hoepli, 1905-1926, t. VII, anno 30 H., §§ 154 ss.; t. VIII, anno 33 H., § 23.

37. *Oriente moderno*, 28, 1948, p. 80 s. d'après *al-Ahrâm*, 28 mars 1948. Dans le même sens, cf. la démonstration un peu mécanique de Mouhssine Barazi, *Islamisme et socialisme*, Paris, Geuthner, 1929 (thèse de droit).

38. H. A. R. Gibb, « *Government and Islam under the early 'Abbasids* » (dans *L'Elaboration de l'Islam*, Paris, P.U.F., 1961, p. 115-127), p. 119.

CHAPITRE III

1. Cf. T. H. Hopkins, « *Sociology and the Substantive View of the Economy* » (dans *Trade and Market in the Early Empires, Economies in History and Theory*, ed. by K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson, Glencoe, The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1957, p. 271-306), p. 297-299; comp. K. Polanyi dans le même recueil, p. 64 ss.

2. J'ai tiré partie d'une étude inédite de Francisco Benet que celui-ci a bien voulu me communiquer, ce dont je le remercie bien vivement.

3. Cf. H. Lammens, surtout dans son ouvrage « *La Mecque à la veille de l'hégire* », Beyrouth, Impr. catholique, 1924 (= *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. IX, fasc. 3), spécialement p. 135 ss. G.-H. Bousquet, « *Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien* », dans *Hesperis*, 41, 1954, p. 231-247, met en doute de façon radicale la valeur des analyses de Lammens. Certes, beaucoup l'ont remarqué, la méthode de cet auteur n'est pas toujours impeccable, des textes sont sollicités, les sources invoquées sont souvent peu sûres, la partialité est éclatante, des déductions hardies sont souvent tirées indûment, les formules frappantes sur « la finance à La Mecque » sont exagérées et indûment modernisantes. Mais tout ceci admis, il reste un noyau de faits indubitables, confirmés par les textes étrangers et conformes d'ailleurs à la nature des choses. Mekka, ville située dans

une vallée aride, ne pouvait nourrir ses habitants par une autre activité que le commerce et l'exploitation des pèlerinages religieux. Que cela ait fait peu d'activité économique par rapport aux critères de l'Europe moderne, c'est bien entendu. Mais il faut envisager les faits sur le fond de tableau d'une population bien moins nombreuse que de nos jours. Nous connaissons assez bien des cités caravanières menant une vie comparable à celle de Mekka, par exemple Palmyre. Sur la confiance relative à accorder à nos sources, voir ma discussion dans mon « *Bilan des études mohammadiennes* » (dans *Revue historique*, t. 229, fasc. 465, janv.-mars 1963, p. 169-220), particulièrement p. 196 ss. Cf. dans le même sens J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1958 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 12), p. 189-195, où la discussion est pourtant un peu confuse. La nécessité pour Mekka d'importer son ravitaillement n'entre en ligne de compte que dans la mesure où la ville ne pouvait l'échanger contre des produits artisanaux, où ses habitants ne pouvaient l'exiger à titre de propriétaires fonciers de domaines de la région, etc. Dans cette mesure, ils devaient effectivement le payer par le revenu de leur commerce capitalistique ou de leur contrôle du sanctuaire.

4. *Der Islamische Orient*. Bd. II. *Die Arabische Frage*, Leipzig, R. Haupt, 1909, p. 455 : « La réussite du clan des Omayyades signifie la victoire du capitalisme en Arabie. » Cf. p. 449, sur les troupes de Mohammad qui n'étaient « pas une armée, mais des groupes d'entrepreneurs capitalistes que l'entrepreneur général Mohammad avait convaincu de placer dans l'affaire un capital important ».

5. Fait bien attesté, non seulement par les textes arabes, mais par Pline, *Naturalis Historia*, XII, ch. 32, § 65. L'encens, étant transporté d'Arabie du Sud jusqu'à Gaza en soixante-cinq étapes de chameau, était grevé de multiples redevances aux chefs de clans bédouins dont le territoire était traversé. « Il faut payer ici pour l'eau, là pour le fourrage, pour les stations, pour les péages, si bien que les frais jusqu'à notre rivage s'élèvent à 688 deniers par chameau. » Cela fait près de 2,7 kg d'argent, si je ne me trompe.

6. S. D. Goitein, « *The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times* » (dans *Cahiers d'histoire mondiale*, 3, 1956-1957, p. 583-604), p. 595, qui renvoie aux sources. Sur une histoire peut-être apocryphe de spéculation de marchands mekkois sur le blé d'Egypte déjà sous 'Omar, cf. Ibn 'Abd al-hakam ap. G. Jacob, « *Die ältesten Spuren des Wechsels* » (dans *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28, 2. Abt., 1925, p. 280 s.).

7. Ibn *Kh*aldoûn, *Moqaddima*, façl 5, chap. 9, éd. Quatremère, p. 297, éd. Le Caire, 1327, p. 441, éd. Wâfî, t. III (Le Caire, 1379/1960), p. 915, trad. De Slane, t. II, p. 348, trad. F. Rosenthal, t. II, New York, Pantheon Books, 1958, p. 336 s., trad. G. H. Bousquet, *Les Textes économiques de la Moqaddima*, Paris, Rivière, s.d., p. 32 s. Pour ne pas être accusé de solliciter les textes, je traduis *mâl* par « fonds » comme Bousquet, mais le sens évident est « capital » comme traduisent De Slane et Rosenthal. La nouvelle édition Wâfî porte *daqîq* « farine » au lieu de *raqîq* « esclaves » ce qui a tout l'air d'une correction apologétique modernisante. Rosenthal cite, avec humour et pertinence, un livre récent d'un certain Frank V. Fisher, *Buy Low — Sell High : Guidance for the General Reader in Sound Investment Methods and Wise Trading Techniques*, New York, 1952.

8. Ibn *Kh*aldoûn, éd. Wâfî, t. III, p. 923 s.; trad. F. Rosenthal II, p. 343 s. (passage manquant sous cette forme dans l'éd. Quatremère et la traduction De Slane). L'attitude méprisante du sociologue arabe est analogue à celle de Platon (*Lois*, IV, 704 A; XI, 919 C) et d'Aristote (*Polit.*, VII, 9, 1328 B). Cf. M. Rodinson, « *Le Marchand méditerranéen à travers les âges* » (dans *Markets and Marketing as factors of development in the Mediterranean basin*, ed. by C.A.O. van Nieuwenhuijze, The Hague, Mouton, 1963, p. 71-92), p. 83 s.

9. Ibn *Kh*aldoûn, éd. Quatremère, II, p. 303, éd. Wâfî, III, p. 916, trad. De Slane, II, p. 354, trad. Rosenthal, II, p. 242; trad. Bousquet, *Les Textes économiques*, p. 36.

10. Aboû l-Fa*d*l Ja'far ibn 'Alî ad-Dimi*sh*qî, *Kitâb al-ish*âra ap. H. Ritter, « *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft* » (dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 1-91), p. 15 s., 27, 58, 66 ss.; voir sur l'ouvrage les notations de Cl. Cahen, *Oriens*, 15, 1962, p. 160-171.

11. Ibn *Kh*aldoûn, éd. Quatremère, II, p. 274; éd. Wâfî, III, p. 896; trad. De Slane, II, p. 321; trad. Rosenthal, II, p. 313; trad. Bousquet, *Textes économiques*, p. 23.

12. Aboû l-Fa*d*l Ja'far ibn 'Alî ad-Dimishqî, *Kitâb al-ish*âra, ap. H. Ritter, dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 5; un développement analogue se trouve aussi chez Ibn Abî r-Rabî' (13e siècle ?), cf. Ritter, p. 9, et doit remonter à une source grecque, l'*Economique* (perdue sous sa forme originelle) du néo-pythagoricien Bryson. (Cf. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, C. Winter, 1928, *passim*.) Mais, si l'on a reproduit ces théorisations grecques (en les modifiant dans une certaine mesure), c'est qu'elles paraissaient encore valables.

13. On trouvera des indications çà et là dans A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter, 1922, p. 449 ss. entre autres. Faits regroupés par W. Björkman, *Kapitalentstehung und -anlage im Islam* (article cité, p. 248, n. 1), p. 86 ss. Cf. par exemple sur la fortune des vizirs abbassides, D. Sourdel, *Le Vizirat 'abbâside de 749 à 936*, Damas, Institut de Damas, 1959-1960, t. II, p. 693 ss.; sur les fortunes à Baçra aux VIIIe et IXe siècles, Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 228 s.

14. Cl. Cahen, dans *L'Evolution économique, sociale, culturelle*, etc. (cf. p. 251, n. 7), IV, p. 10 s. Dans ce sens l'exemple cité par Mez, *Renaissance*, p. 358, d'après le *Kitâb al-faraj ba'd ash-shidda*, II, p. 17. Un jeune homme devenu prudent place 50 % de sa fortune en terres et vit de leurs revenus, en enterre 25 % en prévision de catastrophes éventuelles, en consacre 20 % à restaurer et à aménager sa maison, enfin en donne 5 % en commandite à un marchand. Mais il ne convient pas de généraliser cet exemple.

15. Ibn *Kh*aldoûn, éd. Quatremère, II, p. 247 ss.; éd. Wâfî, III, p. 869 s.; trad. De Slane, II, p. 291 ss.; trad. Rosenthal, II, p. 283 ss.

16. Cl. Cahen, dans *L'Evolution économique, sociale, culturelle*, etc. (cf. p. 251, n. 7), IV, p. 3, 8.

17. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, p. 404-408; cf. Mez, *Renaissance des Islams*, p. 436.

18. Mez, *Renaissance*, p. 457; M. Rodinson, art. Ghidhâ', dans *Encyclopédie de l'Islam* (éd. française, t. II, livr. 39, Paris, G. P. Maisonneuve et Leiden, E. J. Brill, 1965, p. 1081-1097), p. 1087. Sur ce type de monoculture précapitaliste, cf. M. Rodinson, *De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko* (dans *Syria*, 38, 1961, p. 170-200).

19. W. Hinz, « *Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient* » (dans *Die Welt des Orients*, 2, 1954-1959, p. 52-70).

20. Cf. H. Ritter, *Der Islam*, 7, 1917, p. 14 s., 54 ss.

21. Cf. les traditions citées par H. Ritter, dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 29 ss. et ailleurs visant l'accaparement, le fait d'aller au-devant des caravanes qui se dirigent vers une ville pour traiter avec elles avant leur arrivée au marché, etc.

22. Aboû Dâ'oûd, XXII, 49; Tirmi*dh*î, XII, 73; Ibn Mâja, XII, 27; Dârimî, XVIII, 13; A*h*mad ibn *H*anbal, III 85, 286.

23. Cela est bien visible par exemple sur la bonne carte économique de l'Europe et du Proche-Orient au Moyen Age dans l'atlas scolaire soviétique *Atlas istorii srednih vekov*, Moscou, Glavnoe upravlenie geodezii i kartografii pri sovete ministrov SSSR, 1952, carte 18, p. 17-18.

24. S. D. Goitein, « *Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age* » (dans *Annales*, 15, 1964, p. 847-868).

25. Il s'agissait en général de tout autre chose que de ces prêts de consommation dont on a justifié l'interdiction dans la société israélite antique et dans la société européenne occidentale du Moyen Age par le fait qu'ils ne servaient nullement de moteur à l'activité économique [illegible]. A. Dumas, art. « *Intérêt et usure* », dans *Dictionnaire de droit [illegible]onique*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1475-1518 aux [illegible] 1475 s.; comp. R. Latouche, *Les Origines de l'économie occiden[illegible]* (*IV*e*-XI*e *siècles*), Paris, Albin Michel, 1956, p. 63 ss., 179 ss. On a [illegible] là des crédits qui développent l'activité capitalistique en permettant [illegible]ux emprunteurs de se lancer dans des entreprises fructueuses et aux [illegible]réanciers d'accumuler un capital qui, semble-t-il, était, dans beaucoup de cas au moins, réemployé. Et ceci aussi bien en Qoray*sh* que dans l'économie musulmane médiévale de l'époque classique.

26. Cf. surtout *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 139 (235) ss.

27. M. Hamidullah, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 (série V, n° 3), déc. 1961, p. 35.

28. J. Schacht, *Das Kitâb al-hiial wal-mahârig des Abû Bakr Ahmad... al-Hassâf*, Dissertation, Hannover, H. Lafaire, 1923 (coll. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, H. 4); *Das Kitâb al-hiial fil-fiqh* (*Buch der Rechtskniffe*), Hannover, H. Lafaire, 1924 (même collection, H. 5); *Das Kitâb al-mahârig fil-hijal des Muhammad ibn al-Hasan as-Saibâni*, Leipzig. J. C. Hinrichs, 1930 (même coll., H. 8).

29. Sur tout ceci, cf. J. Schacht, art. cité (p. 255, n. 12) et D. Santillana, *Istituzioni*, t. II, p. 392-397. Comp. déjà J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen*, Würzburg, 1885, p. 5-8.

30. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*[26], Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1947, § 1190. Le mot (de l'arabe *bay' mokhâtara*, littéralement « vente où l'on court des risques ») est encore conservé par l'espagnol où *mohatra* signifie « fraude, tromperie » comme le correspondant portugais *mofatra*.

31. Tandis qu'il y aurait usure si les objets échangés étaient identiques en espèce, mais différents en poids. C'est une des définitions

classiques du *ribâ*. Ainsi si je donne deux boisseaux de blés et que j'en reçois trois.

32. Ce serait interdit, comme il vient d'être dit, si cette opération était considérée comme un échange; mais, si on la fait passer pour une suite de deux donations par exemple, tout change!

33. Najm ad-dîn Aboû l-Qâsim Ja'far ibn Mohammad al-*Hillî* (mort en 676 ou 726), *Kitâb sharâ'i' al-Islâm*, Calcutta, 1839, p. 170, trad. A. Querry, *Droit musulman, Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris, Impr. nationale, 1871-1872, t. I, p. 408, § 371.

34. *Ibid.*, p. 408, n. 3.

35. L. Massignon, « *L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives* » (dans *Bulletin d'études orientales*, 1, 1931, p. 3-12, réimprimé dans L. Massignon, *Opera Minora*, t. I, Beyrouth, Dar al-Maaref, Liban, 1963, p. 241-249). L. Massignon est revenu souvent sur cette idée. Il y avait été conduit dans une large mesure par la lecture du livre de W. Sombart sur le rôle des juifs dans le développement du capitalisme occidental, livre dont Sombart a, en partie, par la suite, désavoué les idées. Cf. déjà A. Mez, *Renaissance*, p. 449 s.

36. Les interdictions intra-communautaires ne sont pas valables en général entre communautés.

37. *Gâhiz*, *Le Livre des avares*, trad. fr. Ch. Pellat, Paris, G. P. Maisonneuve, 1951, p. 150, 197-205 (on trouvera les références aux diverses éditions du texte arabe à la table de la p. 362-363); cf. Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 234 s.

38. H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes, X^e-XIIe siècles*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 2 vol., t. II, p. 653-656.

39. Cf. G. M. Wickens, « *The Sa'âdatnâmeh attributed to Nâsir-i Khusrau* » (dans *The Islamic Quartely*, 2, 1955, 117-132, 206-221), p. 208 s. (chap. XXI).

40. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du* XVIIe *siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, XII), p. 112, 173, 175.

41. *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient...*, nouvelle éd. par L. Langlés, t. VI, Paris, Le Normant, 1811, p. 121 ss.

42. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Casablanca, Société marocaine de librairie et d'édition, 1949, p. 288.

43. *Ibid.*, p. 450, reproduisant *Diplomatic and Consular Reports* edited at the Foreign Office and the Board of Trade, n° 1476, London, 1893, p. 27.

44. *Ibid.*, p. 448-450, reproduisant E. Michaux-Bellaire, « *L'Usure* » (dans *Archives marocaines*, 27, 1927, p. 313-334), p. 319-322.

45. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the latter part of the 19th century*, trad. angl., Leyden, Brill et London, Luzac, 1931, p. 4 s., 30.

46. Je cite des exemples au hasard. Pour la Syrie et le Liban, J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, Gallimard, 1946, p. 125, 196. Pour l'Egypte, H. Habib-Ayrout, *Fellahs*[3], le Caire, éd. Horus, 1942, p. 68 s. (*Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, p. 84); J. Besançon, *L'Homme et le Nil*, Paris, Gallimard, 1957 (coll. Géographie humaine, 28), p. 266 s.; *L'Egypte indépendante*, Paris, P. Hartmann, 1938, p. 304 ss., et déjà pour la fin du XVIIIe siècle, M. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte*, Paris, Impr. royale, 1822, p. 87, 95, 136 = *Description de l'Egypte*[1], t. VI, *Etat moderne*, t. II, 1re partie, Paris, Impr. impériale, 1813, p. 577, 585, 626; 2e éd., t. XVII, 1824, p. 173, 190, 270. Pour l'Irak, S. M. Salim, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, London, The Athlone Press, 1962, p. 130 ss., *Al*-Tsh*abâyi*sh, Baghdad, Ar-Rabita Press, 1956-1957, t. II, p. 441 ss., F. I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq 1950-1957*, London, Atlantic Book Publishing Co. (ou New York, Praeger), 1958, p. 109. Pour le Maroc, cf. Budgett Meakin, *The Moors*, London, S. Sonnenschein, 1902, p. 169 ss.; E. Michaux-Bellaire, « *L'Usure* » (dans *Archives marocaines*, 27, 1927, p. 313-334); R. Hoffherr et R. Moris, *Revenus et Niveaux de vie indigènes au Maroc*, Paris, Sirey, 1934, p. 207 ss. Pour l'Algérie, M. Gaffiot, « *L'Usure dans l'Afrique du Nord* » (dans *Outre-Mer*, 7, 1935, p. 3-26) donne beaucoup de détails et renvoie à la littérature antérieure; cf. aussi son article « *La Répression de l'usure en Algérie* » (référence ci-dessous, p. 265, n. 50) et la thèse de son élève E. L. A. Maissiat, *L'usure en Algérie*, Alger, impr. Minerva, 1937 (Université d'Alger, Faculté de droit). Pour la Kabylie, cf. J.-J. Rager, *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Paris, Les Belles-Lettres, 1950 (coll. Publications de la faculté des Lettres l'Alger, 2e série, t. 17), p. 147 s. et le roman de Mouloud Feraoun, *La Terre et le Sang*, Paris, Seuil, 1953 (coll. Méditerranée), p. 107 s. Pour la Tunisie, cf. René Weill, *Du prêt à intérêt proprement dit et sur gage en Tunisie* (thèse droit, Paris, 1902); Ch. Saint-Paul, *La Lutte contre l'usure en*

Tunisie (thèse droit, Aix, 1914); P. Sebag, *La Tunisie, essai de monographie,* Paris, Ed. sociales, 1951, p. 106 (selon un rapport officiel, la Tunisie est « un pays où il ne se passe pas de minute sans qu'un usurier opère »). Pour l'Arabie, cf. Ch. M. Doughty, *Arabia Deserta,* London, Cambridge University Press, 1888, II, p. 355, 388, 412 s. et ci-dessus, p. 58 s. Pour la Turquie, cf. A. F. Miller, *Otsherki noveyshey istorii Turcii,* Moscou-Leningrad, izd. Akademii nauk SSSR, 1948, p. 164 ss. Pour l'Iran, H. Djourabtchi, *Structure économique de l'Iran,* Genève, Droz, 1955 (coll. Etudes d'histoires économique, politique et sociale, XI), p. 20, 134; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia,* London, Oxford University Press, 1953, p. 380 s.; Nikki R. Keddie, *Historical obstacles to agrarian changes in Iran,* Claremont, Calif., Society for Oriental Studies, Claremont Graduate School, 1960 (coll. Claremont Asian Studies, n° 8), p. 5, 15. Pour l'Afghanistan, cf. D. N. Wilber, *Afghanistan,* New Haven, HRAF Press, 1962, p. 226-262. Pour le Turkestan soviétique, cf. A. Woeikof, *Le Turkestan russe,* Paris, A. Colin, 1914, p. 144 ss. et lire la nouvelle de Sadriddine Aïni, *La Mort de l'usurier,* trad. fr. (à travers le russe), Paris, Editeurs français réunis, 1957 (la nouvelle, portrait d'un usurier de Boukhara avant 1917, qui a donné son titre au recueil est aux p. 50-160). Dans les anciennes colonies allemandes d'Afrique orientale, les pires usuriers étaient les Arabes et les Indiens musulmans, nous dit C. H. Becker (*Islamstudien,* I, p. 63). Sur les usuriers qui reprêtent aux paysans à un taux supérieur l'argent qu'ils ont eux-mêmes emprunté aux institutions de crédit officielles, cf. par exemple les ouvrages ci-dessus cités de J. Weulersse, p. 125 et d'A. Woeikof et P. Sebag aux pages indiquées; de même, E. Antonini, *Le crédit et la banque en Egypte,* Dissertation..., Lausanne, impr. G. Vaney-Burnier, 1927, p. 72 s. Appréciation sur la généralité du prêt aux agriculteurs à intérêts usuraires (le plus souvent par le propriétaire lui-même) dans D. Warriner, *Land and Poverty in the Middle East,* London, Royal Institue of International Affairs, 1948, p. 135 s.

47. Maurice Gaffiot, « *L'Usure dans l'Afrique du Nord* » (dans *Outre-Mer,* 7, 1935, p. 3-26), p. 9, 18.

48. E. Michaux-Bellaire, « *L'Usure* » (dans *Archives marocaines,* 27, 1927, p. 313-334), p. 313.

49. *Ibid.,* p. 327.

50. Rapport au président de la République française signé par le ministre de l'Intérieur (R. Salengro) et le ministre de la Justice (M. Rucart) comme exposé des motifs au décret en question (*Journal*

officiel, 18 juillet 1936, p. 7477). Cf. Maurice Gaffiot, « *La Répression de l'usure en Algérie* », dans *Troisième Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord, Constantine, 30 mars-1er avril 1937*, tome I (= *Revue africaine*, 81, nos 372-373, 3e-4e trimestres 1937), p. 99-125.

51. Benali Fekar, *L'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques*, Paris, A. Rousseau, 1908, p. 10, 12.

52. La littérature sur l'interdiction du prêt à intérêt en Israël et dans le christianisme est considérable. On se contentera ici de renvoyer à la synthèse que constitue le gros article tripartite « *Usure* » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 2e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 2316-2390, par A. Bernard (la formation de la doctrine ecclésiastique sur l'usure, col. 2316-2336, avec un exposé sur les faits bibliques, grecs, latins, byzantins et du haut Moyen Age occidental), G. Le Bras (admirable exposé synthétique sur la doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique, XIIe-XVe siècles, col. 2336-2372) et H. du Passage (sur la doctrine catholique à partir du XVIe siècle, col. 2372-2390).

53. *Ibid.*, col. 2360.

54. Cf. M. Hamidullah, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 (série V, n° 3), déc. 1961, p. 35, d'après 'Abd al-*H*ayy al-Kattânî.

55. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, Paris, 1896, I, 119; trad. fr. A. Epaulard, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956, t. II, p. 64.

56. Cf. R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-1947, t. II, p. 248. Ce savant auteur semble être revenu maintenant de l'opinion suivant laquelle l'interdiction du *ribâ* « paralysait l'essor du capitalisme » (*ibid.*, p. 246); cf. son intervention dans le colloque *L'Evolution économique, sociale et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidental?* Paris, s.d. (cf. ci-dessus, p. 251, n. 7), I, p. 8-10.

57. K. Marx, *Das Kapital*, 3. Bd., ch. 46 et 47, § 4, éd. Berlin, Dietz, 1953, p. 822 ss., 847 ss.; *Le Capital*, t. XIV, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Ed. Sociales, 1960, p. 156 ss., 177ss.

58. *Ibid.*, p. 852; trad. fr., p. 180.

59. Cf. par ex. C. H. Becker, *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, p. 186, 270. Le texte de Jâ*h*iz sur la question est célèbre,

cf. le passage dans la traduction de Ch. Pellat (référence ci-dessus, p. 264, n. 37), p. 116 ss.

60. Cf. J. Hochfeld, *Studia...* (ouvrage cité, p. 252, n. 10), p. 170 s.; E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Paris, Julliard, 1962, t. I, p. 75-79.

61. S. D. Goitein, « *Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age* » (dans *Annales*, 15, 1964, p. 847-868).

62. Gardêzi, *kitâb zayn al-akhbâr*, ed. M. Nâzim, Berlin, 1928, p. 10, d'après B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, p. 411, 511.

63. Mâzarî d'après H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes*, II, p. 639.

64. Cf. A. Grohmann, art. « *Tirâz* », dans *Encyclopédie de l'Islam* (éd. française, t. IV, Paris, Klincksieck et Leyde, Brill, 1934, p. 825-834), p. 829 ss.

65. Mez, *Renaissance*, 419 s., où on trouvera les références.

66. Cf. surtout B. Lewis, « *The Islamic Guilds* » (dans *Economic History Review*, 8, 1937, 20-37); H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, part I, London, Oxford University Press, 1950, p. 281 ss. Un tableau vivant est tracé par R. Mantran, *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, Hachette, 1965, p. 119-133.

67. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du* XVII*e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (coll Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, t. XII), p. 355, 412.

68. Chabrol, ap. *Description de l'Egypte, Etat moderne*, t. II, 2e partie, Paris, Impr. nationale, 1822, p. 365 s., 516 = 2e éd., t. XVIII, 1re partie, Paris, Panckoucke, 1826, p. 10 s., 323 ss.; cf. F. M. Acamba, dans *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moscou, 1959, p. 6.

69. M. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte*, Paris, Impr. royale, 1822, p. 102 = *Description de l'Egypte, Etat moderne*, t. II, 1re partie, Paris, Impr. impériale, 1813, p. 592; 2e éd., t. XVII, Paris, Panckoucke, 1824, p. 203.

70. Girard, *ibid.*, p. 96, 120 s., 220 = *Descr. de l'Egypte*, ibd., p. 586, 610 s., 710; 2e éd., t. XVII, p. 190 s., 238 ss., 435 ss.

71. Girard, *ibid.*, p. 105 ss. = *Descr. de l'Egypte*, ibd., p. 595 ss.; 2ᵉ éd., t. XVII, Paris, 1824, p. 209 ss. Cf. F. M. Acamba, *ibid.*, p. 10.

72. Le théoricien du commerce Ja'far ibn 'Alî classe les modes d'acquisition des biens en trois catégories : par la force comme font l'Etat et les criminels, par l'art comme font les artisans, les membres des professions libérales et les commerçants et les modes mixtes. Dans cette dernière catégorie, caractérisée par le mélange de la force et de l'art, entrent le commerce d'Etat mené à l'aide de mesures d'autorité et le commerce des gros capitalistes qui dominent le marché par des ventes massives, faussant ainsi le prix de marché au détriment des pauvres gens (ap. Ritter, dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 6). Sur le secteur étatique, cf. W. Björkmann, *Kapitalentsehung*... (article cité, p. 248, n. 1), p. 93.

73. D. S. Goitein, article cité ci-dessus p. 260, n. 6. Dans le manuel de commerce de Ja'far ibn 'Alî ad-Dimi*sh*qî cité déjà plusieurs fois et qu'on situe au XIᵉ ou au XIIᵉ siècle, de façon caractéristique, des conseils sont donnés au commerçant entrepositaire suivant qu'il a affaire à un Etat faible ou fort, juste ou tyrannique. Dans le cas d'un gouvernement tyrannique et fort, il vaut mieux poursuivre son commerce en cachette; si l'on vit sous un gouvernement juste et faible, il faut disposer seulement de marchandises légères, faciles à dissimuler; sous un gouvernement tyrannique et faible, il vaut mieux fuir le plus tôt possible (H. Ritter, dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 15 s.).

74. Cf. Rodinson, article cité ci-dessus (p. 261, n. 8), p. 79 s.

75. Cf. M. Rodinson, « *De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko* » (dans *Syria*, 38, 1961, 170-200), p. 195 ss.

76. Cf. E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Paris, R. Julliard, 1962, I, p. 109-152; *The Transition from Feudalism to Capitalism*, a symposium by P. M. Sweezy, H. K. Takahashi, M. Dobb, R. Hilton, Chr. Hill, London, Fore Publications, s. d. (réunion d'articles parus dans *Science and Society* de 1950 à 1953).

77. *Manuel d'économie politique* (texte conforme à la 2ᵉ édition, 1955), Paris, Ed. sociales, 1956, p. 54 s.

78. A. Belyaev, dans *Cahiers d'histoire mondiale*, 4, 1957-1958, p. 233, avec la réponse de S. D. Goitein à la page suivante.

79. Voir l'histoire de la notion dans R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, I, *Le Premier Age des liens d'homme à homme*, Paris, Aubier, 1959 (Collection Historique), p. 11 ss.

80. Comp. par exemple les « *Observations* » du très grand historien que fut Georges Lefebvre (dans *La Pensée* 65, janv.-févr. 1956, p. 22-25) qui ne mérite d'ailleurs pas le reproche en question, mais ne comprend pas la différence que fait Marx (implicitement au moins mais avec des incertitudes de nomenclature qui peuvent égarer) entre développement du capital, mode de production capitaliste et formation économico-sociale capitaliste. R. Boutruche voit bien le problème de la distinction entre la formation « féodale » et le système économique à sa base dans la pensée de Marx, mais ne l'expose pas très clairement (*ibid.*, p. 18 s.).

81. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 375-413. Traduction anglaise avec une excellente introduction par E. J. Hobsbawm : K. Marx, *Precapitalist economic formations*, London, Lawrence and Wishart, 1964.

82. *Ibid.*, p. 409, l. 25; 390, l. 24.

83. Voir les pages judicieuses et compétentes de Claude Cahen, « *Réflexions sur l'usage du mot 'féodalité'* » (dans *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 37, 1963, p. 203-214).

84. *Grundrisse*, p. 377, l. 11.

85. M. Godelier, « *La Notion de « mode de production asiatique » et les schémas marxistes d'évolution des sociétés* », Paris, 1964, 43 pages ronéotypées (coll. Les Cahiers du centre d'études et de recherches marxistes), résumé dans son article « *La Notion de 'mode de production asiatique'* » (dans *Les Temps modernes*, t. XX, n° 228, mai 1965, p. 2002-2027). Voir déjà la critique de J. Chesneaux, « *Le Mode de production asiatique; quelques perspectives de recherche* » (dans *La Pensée*, n° 114, avril 1964, p. 33-55) et celle implicite dans l'introduction de P. Vidal-Naquel à la traduction de K. A. Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, Paris, éd. de Minuit, 1964 (coll. Arguments 23); texte légèrement différent dans P. Vidal-Naquet, « *Histoire et idéologie, Karl Wittfogel et le concept de 'mode de production asiatique'* » (dans *Annales*, Economies, Sociétés, Civilisations, 1964, p. 531-549).

86. Marx a nettement distingué, contrairement à un nombre important de marxistes, propriété (Eigentum) et possession (Besitzung). Sa conception de la propriété est fortement influencée par le concept juridique romain et occidental. Dans la communauté de type oriental, il voit l'individu « seulement possesseur, héréditaire ou non, d'une part particulière »; « chaque fraction de propriété n'appartient (*gehört*) pas à un membre de la communauté pour lui-même, mais en tant que

membre inséparable de la communauté »; « cet individu est donc seulement un possesseur; il n'existe qu'une propriété communautaire et une possession privée » (*Grundrisse*, 380, l. 27-33). Naturellement, cette « possession privée » peut se considérer comme propriété si l'on accorde à « propriété » un sens plus large que celui du droit romain comme sont amenés à le faire la plupart des ethnographes. Il ne s'agit pas de « communisme primitif » en ce sens que toute appropriation privée serait inconnue puisque la « possession » peut même être héréditaire et que la propriété collective dont il est question est essentiellement celle de la terre. D'où des phrases comme : « Cette propriété (par l'individu des conditions objectives de son travail) médiatisée par l'existence au sein de la communauté se manifeste comme propriété communautaire où l'individu est seulement possesseur et où il n'existe pas de propriété privée du sol » (*ibid.*, p. 385, l. 30-33). J'ai insisté sur ces distinctions dans mon article « stalinien » sur l'*Origine de la famille* d'Engels (dans *La Pensée*, n° 66, mars-avril 1956, p. 13-15). Cela répond aux ethnographes cités dans cet article comme à des attaques plus récentes et plus développées contre le fantôme du « communisme primitif », par exemple W. Nippold, *Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums*, 's Gravenhage, Mouton, 1954.

87. *Grundrisse*, p. 397, l. 1-3.

88. *Ibid.*, p. 385, l. 43 à 386, l. 10.

89. *Ibid.*, p. 390, l. 25 ss.

90. *Ibid.*, p. 395, l. 1-6.

91. Je me contenterai ici de l'exemple des Papous, agriculteurs primitifs, très belliqueux, mais chez qui les guerres ne se terminent jamais par l'assujettissement et l'exploitation de l'unité vaincue. On a pu dire de l'un de leurs groupes (et cela semble valable pour tous) que « la seule idée d'une terre sans propriétaire est (pour eux) tout à fait étrange » (G. Landtman, *The origin of the inequality of the social classes*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1938, p. 6); cf. du même, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London, Macmillan, 1917, ch. x et xii; R. M. Berndt, dans « *New Guinea, The Central Highlands* » (= *American Anthropologist*, vol. 66, nr. 4, part 2, August 1964), p. 183-203; L. Pospisil, *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, p. 44 s., 49, 55 ss., etc.

92. Cf. surtout R. Boutruche, ouvrage cité (ci-dessus, p. 269, n. 79).

93. Cf. par exemple les essais de classification de R. Thurnwald,

Economics in Primitive Communities, London, Oxford University Press, 1932; trad. fr. *L'Economie primitive*, Paris, Payot, 1937.

94. Cf. R. Brunschvig, art. *'Abd* (*Encyclopédie de l'Islam*², t. I, éd. française, Leyde, Brill et Paris, M. Besson, 1960, p. 25-41), p. 34.

95. La meilleure synthèse sur cet aspect des questions est celle de Claude Cahen, « *Contribution à l'histoire de l'iqtâ'* » (dans *Annales*, Economies, Sociétés, Civilisations, 8, 1953, p. 25-52).

96. Par exemple, dans la discussion entre historiens soviétiques en juin 1960 sur les origines du capitalisme en Orient, la prise de position de L. B. Alaev (dans *O genezise kapitalizma v stranah Vostoka* (*XV-XIX vv.*), *materialï obsujdeniya*, Moscou, izdatel'stvo vostot*sh*noy literaturï, 1962, p. 396 s. et celle portant sur les pays arabes d'I. M. Smil*yanskaya* (*ibid.*, p. 409 s.).

97. K. Marx, *Grundrisse*, p. 396, l. 32 ss.

98. *Ibid.*, p. 396 s.

99. *Ibid.*, p. 406 s.

100. C'est sans doute parmi les naïfs qu'est à classer l'azhariste Zaydân Aboû l-makârim, dont le livre *Binâ' al-iqtiçâd fî l-Islâm* (La structure économique dans l'Islam), Le Caire, dâr al-'oroûba, 1959, présente (p. 4 s.) la société musulmane arabe bien organisée suivant le *fiqh* avant la « congélation » apportée par la domination turque, puis le colonialisme. Les Turcs ne seraient pas d'accord!

101. Cela a été développé, avec des exagérations parfois, mais sur un soubassement de faits incontestables par les marxistes Bendelî Jawzî, *min ta'rîkh al-harakât al-fikriyya fî l-Islâm*, I. *min ta'rîkh al-harakât al-ijtimâ'iyya* (De l'histoire des mouvements idéologiques en Islam, I, De l'histoire des mouvements sociaux), Jérusalem, impr. Bayt al-maqdis, 1928; E. A. Bel*yaev*, *Musul'manskoe sektantstvo*, Moscou, izd. vostot*sh*noy literaturï, 1957 (Akademi*ya* nauk SSSR, Institut vostokovedeni*ya*). Sur les tendances sociales ismâ'îliennes, cf. par exemple les indications rapides données par B. Lewis, *The Arabs in History*², London, Hutchinson, 1964, 107 ss., trad. fr. (assez mauvaise) *Les Arabes dans l'histoire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1958, p. 98 ss.

102. M. Hamidullah (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 28 s.) ajoute les lois successorales coraniques qui, restreignant la liberté testamentaire et imposant un partage de l'héritage entre parents nommément désignés selon des quotes-parts fixes, empêcheraient l'accumulation des fortunes dans les mêmes mains. En réalité,

ces dispositions (inspirées par une préoccupation de justice sans grande perception de leurs conséquences économiques) pouvaient empêcher la transmission plus que la constitution des fortunes. Les entreprises ayant été surtout familiales à l'époque classique, la division des biens du pater familias entre membres de sa famille n'empêchait pas la firme familiale de continuer à accumuler un capital donné. Dans le pire des cas, les conséquences néfastes d'un partage éventuel pouvaient être palliées par l'artifice des donations entre vifs. L'Islam classique inventa d'ailleurs la formule du *waqf* (fondation pieuse de main morte) familial (*ahlî*) qui permit de maintenir légalement une fortune indivise sous le masque tout à fait fictif d'une intention pieuse (cf, par ex. G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, Oxford University Press, 1962, p. 115, 163 ss.) Enfin il ne faut pas oublier que la liberté testamentaire était très restreinte aussi en Europe médiévale dans beaucoup de régions et de cas.

CHAPITRE IV

1. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (cité p. 253, n. 19), p. 15; trad. fr. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 29.

2. Cf. surtout M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, 270, 289 ss., 300 ss.

3. Une bibliographie relativement récente est donnée par R. H. Tawney dans son introduction à la traduction anglaise de *Die protestantische Ethik*... (New York, Ch. Scribner, 1958), p. 4, n. 1. Cf. plus récemment *The Reformation, Material or Spiritual ?* ed. by Lewis W. Spitz, Boston, D. C. Heath, 1962 (coll. Problems in European Civilization) et toute la première partie du recueil d'articles d'Herbert Lüthy, *Le Passé présent*, Monaco, Ed. du Rocher, 1965 (coll. Preuves).

4. Cf. la traduction R. Blachère (sous ses deux formes *Le Coran*, traduction..., Paris, G. P. Maisonneuve, puis Besson et Chantemerle, 1949-1950, 3 vol.; *le Coran* (*al-Qor'ân*), Paris, Besson, 1957 [en un volume]) aux index, s. v. *Preuves*, particulièrement 6 : 57; 40 : 29/28 et la Sourate 98 appelée précisément *al-bayyina*ᵗ « la preuve ». Cf. aussi les *baçâ'ir* traduits par Blachère « appels à la clairvoyance », par Kazimirski « preuves évidentes ». Comp. O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig, W. Drugulin, 1898, p. 80-81.

5. Cf. H. Grimme, *Mohammed* (réf. p. 258, n. 32), t. II, p. 71 ss.; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957 (coll. L'Evolution de l'humanité, 36), p. 330 ss.; O. Pautz, *Muhammeds Lehre...*, 122 ss.

6. Suivant l'idéologie coranique en effet l'Islam est de tout temps; ont été musulmans, c'est-à-dire monothéistes conséquents soumis à Dieu, tous les vrais prophètes depuis Adam et ceux qui les ont écoutés.

7. Dans le même sens, cf. 10 : 42/41.

8. Cf. par exemple Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 322 ss.

9. Sur le sens du mot, cf. Pautz, *Muhammeds Lehre*, p. 93 ss.

10. « *Caractéristique de Mahomet d'après le Qoran* » (dans *Recherches de science religieuse*, 20, 1930, p. 416-438), p. 430. Tout mon exposé répond à ce qu'objecte Y. Moubarac (*Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, p. 111, n. 1) à cette formule. Cet auteur christianise nettement (et encore dans un certain sens) Mohammad. Le texte paulinien qu'il cite (*Rm.*, 1 : 19-20) est comparable aux conceptions mohammadiennes, mais il ne peut se détacher d'un contexte beaucoup plus fidéiste.

11. Cf. Grimme, *Mohammed*, II, p. 105.

12. Cf. Pautz, *Muhammeds Lehre*, p. 80 ss.

13. Cf. C. C. Torrey, *The Commercial-theological terms in the Koran* (thèse de Strasbourg), Leyden, E. J. Brill, 1892, IV, 51 p.

14. *Ibid.*, p. 48.

15. Cf. M. Gaudefroy-Demombynes, « *Le Sens du substantif* gayb *dans le Coran* » (dans *Mélanges Louis Massignon*, II, Beyrouth, Institut français de Damas, 1957, p. 245-250).

16. H. Grimme, *Mohammed*, II, p. 119.

17. Cf. H. Ringgren, « *The Conception of faith in the Koran* » (dans *Oriens*, 4, 1951, 1-20), p. 15 ss.

18. Maintes fois raconté; cf. par exemple M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, Club français du Livre, 1961, p. 73 ss.

19. Je me permets de citer ce *hadîth*, quelque peu choquant pour l'excessive pudeur officielle des milieux savants, mais que je trouve dans le grave et pieux *T*abarî. Il remonterait à la première épouse du Prophète, celle qui la première crut en lui, *K*hadîja. « Elle dit au Messager de Dieu au sujet d'une confirmation éventuelle du don de prophétie

dont Allah l'honorait : Cousin, peux-tu m'informer de (la présence) de ton compagnon qui te rend visite quand il vient à toi ? Il répondit : Oui! Elle dit : Donc, s'il vient à toi, indique-le-moi. Ensuite Gabriel vint le visiter comme d'habitude. Le Messager de Dieu dit alors : *Kh*adîja! Voici que Gabriel est venu à moi. Elle dit : Bon. Alors lève-toi, cousin, et assieds-toi sur ma cuisse gauche. Le Messager de Dieu se leva et s'assit sur celle-ci. Elle dit : Le vois-tu ? Il dit : Oui! Elle dit : Bouge-toi et assieds-toi sur ma cuisse droite. Le Messager de Dieu se bougea et s'assit sur celle-ci. Elle dit : Le vois-tu ? Il dit : Oui. Elle dit : Bouge-toi et assieds-toi sur mon giron. Il se bougea et s'assit sur son giron. Elle dit : Le vois-tu ? Il dit : Oui. Alors elle se déshabilla et se défit de ses voiles alors que le Messager de Dieu était toujours assis sur son giron. Elle lui dit alors : Le vois-tu ? Il dit : Non! Elle dit alors : Cousin! Persiste et réjouis-toi de la bonne nouvelle! Par Allah! C'était bien un ange et non le diable! » (*Annales*, éd. M. J. de Goeje, etc., Leyde, Brill, 1879-1901, tome 3 (1881-1882), p. 1152; éd. Le Caire, 1357-1358/1939, t. II, p. 50).

20. Cf. Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, p. 108-118. Dans mon « *Bilan des études mohammadiennes* » (dans *Revues historique*, t. 229, fasc. 465, janv.-mars 1963, p. 169-220), p. 215, n. 1, critiquant la démarche de cet auteur sur la question des « influences », je n'avais pas examiné le fond du problème et avais supposé acquise sa thèse d'une différence de nature entre la conception de la conversion d'Abraham dans les textes juifs et dans le Coran. Mais, les choses vues de plus près, il ne me semble pas que la différence soit si grande. Il faut pourtant insister sur le fait que les textes juifs en question représentent éminemment le *Spätjudentum*, imprégné d'un esprit hellénistique assez différent de la mentalité biblique. Comp. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1935, II, 48-52.

21. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 2e éd., München, Kaiser, 1958, p. 61 ss., 422 ss.; trad. fr. *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 55 ss., 367 ss.

22. *Ibid.*, p. 442; trad. fr. p. 384.

23. Les mots « croire » et « foi » sont surtout fréquents dans des ouvrages tardifs, Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jéus-Christ*, t. II, p. 48, n. 3.

24. Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1956, p. 19 s.

25. *Ibid.*, p. 97 ss.

26. On trouvera les références commodément réunies dans le *Vocabulaire de théologie biblique* publié sous la direction de X. Léon-Dufour, etc., Paris, Ed. du Cerf, 1962, p. 1002 *a* (s. v. *scandale*).

27. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Ed. du Cerf, 1953 (coll. Lectio Divina, 12), p. 118 ss.

28. *De praescriptione haereticorum* (VII, 6, 9, 11-13), éd. et trad. P. de Labriolle, Paris, A. Picard, 1907, p. 16-19 (je modifie un peu cette traduction).

29. *De carne Christi*, 5; cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy...*, I, p. 103, 124 s.

30. Cf. Wolfson, *ibid.*, p. 127 ss.

31. T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala-Stockholm, Almquist et Wiksell, 1926, p. 123 ss., trad. fr., *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955 (coll. Initiation à l'Islam, 8), p. 130 ss.

32. Cf. H. Ringgren, *The Conception of faith in the Koran* (dans *Oriens*, 4, 1951, p. 1-20), p. 12 ss. Mais cette conception a déjà sa racine chez Philon, cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Fayard, 1958, p. 148.

33. Cf. R. Roques, *Structures théologiques, de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, P.U.F., 1962 (coll. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 72), p. 144 s., 161 ss. Noter par exemple le passage du *De divinis nominibus*, II, 9 (648 B) où il est question de « cette unité et cette foi qui ne s'apprennent pas, mais qui se vivent de façon mystérieuse » (*Œuvres complètes* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 86).

34. Wolfson, *op. cit.*, p. 140.

35. Un bon résumé du point de vue théologique catholique actuel peut se trouver chez L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948 (coll. Etudes de philosophie médiévale, 37), p. 330 s., 345 ss.

36. Cf. R. Roques, *ibid.*, p. 246, 288.

37. « Les attributs invisibles de Dieu, la foi les perçoit d'une façon plus élevée que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu » (*Summa theologiae*, II, 2, qu. 2, art. 3 (1216) in fine, Alba

et Roma, éd. Paulinae, 1962, p. 1102 *b*, trad. R. Bernard, *La foi*, t. I, Paris, Desclée, 1941, p. 87).

38. « Par exemple, lorsque quelqu'un ou bien n'aurait pas du tout la volonté ou bien n'aurait pas une prompte volonté à croire si on n'apportait pas une raison humaine..., dans ce cas la raison humaine introduite diminue le mérite de la foi » (*ibid.*, art. 10 (1223), éd. citée, p. 1107 *b*; trad. citée, p. 122).

39. W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 24 s.; cf. M. Rodinson, dans *Histoire universelle*, t. II, Paris, Gallimard, 1957 (Encyclopédie de la Pléiade, IV), p. 26.

40. Cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian fatalism*, Uppsala, A. B. Lundequist; Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955 (coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1955, 2).

41. H. Grimme, *Mohammed*, II, p. 105-109; Tor Andrae, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm, Natur och Kultur, 1930, p. 83 ss.; trad. fr. *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945 (coll. Initiation à l'Islam, 2), p. 62 ss.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*[2], Heidelberg, Winter, 1925, p. 12 ss., trad. fr. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, p. 11 ss.; W. M. Watt, *Free will and Predestination in Islam*, London, Luzac, 1948, p. 12-17; O. Pautz, *Muhammeds Lehre...*, p. 106 ss.

42. H. Grimme, *Mohammed*, II, p. 109, n. 1, s'appuyant essentiellement sur *Coran*, 3 : 159/165 s.; 4 : 80/78 s.

43. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, II, p. 515.

44. Cf. l'index de la traduction R. Blachère (ci-dessus, p. 273, n. 4), s. v. *Monde*.

45. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e éd., Paris, Vrin, 1954, p. 140 ss.

46. C'est ce qu'avait bien senti le grand mystique du XIIIe siècle, Jalâl ad-dîn Roûmi (cité par F. Meier dans le recueil *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, p. 232).

47. Cela a été développé à juste titre dans un ouvrage qui a joué un rôle important dans l'éveil du monde musulman aux réalités modernes, celui de *Sh*akîb Arslân, *li-mâ* dhâ *ta'*akhkh*ara l-Moslimoûn wa-li-mâ* dhâ *taqaddama* gh*ayro-hom* (Pourquoi les musulmans sont-ils restés en arrière et pourquoi d'autres ont progressé), le Caire, impr. du

R. Arnaldez, « *Sur une interprétation économique et sociale des théories de la « zakat » en droit musulman* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], oct. 1960, p. 65-86).

57. Bon exposé de vulgarisation dans A. Guillaume, *The Traditions of Islam, an introduction to the Study of the hadith literature*, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 19 ss.

58. Cf. A. J. Wensinck, art. « *sunna* », dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV (éd. française, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, p. 581-583).

59. Cf. J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, Besson (1953) (coll. Institut des Hautes Etude marocaines, Notes et documents, XI), p. 65-70.

60. *Wirtschaftsgeschichte*, p.289 .

61. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 3, trad. fr., p. 14 (références complètes ci-dessus, p. 253, n. 19).

62. Cf. par exemple Fr. Olivier-Martin, *Précis d'histoire du droit français*[3], Paris, Dalloz, 1938, p. 220, 239. Comp. J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, trad. fr., Paris, Payot, 1948, p. 69.

63. *Wirtschaftsgeschichte*, p. 290 ss. Sur l'influence qu'ont pu avoir divers points spéciaux du droit musulman sur le développement économique, cf. C. H. Becker, *Islamstudien*, I, p. 60 ss. Rien de tout cela n'est décisif.

64. P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, München und Berlin, C. H. Beck, 1953, p. 57 ss.

65. *Wirtschaftsgeschichte*, p. 292.

66. Fr. Olivier-Martin, *Précis*, § 246 s., 560 s., 585, 591; cf. P. Koschaker, *Europa...*, p. 76 s., 120 ss., 142 ss., etc.

67. Je ne développe pas ce point pour lequel la comparaison précise est des plus difficiles. La meilleure synthèse pour le monde musulman est due à Cl. Cahen, « *The Body Politic* » (dans *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. by G. E. von Grunebaum, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, p. 132-158).

68. Cf. A. Abel, « *La Place des sciences occultes dans la décadence* » (dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1957), p. 291-311. Toute une école contemporaine d'ethnographes français insiste fortement sur l'immersion de l'activité économique des peuples de civilisation non européenne dans

un contexte symbolique et magico-religieux. Certains d'entre eux ont choisi, comme domaine d'étude, des communautés rurales de religion musulmane, en particulier en zone de langue berbère (cf. par ex. J. Servier, « *Essai sur les bases de l'économie traditionnelle chez les Berbérophones d'Algérie* », dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], oct. 1960, p. 87-103 et plus largement son livre *Les Portes de l'année*, Paris, R. Laffont, 1962). Une critique des conceptions de cette école (dont les membres les plus dotés d'esprit scientifique — qui sont la minorité — ont apporté des observations précieuses) serait à faire, mais ce n'en est pas le lieu (voir pourtant ci-dessus, p. 213 ss.). Il suffira ici de dire — ce qu'ils soulignent fortement eux-mêmes — que ce contexte magique n'a rien de musulman. Il faut ajouter au minimum que la grande économie, les échanges à vaste échelle, peuvent être colorés de pratiques magiques à l'occasion, mais n'en ressortissent pas moins globalement à des motivations rationnelles. Bien des industriels européo-américains consultent tout aussi bien les conseils astrologiques des magazines avant d'entreprendre telle affaire tel jour.

69. Cela a été développé bien des fois (et souvent fort mal) dans des livres de vulgarisation (particulièrement mal dans ceux de J. C. Risler et A. Mazahéri abondamment répandus en France et, pour le dernier, traduit même à l'étranger). On trouvera des exposés plus sûrs dans *The Legacy of Islam*, ed. by T. Arnold and A. Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931; M. Meyerhof, *Le Monde islamique*, Paris, Rieder, 1926, p. 29-44 (très dense aperçu d'un grand connaisseur); A. S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, p. 205-250, etc. Un honnête exposé d'un non-spécialiste est à recommander, M. Vintéjoux, *Le miracle arabe*, préface par L. Massignon, Paris, Charlot, 1950. Cf. surtout G. Jacob, *Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland, vornehmlich während des Mittelalters*, Hannover, Lafaire, 1924; H. A. R. Gibb, *The Influence of Islamic culture in medieval Europe* (dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 38, 1955, p. 82-98) dont l'information considérable et la grande intelligence me paraissent pourtant aboutir ici à des conclusions en partie discutables; A. Abel, « *Le Problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age* » (dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 14, 1954-1957, p. 229-261) et l'appréciation compétente de Charles Singer en conclusion d'un monumental ouvrage (*East and West in Retrospect*, dans *A History of Technology* edited by Ch. Singer, E. J. Holmyard, etc., vol. II, *The Mediterranean Civilizations and the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 753-776).

70. L. Gardet, « *Le Monde de l'Islam face à la civilisation technique* » (dans *Bulletin du Cercle saint Jean-Baptiste*, mars 1959, p. 106-111), p. 108; cf. P. Rondot dans *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 106 (série V, n° 2), oct. 1960, p. 39 s.

71. « L'homme doit posséder des biens extérieurs dans une certaine mesure, dans la mesure où ils sont nécessaires à sa vie selon sa condition. C'est pourquoi le péché consiste à dépasser cette mesure : à savoir lorsque quelqu'un désire en acquérir ou en posséder au-dessus de la mesure légitime » (*Summa theologiae*, II, 2, question 118, art. 1, 1799, Alba et Roma, éd. Paulinae, 1962, p. 1562 *b*). Cf. déjà Paul dans *I Tim.*, 6 : 6-10 (repris par Augustin, *De civitate Dei*, I, 10) engageant à se borner à avoir de quoi vivre et se nourrir sans plus (Cf. R. Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale* (IVe-XIe *siècles*), Paris, A. Michel, 1956, p. 62 s).

72. Par exemple *Ghazâlî*, *îhyâ' 'oloûm ad-dîn*, livre 27, Le Caire, 1352/1933, t. III, p. 200 ss.; analyse abrégée par G. H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, § 109 ss.

73. C. H. Becker, « *Islam und Wirtschaft* » (dans ses *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, p. 54-65), p. 60. Comp. A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1925, p. 71 ss.

74. Cf. par exemple R. Gendarme, « *La Résistance des facteurs socio-culturels au développement économique, l'exemple de l'Islam en Algérie* » (dans *Revue économique*, mars 1959, p. 220-236), repris dans son livre *L'Economie de l'Algérie*, Paris, A. Colin, 1959, p. 126-141. Il a suscité la juste critique de G. Destanne de Bernis, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], oct. 1960, p. 110 ss.

75. C. H. Becker, « *Islam und Wirtschaft* » (dans ses *Islamstudien*), p. 56. Comp. A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, p. 38 ss.

76. L. Gardet, *La Mesure de notre liberté*, Tunis, Bascone et Muscat, 1946 (coll. Publications de l'Institut des Belles Lettres arabes, 9), p. 100.

77. L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, 1), p. 281.

78. Cf. l'excellent art. « dj*ihâd* » par E. Tyan dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. II, livr. 31, éd. fr., Leiden, Brill et Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1963, p. 551-553. Comp. par ex. P. Rondot, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 (série V, n° 2), oct. 1960, p. 42.

79. L. Gardet, *ibid.*, p. 281.

80. Cf. par exemple le rapport de la commission pakistanaise officielle que je cite dans mon article, « *La Vie de Mahomet et le Problème sociologique des origines de l'Islam* » (dans *Diogène*, n° 20, octobre 1957, p. 37-64), p. 45, n. 14.

81. L. Gardet, *La Mesure de notre liberté*, p. 99.

82. *Gh*azâlî,, *ihyâ' 'oloûm ad-dîn*, livre 35, t. IV, p. 228, analyse abrégée par G. H. Bousquet, p. 386.

83. Mortad*à*, *ithâf as-sâda*, d'après H. Ritter, dans *Der Islam*, 7, 1917, p. 32.

84. *Gh*azâlî, *ihyâ'*, livre 13, t. II, p. 56 (analyse § 54).

85. *Gh*azâli, *ibid.*, livre 35, t. IV, p. 238 (analyse, p. 389).

86. Bon exemple d'une telle attitude dans F. J. Bonjean et Ahmed Deif, *Mansour, histoire d'un enfant du pays d'Egypte*, Paris, Rieder, 1924, p. 169 ss.

87. Cf. par exemple Henri Sée, *Science et Philosophie de l'histoire*, Paris, Alcan, 1928, p. 302 ss. et Herbert Lüthy cité ci-dessus, p. 273, n. 3.

88. *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 (série V, n° 2), oct. 1960, p. 114 ss.

89. Cf. L. Gardet, « *Raison et foi en Islam* » (dans *Revue thomiste*, 43, 1937, p. 437-478; 44, 1938, p. 145-167, 342-378) et le texte de *Gh*azâli traduit et annoté par lui (*ibid.*, 44, 1938, 569-578).

90. Cf. F. Meier, « *Soufisme et déclin culturel* » (dans *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, p. 217-241), particulièrement p. 230 ss. et la discussion p. 244 s. Dans le sens contraire, cf. C. H. Becker, *Islamstudien*, p. 59 s.

91. Cf. par exemple L. M. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, London, I. Pitman, 1912, p. 88 s.

92. Cf. par exemple O. L. Barkan résumant en français ses propres travaux dans la *Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul*, 11e année, n° 1-4 (oct. 1949-juillet 1950), p. 77, n. 9.

93. Cf. par exemple L. M. Garnett, *ibid.*, p. 68 ss.

94. Cf. A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose, 1952, p. 121 ss. Plus en détail sur les mêmes *morîd*-s, qui semblent quelque peu hérétiques d'ailleurs du point de vue de l'Islam, cf. A. Bourlon, « *Mourides et Mouridisme 1953* » (dans *Notes et*

Etudes sur l'Islam en Afrique noire, Paris, Peyronnet, 1963, p. 53-74), mais, dans le même recueil, l'article de F. Quesnot (*Influence du mouridisme sur le tidjanisme*, p. 117-125) montre bien l'influence des pratiques mourides sur les confréries plus orthodoxes.

95. C. H. Becker, *Islamstudien*, I, p. 64 s. Cf. A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, p. 44 ss., 81; R. Brunschvig dans *L'Evolution économique, sociale et culturelle...*, I, p. 9 s.

96. Cf. R. Brunschvig dans *Classicisme et déclin culturel...*, p. 35 s.

97. Z. Smogorzewski, *Un poème abâdite sur certaines divergences entre les Mâlikites et les Abâdites* (dans *Rocznyk Orientalistyczny*, 2, 1919-1924, p. 260-268).

98. Vues d'ensemble synthétiques sur les Mzabites du point de vue sociologique dans A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, p. 84-92; P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (coll. Que sais-je ?, 802), Paris, P.U.F., 1958, p. 43-58; 2e éd., p. 35-50 (mais prendre avec réserves les indications sur la dogmatique). Résumé succinct, mais sûr de la question de l'ibâdisme par T. Lewicki dans l'art. *ibâdîya* du *Handwörterbuch des Islam*, Leiden, Brill, 1941, p. 179-181 (*Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1953, p. 143-145) qui remplace les articles *Abâdites* et *Ibâdîya* de la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* en attendant l'article de la nouvelle édition. On trouvera dans ces textes les indications bibliographiques nécessaires.

99. A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 43.

100. Voir plus haut, p. 92.

CHAPITRE V

1. Sur ce concept de dominance, cf. F. Perroux, *Esquisse d'une théorie de l'économie dominante* (dans *Economie appliquée*, 1, 1948, p. 243-300), notamment p. 251 s.

2. A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, p. 45 s.

3. Au moment où je corrige les épreuves de ce livre vient de me parvenir le précieux recueil compilé par les économistes soviétiques, *Rabotshiy klass stran Azii i Afriki, spravotshnik*, Moscou, Nauka, 1964.

Les statistiques données se réfèrent d'après diverses sources (pas toutes très sûres) aux années 1959-1963 en gros. Je calcule d'après elles les pourcentages suivants : Afghanistan 0,21, Irak 1,85, Liban 3,09, Turquie 4,19, Egypte 4,51, Israël (total) 7,60, Tunisie 2,87, Algérie 3,60.

4. C. S. Cooper, *The Modernizing of the Orient*, London, T. Fisher Unwin, 1915, p. 5.

5. Moustafa Fahmy, *La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au* XIX*e siècle* (1800-1850), Leiden, Brill, 1954, p. 84 s.; cf. F. M. Acamba dans *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moscou, éd. de l'Université de Moscou, 1959, p. 13 ss.; Z. Y. Hershlag, *Introduction to the modern economic history of the Middle East*, Leiden, Brill, 1964, p. 86 s., critique justement les chiffres de Fahmy.

6. L. A. Fridman, *Kapitalistitsheskoe razvitie Egipta* (1882-1939), Moscou, éd. de l'Université de Moscou, 1963, p. 147; cf. F. M. Acamba, *ibid.*, p. 27 s.

7. A. Abdel-Malek, *Egypte société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 20 s.; L. A. Fridman, *ibid.*, p. 5-21, 151.

8. A. Abdel-Malek, *ibid.*, p. 22.

9. Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, éd. de Minuit, 1964, p. 76-84; cf. Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 219 ss.

10. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du* XVII*e siècle*, Paris, 1962, p. 419 s.; cf. du même, *Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, Hachette, 1965, p. 149-152; H. A. R. Gibb et H. Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, part 1, London, Oxford University Press, 1950, p. 296 et plus haut, p. 68.

11. *Journal asiatique*, 6e série, t. 5 (86), janv.-juin 1865, p. 159.

12. Cf. *Novaya istoriya stran zarubejnogo vostoka*, Moscou, éd. de l'Université de Moscou, 1952, vol. I, p. 317.

13. Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 71.

14. Réponse de Méhémet Ali Pacha au discours de Monsieur le consul Barnett publiée par René Cattaui Bey, *Le Règne de Mohamed Aly d'après les archives russes en Egypte*, t. III, Roma, Reale Società di Geografia d'Egitto, 1936, pièce n° 277 *bis*, p. 587. Je corrige « attendent » en « attestent » ce qui est évidemment la bonne leçon. A. E. Crouchley a insisté à maintes reprises sur les défauts internes de l'étatisme industriel de Mohammad 'Alî. Il juge l'expérience préma-

turée et « l'échec était peut-être inévitable ». Les défauts sont certains, mais on ne peut préjuger de l'évolution ultérieure qu'aurait pu avoir le système. Cf. A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, London, etc., Longmans, Green & C°, 1938, p. 73 ss. Il doit pourtant reconnaître que l'écroulement du système fut le résultat du traité de Londres (le même, *A Century of Economic Development, 1837-1937* [dans *L'Egypte contemporaine*, 30, 1939, nos 182-183, p. 133-155], p. 145).

15 On définit comme établissements industriels dans cette statistique ceux qui représentent une valeur globale d'au moins 1000 livres turques, payent dans l'année au moins 750 salaires journaliers et emploient une force motrice d'au moins 5 ch. La source est la *Statistique industrielle des années 1913 et 1915*, Istanbul, ministère du Commerce et de l'Agriculture, 1917, analysée par O. Conker et E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937 (coll. Bibliothèque de l'Ecole supérieure de Sciences commerciales et économiques de l'Université de Liège, 18), p. 55-59, A. F. Miller, *Otsherki noveyshey istorii Turcii*, Moscou-Leningrad, éd. de l'Acad. des Sciences de l'U.R.S.S., 1948, p. 17 s. et Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 72. Cf. M. Clerget, *La Turquie, passé et présent*, Paris, A. Colin, 1938, p. 140 ss. Sur ces 269 entreprises, 22 appartenaient à l'Etat et 28 seulement à des sociétés anonymes.

16. G. Ducousso, *L'Industrie de la soie en Syrie*, Paris, A. Challamel et Beyrouth, Impr. catholique, 1913, p. 53-60.

17. G. Ducousso, *ibid.*, p. 123-128.

18. G. Ducousso, *ibid.*, p. 172 ss.; cf. D. Chevallier, « *Lyon et la Syrie en 1919, bases d'une intervention* » (dans *Revue historique*, t. 224, 1960, p. 275-320).

19. A. Ruppin, *Syrien als Wirtschaftsgebiet*², Berlin et Wien, B. Harz, 1920, p. 172.

20. Frédy Bémont, *L'Iran devant le progrès*, Paris, P.U.F., 1964, p. 122; N. Agasi, « *Saharnaya promïshlennosï' Irana* » (dans *Iran, sbornik statey*, Moscou, izd. vostotshnoy literaturï, 1963, p. 3-18), p. 3.

21. K. A. Boldïrev dans *Novaya istoriya stran zarubejnogo vostoka*, édité par I. M. Reysner et B. K. Rubcov, Moscou, éd. de l'Université de Moscou, t. I, 1953, p. 375; comp. Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 144 s. avec, en appendice, p. 340 s., le texte du traité commercial anglo-persan de 1801, précurseur de bien d'autres.

22. Dr J.-B. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, F. Juven (1900), p. 211.

23. *L'Homme et la Terre*, t. V, Paris, Hachette, 1905, p. 492.

24. Sur tout ceci, cf. de rares données dispersées dans A. Malekpur, *Die Wirtschaftsverfassung Irans* (thèse), Berlin, 1935; Amin Banani, *The Modernization of Iran*, 1921-1941, Stanford Calif., Stanford University Press, 1961, p. 137 ss.; *Novaya istoriya*..., I, p. 375 ss.; II, p. 322 ss.; E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, University Press, 1910, p. 31 ss., F. Bémont, *L'Iran devant le progrès*, p. 111 ss.; Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 134 ss., etc.

25. Moçtafà Kâmil al-Falakî, *Tal'at Harb, batal al-istiqlâl al-iqtiçâdî*, le Caire, 1940, p. 18, cité par L. A. Fridman dans *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moscou, 1959, p. 62.

26. Ziya Gökalp, *iktisadî inkilap için nasïl çalïshmalïyïz* (dans *Küçük Mecmua*, Diyarbekir, n° 33, 1923) dans Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays*..., transl. and ed. by N. Berkes, New York, Columbia University Press, 1959, p. 310.

27. Z. Gökalp, « *Medeniyetimiz* » (dans *Yeni Mecmua*, Istanbul, n° 68, 1923), *Garbe doğru* dans ses *Türkçülügün Esaslarï*, Ankara, 1923, trad. dans Z. Gökalp, *Turkish Nationalism*..., p. 279.

28. Sadri Etem dans *Vakït*, 8 août 1929, trad. dans *The Turkish Press*, transl... under the direction of Lutfy Levonian, Athens, School of Religion, 1932, p. 163.

29. Editorial de *Tanin*, févr. 1926, trad. dans *The Turkish Press*, p. 48.

30. Discours à Inebolu en août 1925 que je traduis d'après l'anthologie scolaire de R. Eshref, M. Sadullah et N. Sadïk, *Cümhuriyet Kïraati* ', Kïsïm 8, Istanbul, Tefeyyüz, s. d., p. 17 s.

31. J. Parker et Ch. Smith, *Modern Turkey*, London, G. Routledge, 1940, p. 101 s. Plus de détails dans O. Conker et E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, p. 158 ss. Cf. Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 187 ss.

32. *Mémoires du chah d'Iran*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1961, p. 44.

33. Cf. Amin Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, Stanford Calif., Stanford University Press, 1961, p. 137 ss.; D. N. Wilber

Iran, past and present [4], Princeton, Princeton Univ. Press, 1958, p. 246 ss.; Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 194-207.

34. Ali Fuad Basgil, « *La Constitution et le régime politique* », dans *Turquie*, Paris, Delagrave, 1939, [coll. La Vie juridique des peuples, 7], p. 23.

35. O. Conker et E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, p. 70; Cf. plus en détail p. 180 s.

36. Programme adopté par le 4e congrès général du P.R.P. en mai 1935, art. 5 d, cité d'après Parker et Smith, *Modern Turkey*, p. 238. Cf. aussi Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 181 s.

37. *Mémoires du chah d'Iran*, p. 138 s., 142.

38. Rapport de mission du baron de Boislecomte au duc de Broglie, 1833 (Archives du ministère des Affaires étrangères cité par Ed. Driault, dans *Précis d'histoire d'Egypte*, t. III, *L'Egypte ottomane, l'expédition française en Egypte et le règne de Mohammed-Aly (1517-1849)*, Le Caire, Impr. de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1933, p. 311 s.

39. F. M. Acamba, dans *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moscou, 1959, p. 14.

40. A. Abdel-Malek, *Egypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 80. Les riches citadins deviennent les principaux propriétaires fonciers, cf. G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, Oxford University Press, 1962, p. 70.

41. L. A. Fridman, *Kapitalistitsheskoe razvitie Egipta (1882-1939)*, Moscou, 1963, p. 38.

42. Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, éd. de Minuit, 1964, p. 16-19.

43. H. Riad, *ibid.*, p. 14.

44. L. A. Fridman, *ibid.*, p. 48-52.

45. K. Marx, *Das Kapital*, 3. Bd, Berlin, Dietz, 1953, p. 837; *Le Capital*, t. VIII, trad. par C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Ed. sociales, 1960, p. 168.

46. Cf. ci-dessus, p. 82.

47. Cf. M. Rodinson, « *De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko* » (dans *Syria*, 38, 1968, p. 170-200), p. 189 ss.

48. Cf. Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 94 ss.; Mohamed Youssef El-Sarki, *La monoculture du coton en Egypte et le développement économique*, Genève, Droz, 1964 (coll. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 30).

49. Dans *O genezise kapitalizma v stranah vostoka* (*XV-XIX vv.*), *materialī obsujdeniya*, Moscou, izdatel'stvo vostotshnoy literaturī, 1962, p. 407.

50. Le phénomène a particulièrement frappé ceux qui, comme l'auteur de ces lignes, ont succombé à cette tendance et en ont senti amèrement la vanité après le XXe congrès du Parti communiste de l'U.R.S.S. Elle est nommée « extrémisme idéologique » ou « tendance à l'idéologie absolue » et analysée assez heureusement par Pierre Hervé, *La Révolution et les Fétiches*, Paris, La Table ronde, 1956, p. 10. C'est une attitude apparentée à celle que Jean-François Revel (*La Cabale des dévots*, Paris, Julliard, 1962) appelle « dévotion » et encore plus à ce que George Orwell appelait « nationalisme » (*Notes on Nationalism* parues dans *Polemic* 1945, réimprimées dans son *England your England*, London, Secker and Warburg, 1953, p. 41-67). Un traducteur français (dans *Echo*, Londres, n° 1, août 1946, p. 66-74) avait traduit (ce qui n'est pas sans signification) par « chauvinisme ».

51. Dans mes articles, « *Racisme et Civilisation* » (dans *Nouvelle critique*, n° 66, juin 1955, p. 120-140, avec erratum, n° 70, déc. 1955, p. 191); « *Ethnographie et relativisme* » (*ibid.*, n° 69, nov. 1955, p. 46-63) et dans une polémique orale avec Cheikh Anta Diop dont l'ouvrage *Nations nègres et culture*, Paris, éd. africaines, 1955, est un monument, poussé jusqu'à l'absurde, de cette tendance. Mais je dois souligner que mes articles de la *Nouvelle Critique*, en luttant contre le totalitarisme idéologique anticolonialiste, se faisaient les complices du totalitarisme idéologique communiste et même (ceci inconsciemment) des tendances semi-racistes larvées des dirigeants du P. C. français. C'est à juste titre qu'Aimé Césaire l'a souligné, mais mon argumentation n'en est pas touchée dans sa ligne essentielle. La réponse de Cl. Levi-Strauss (dans son *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 363 ss.) mériterait une plus large discussion.

52. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 405.

53. Dans *O genezise kapitalizma...*, p. 408.

54. John Bowring (*Report on Egypt and Candia*, London, 1840, p. 30) à qui Mohammad 'Alī déclarait : « Notre but est instructif

plutôt que lucratif » (cité par M. Fahmy, *La Révolution de l'industrie...*, p. 126).

55. Exposé concis, mais sûr de la question dans l'art. *bid'a* (par J. Robson) de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. I, 1960 (éd. française, p. 1234 s.).

56. Histoire souvent racontée, par exemple de façon vivante par H. C. Armstrong, *Lord of Arabia*, chap. 73 (dans l'éd. Leipzig, etc., The Albatross, 1938, p. 214 ss.).

57. Cf. par exemple F. J. Tomiche, *L'Arabie séoudite*, Paris, 1962 (coll. Que sais-je ? n° 1025), p. 85 ss., bon résumé.

58. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York, Scribner, 1921, p. 230; trad. fr. *Le Nouveau Monde de l'Islam*, Paris, Payot, 1923, p. 244.

59. Leonard G. Ting, « *Chinese Modern Banks and the Finance of Government and Industry* » (dans *Nankai Social and Economic Quarterly* [Tientsin], vol. 8, nr. 3, oct. 1935, p. 578-616), p. 609 s.

60. D. K. Lieu, *China's Economic Stabilization and Reconstruction*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1948, p. 49-51. Cf. M. Lachin, *La Chine capitaliste*, Paris, Gallimard, 1938, p. 47-61.

61. S. R. Wagel, *Chinese Currency and Banking*, Shangaï, North-China Daily News and Herald Ltd., 1915, p. 185 s.

62. G. C. Allen, *A short Economic History of Modern Japan, 1867-1937*, London, Allen and Unwin, 1946, p. 103.

63. E. Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State, Political and Economic Problems of the Meiji Period*, New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1940, p. 110 s., cf. p. 114.

64. William W. Lockwood, *The Economic Development of Japan, Growth and Structural Change, 1868-1938*, Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 209, cf. p. 199 s.

65. Cf. entre autres J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Mac Millan, 1960, p. 239 ss., trad. fr. *Théorie générale de l'Emploi, de l'Intérêt et de la Monnaie*, Paris, Payot, 1949, p. 256 ss. (chap. XVII, § 5).

66. W. W. Lockwood, *ibid.*, p. 295 s.

67. Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, G. Routledge, 1946, p. 185.

68. *Ibid.*, p. 271.

69. J'avais rédigé ces lignes quand j'ai lu un parallèle poussé entre les deux situations sous la plume compétente de l'économiste A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 18-31.

70. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, London, Stevens, 1959, p. 20 s. Sur le recours à des juridictions qui ne suivent pas la *sh*arî'a, cf. N. J. Coulson, « *Doctrine and Practice in Islamic Law, an aspect of the problem* » (dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18, 1956, p. 211-226), p. 224.

71. Aristarchi Bey, *Législation ottomane...*, t. I, Constantinople, impr-Nicolaïdes, 1873, n° 12, p. 45.

72. *Ibid.*, p. 46.

73. G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905-1906, t. VII, p. 132-134.

74. Aristarchi, *Législation...*, I, p. 391-406; cf. Young, *ibid.*, p. 136 ss.

75. Cf. l'article magistral de C. A. Nallino, « *Delle assicurazioni in diritto musulmano hanafita* » (dans *Oriente Moderno*, 7, 1927, p. 446-461) réimprimé dans C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV, Roma, Istituto per l'Oriente, 1942, p. 62-84. Il est abusif d'appeler « assurances » et même « assurances sociales » comme M. Hamidullah (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 40; *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, p. 126, 623) la solidarité du clan (ou même des clans entre eux) pour payer la rançon d'un de ses membres ou le prix du sang dû par lui. Sur une réaction plus tardive pour la légitimation religieuse de l'assurance, cf. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, p. 398 s.

76. Texte souvent reproduit, par exemple dans A. Ubicini et Pavet de Courteille, *Etat présent de l'Empire ottoman*, Paris, J. Dumaine, 1876, p. 241 s.

77. *Ibid.*, p. 254.

78. G. Young, *Corps de droit ottoman*, V, p. 342-350.

79. Belin, dans *Journal asiatique*, 6e série, t. V (1864), p. 149 s.; cf. l'art. « *kâ'ime* » (par J. H. Mordtmann) dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. II, 1927, éd. française, p. 684 où le taux indiqué est 12 % et Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 59, qui donne 9 à 12 %. Les contra-

dictions des sources étaient signalées déjà par Mordtmann. Je n'ai pas eu le loisir de pousser la recherche plus loin sur ce point.

80. E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat...*, Paris, Cotillon, 1882-1884, t. II, p. 258, n. 1; cf. p. 150 s.

81. M. B. C. Collas, *La Turquie en 1861*, Paris, A. Franck, 1861, p. 84 ss.; *La Turquie en 1864*, Paris, E. Dentu, 1864, p. 123 ss.

82. Cf. J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, M. Besson, 1953 (coll. Institut des Hautes Etudes marocaines, Notes et documents, XI), p. 79 s.

83. Traduction française du texte dans *Annuaire de législation étrangère*, t. XIX, Paris, Cotillon, 1890, p. 868.

84. Le fait suivant est éloquent. En Egypte, en 1848, un Arménien nommé Alexanian avait obtenu l'autorisation de faire des opérations de banque avec un intérêt de 10 % en employant des fonds d'Etat (ceux du *bayt al-mâl* traditionnel!). L'autorisation fut retirée et Alexanian emprisonné sur la protestation des *'olamâ'* appuyés par certains qui découvraient la non-validité du procédé au moment de rembourser (E. Antonini, *Le crédit et la banque en Egypte*, Lausane, 1927, p. 29 s.).

85. Cf. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1931, p. 729 ss., A. Ayache, *Le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, éd. sociales, 1956, p. 57 ss. Je pourrais ajouter le témoignage de Louis Massignon qui me racontait (« cela va dans le sens de vos conceptions », ajoutait-il) les indications que lui avait données en 1904 à lui, jeune et naïf, le directeur de la Banque de Paris et des Pays-Bas sur les intentions des financiers à l'égard du Maroc. (Je m'aperçois qu'il y a fait allusion dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 11).

86. Cf. l'analyse précise de G. Ayache, « *Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860* » (dans *Revue historique*, 220, 1958, p. 271-310), p. 295.

87. *Revue du Monde musulman*, 5, 1908, p. 428; cf. p. 425. Le texte arabe original avec une traduction allemande a été donné par G. Kampffmeyer, *Eine marokkanische Staatsurkunde* (dans *Der Islam*, 3, 1912, p. 68-90). Le grand-père de 'Abd al-'azîz, Sîdî Mohammad, forcé d'emprunter à l'Angleterre pour payer la formidable indemnité de guerre exigée par l'Espagne en 1860, fit légitimer cet emprunt à intérêt par les *'olamâ'*. On eut recours à une *hîla*. Cf. J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, II, Paris, P.U.F., 1961, p. 380.

88. Il paraît inutile d'aligner des références sur le développement du système bancaire dans tous les pays d'Islam. Au hasard, notons que, même dans le lointain Afghanistan, pays économiquement arriéré et où l'influence des cadres religieux est très forte, quatre institutions de crédit ont été fondées depuis 1948 et cela, « en premier lieu pour rendre accessibles des prêts à faible taux d'intérêt aux petits hommes d'affaires, paysans et éleveurs, à l'industrie à domicile, aux entrepreneurs du bâtiment et aux petits usines » (D. N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1962, p. 217). On trouvera des notations nuancées sur l'attitude des diverses couches de la population musulmane syro-libanaise vis-à-vis de l'intérêt bancaire dans le premier tiers de notre siècle dans l'ouvrage de Sa'id B. Himadeh, *Monetary and Banking System of Syria*, Beyrouth, American University of Beirut, 1935 (coll. Publications of the Faculty of Arts and Sciences, n° 6), p. 21 s., 189 ss.

89. Cf. Benali Fekar, *L'Usure...*, p. 128 s., qui déplore qu'il ne lui ait pas « été possible d'avoir sous la main les *fetâwi*... des savants qui ont permis aux gouvernements musulmans de contracter des emprunts d'Etat ». Ce semble être la source d'I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*[2], Heidelberg, C. Winter, 1925, p. 260; trad. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, P. Geuthner, 1920, p. 218.

90. D'après B. Fekar, *ibid.*, p. 127. La conférence a paru dans *al-Liwâ'* (Le Caire), « tout récemment » dit celui-ci sans autre précision. La revue en question m'est inaccessible.

91. Mohamed Kamal Amin Malache, *Les instruments de circulation et les institutions de crédit en Egypte* (thèse de droit), Paris, Presses Universitaires de France, 1930, p. 145 ss.; E. Antonini, *Le crédit et la banque en Egypte*. Dissertation, Lausanne, impr. G. Vaney-Burnier, 1927 (Université de Lausanne, Ecole des Hautes Etudes Commerciales), p. 79. Selon ce dernier, les premiers bureaux de la Caisse d'épargne postale, au nombre de 28, auraient été inaugurés dès le 1er mars 1901. Il existait aussi, dans le cadre de cette Caisse d'épargne, un service de dépôts sans dividende pour ceux fermement décidés à ne pas tricher avec l'interdiction du *ribâ*.

92. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, XI), p. 222 ss. Je remercie bien vivement le R. P. Jomier d'avoir repris au Caire sur ma demande les recherches qu'il avait abandonnées, à la poursuite de ce texte. Mais cela a été encore une fois sans succès. (Voir maintenant son article « L'iman Mohammad 'Abdoh et la Caisse d'épargne, 1903-1904 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°s 15-16, 2e semestre 1973, p. 99-107.)

93. Moçtafà a*sh-Sh*âtir al-Miçrî, dans la revue *al-Momtâz* (Le Caire), n° 241, 13 jomâdà I 1323 (16 juillet 1905), reproduit ap. Mo*h*ammad Ra*sh*îd Ri*d*à, *ta'r*îkh *al-ost*âdh *al-imâm*, III, Le Caire, ma*r*b. al-Manâr, 1324 H. La revue se serait fait l'écho de ces discussions « au cours des deux dernières années ».

94. B. Fekar, *ibid.*, p. 119. La revue *al-Liwâ'* du 10 novembre 1906 annonçait que les dépôts dans les caisses d'épargne égyptiennes, à la date du 31 octobre, atteignaient 300 429 livres avec 56 408 déposants (*Revue du Monde musulman*, 1, 1906-1907, p. 422). Chiffres plus complets ap. E. Antonini, *ibid.*, p. 81. Avaient-elles été fondées en 1904 (B. Fekar, *ibid.*, 211 ss.) ou en 1901 ? (cf. ci-dessus, p. 292, n. 91).

95. B. Fekar, *ibid.*, p. 211 ss.

96. *Revue du Monde musulman*, 4, 1908, p. 433 s.

97. Ra*sh*îd Ri*d*à, dans *al-Manâr*, 9, 1324/1906, p. 345. Je suis à peu près la traduction de B. Fekar, *ibid.*, p. 120; cf. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954, p. 226 s.

98. Ra*sh*îd Ri*d*à, *tafsîr al-qor'ân*, t. IV, Le Caire, 1325 (1945-1946), p. 131; cf. J. Jomier, *Le Commentaire...*, p. 227.

99. Ra*sh*îd Ri*d*à, dans *al-Manâr*, *ibid.*, p. 346. Je conserve à peu près la traduction de B. Fekar, *L'Usure...*, p. 120.

100. Sir Malcolm Darling, *The Punjab Peasant in prosperity and debt*[4], London, Oxford University Press, 1947, p. 198.

101. M. Hamidullah, dans *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 143.

102. *Ibid.*, p. 144. Dans une tonalité plus agressive, le cheikh A*h*mad *Sh*âkir s'adresse aux Musulmans avec une indignation révélatrice de l'étendue du mal : « Considérez, ô Musulmans, si vous êtes (vraiment) musulmans, les pays de l'Islam dans toutes les partie du monde, excepté un petit nombre d'entre eux. On les a affligés de lois impies et maudites, empruntées aux lois européennes païennes et libertines, permettant le *ribâ* de façon claire par les mots et par l'esprit (de la législation) ou dont les responsables ont joué sur les mots en appelant le *ribâ* « intérêt ». C'en est au point que nous voyons des gens qui se réclament de l'Islam parmi les défenseurs de ces lois, et d'autres, non instruits en loi religieuse, défendre cet « intérêt » et accuser les *'olamâ'* musulmans d'ignorance et de conservatisme apathique s'ils n'acceptent pas ces essais de légitimation du *ribâ*! » (*'omdat at-tafsîr*, II, 196 s., note, d'après Zaydân Abou l-makârim, *Binâ' al-iqtiçâd fî l-Islâm*, Le Caire, dâr al-'oroûba, 1959, p. 177).

103. *Ibid.*, p. 143.

104. *Ibid.*, p. 143; le même, dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 (série V, n° 3), déc. 1961, p. 35 ss.

105. Le même, dans *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 144.

106. Nasir Ahmad Sheikh, *Some aspects of the Constitution and the Economics of Islam*, Woking (Surrey), The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, p. 29 s.; comp. A. Chapy, « *L'Islam dans la constitution du Pakistan* » (dans *Orient*, n° 3, juillet 1957, p. 120-127).

107. Article 29, § f de la Constitution (cf. par ex. la traduction de V. Vacca dans *Oriente Moderno*, 37, 1957, p. 493-551, à la p. 498).

108. *L'Express* (Paris), n° 692, 21 au 27 sept. 1964, p. 37.

109. Nasir Ahmad Sheikh, *ibid.*, p. 226 s.

110. C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. I, *L'Arabia Sa'ûdiana* (*1938*), Roma, 1939, p. 101; A. D'Emilia, « *Intorno al codice di commercio dall'Arabia saudiana* » (dans *Oriente moderno*, 32, 1952, p. 316-325), en particulier p. 322, n. 2.

111. Accord financier du 29 janvier 1950 (texte traduit dans *Oriente Moderno*, 30, 1950, p. 19 s.). Il en aurait été de même de l'accord postérieur du 9 novembre 1955 (*ibid.*, 35, 1955, p. 591 s.; 36, 1956, p. 98) d'après J. Hans , *Dynamik und Dogma im Islam*[3], Leiden, Brill, 1960, p. 103 (qui donne la date de 1956). Par contre, le journal économique bien informé de Beyrouth, *Le Commerce du Levant*, annonçait le 31 août 1960 que la Saudi Soama Trading Co, de Djedda, qui serait en partie la propriété du roi Sa'oûd, proposait à la Tokio Metropolitan Bank, en vue d'investissements au Japon, un prêt de 100 millions de dollars pour 25 ans à 8 % d'intérêt annuel (*Cahiers de l'Orient contemporain*, fasc. 43, mai-août 1960, p. 159). On peut, peut-être, violer la Loi vis-à-vis de païens!

112. M. Hamidullah (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], p. 37 ss.) suggère d'une part que les banques ne payent à leurs déposants (dans le cas des dépôts à long terme) un « dividende » variable qu'à la fin de chaque exercice, après calcul de leurs bénéfices, au lieu de leur promettre en tout état de cause un intérêt fixe, d'autre part qu'elles prêtent aux entrepreneurs et autres moyennant une participation aux bénéfices éventuels et après s'être assuré des garanties en cas de mauvais succès des débiteurs. Il propose aussi aux gouvernements musulmans de créer un fonds monétaire fonctionnant de la même façon (« *A Suggestion for an Interest-free Islamic monetary Fund* », dans *Islamic Review*, vol. 43, n° 6, June 1955, p. 11 s.). Ces solutions ne

sont pas contraires au droit musulman traditionnel, déclare-t-il. On n'en doute pas. Elles sont seulement contraires à l'objectif que lui-même assignait à l'interdiction traditionnelle : empêcher l'accumulation des richesses dans les mêmes mains. « Il n'y a pas beaucoup de différence entre l'intérêt et le gain commercial, ajoute-t-il, tout comme l'admiration d'une sculpture et son adoration en tant qu'idole ne diffèrent que par les dispositioins d'esprit des individus, et l'une sera licite et l'autre illicite, sans grande différence extérieurement » (*Cahiers...*, p. 39). Peut-être, mais dans le cas de l'intérêt la disposition d'esprit (désir de lucre) ne sera nullement dissemblable. Il n'y aura pas grande différence extérieurement non plus. En réalité, il ne s'agit que d'un effort désespéré pour garder quelque validité formelle à une prescription inapplicable dans le contexte économique actuel et justifier ainsi à posteriori sa présence dans le corpus sacré de l'Islam.

113. F. Perroux, *Le Capitalisme*, Paris, P.U.F., 1962 (coll. Que sais-je ?, 315), p. 25 s.

114. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz, 1951 (coll. Bücherei des Marxismus-Leninismus, 15), p. 239 s.; trad. *Œuvres, Economie*, I, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1963 (coll. Bibliothèque de la Pléiade, 164), p. 239.

115. K. Marx, *Das Kapital*, I, 3. Aufl., Stuttgart, Dietz, 1920, p. 451; *Le Capital*, trad. fr. J. Roy, Paris, Lachâtre (1872-1875), p. 220 *b*, 2e éd., t. II, Paris, Ed. sociales, 1948, p. 186 et dans *Œuvres...* (coll. Pléiade), p. 1004 (ch. XIV de l'éd. allemande et des traductions qui la suivent, XVI de la trad. J. Roy et textes basés sur elle).

116. Cf. M. Rodinson, « *Marxisme et racisme* » (dans *La Nef*, n. s., nos 19-20, sept.-déc. 1964, p. 49-60).

117. On trouvera des indications bibliographiques et autres sur les essais de typologie des entrepreneurs dans le livre de Yusif A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 28 s., 174.

118. J. Austruy, « *Vocation économique de l'Islam* » (dans *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, n° 106, oct. 1960 [série V, n° 2], p. 151-212), p. 167.

119. *Ibid.*, p. 158, n. 24.

120. A. A. I. El-Gritly, *The Structure of Modern Industry in Egypt*, Cairo, Government Press, 1948 (aussi dans *l'Egypte contemporaine*, 38, 1947, fasc. nos 241-242), p. 391 s.; cf. Morroe Berger, *The Arab World*

Today[2], New York, Doubleday, 1964 (coll Anchor Books, A. 406), p. 222.

121. Morroe Berger, *ibid.*, p. 222 s.

122. Voir surtout Ch. Issawi, *The Entrepreneur Class* (dans *Social Forces in the Middle East* edited by S. N. Fisher, Ithaca, Cornell University Press, 1955, p. 116-136), p. 127 ss.; A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 38 ss.; Y. A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, p. 69 ss.

123. Cf. A. J. Meyer, « *Entrepreneurship, the missing link in the Arab states?* » (dans *Middle East Economic Papers*, Beyrouth, 1954, p. 121-132; Y. A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, p. 127 ss.; Ch. Issawi. *The Entrepreneur Class*, p. 131 ss.; Ch. Issawi, *Egypt at Mid-Century, an economic survey*, London, Oxford University Press, 1954, p. 168 s. Voir aussi A. P. Alexander, « *Industrial Entrepreneurship in Turkey, its origin and growth* » (dans *Economic Development and Cultural Change*, 8, 1960, p. 349-365); A. J. Meyer, « *Entrepreneurship and Economic Development in the Middle East* » (dans *The Public Opinion Quarterly*, 22, 1958, p. 391-396).

124. Cf. A. Ajdari, « *Influence des valeurs traditionnelles sur la mentalité économique dans les pays musulmans du Moyen-Orient* » (dans *Développement et civilisation*, n° 10, avril-juin 1962, p. 55-79) et les livres et articles de J. Austruy déjà cités.

125. Cf. par exemple A. Bonne, « *Incentive for Economic Development in Asia* » (dans *Annals for the American Academy of Political and Social Science*, Philadelphia, 276, 1951, p. 12-19). Sur l'aspiration à un gouvernement fort, cf. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society, Modernising the Middle East*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1958, p. 280 ss., etc.

126. J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, p. 77.

127. *Ibid.*, p. 78. Comp. A. J. Meyer, *Entrepreneurship*, p. 128; A. A. I. El-Gritly, *The Structure*, p. 455, n. 1 (où la comparaison avec l'Inde est à retenir), 465.

128. *Ibid.*, p. 76.

129. *Ibid.*, p. 107.

130. *Ibid.*, p. 52.

131. Zaki Badaoui, *La Législation du travail*[3], Alexandrie, éd. du Journal du commerce et de la marine, 1951, p. 3.

132. H. B. Butler, *Report on Labour Conditions in Egypt with suggestions for future social legislation,* Cairo, Government Press, 1932, p. 9 (texte anglais), 30 (texte français), 9 (texte arabe).

133. On trouvera le texte de la loi dans le recueil de Z. Badaoui, *ibid.*, p. 174-182.

134. A. A. I. El-Gritly, *The Structure of Modern Industry in Egypt,* p. 538. Cf. aussi Ch. Issawi, *Egypt at Mid-Century,* p. 175 ss.

135. Cf. par ex. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society, Modernising the Middle East,* Glencoe Ill., The Free Press, 1958; Ch. Issawi, « *The Entrepreneur Class* » (dans *Social Forces in the Middle East,* ed by S. N. Fisher, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1955, p. 116-136); Y. A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon, The Role of the Business Leader in a Developing Economy,* Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1962, p. 129 s.

136. Cela est, par exemple, finalement reconnu par un des meilleurs connaisseurs de l'histoire économique de l'Egypte moderne, malgré des indications en sens contraire : « Le principal obstacle au développement de l'industrie égyptienne a été, dans le passé, la concurrence des produits étrangers et l'absence d'un appui de l'Etat sous forme de tarifs douaniers protecteurs » (A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt,* London, etc., Longmans, Green & Co, 1938, p. 250).

137. Y. A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon, The Role of the Business Leader in a Developing Economy,* Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1962, p. 122 ss., 131 ss.

138. J'utilise la traduction de J. Declareuil, *Rome et l'organisation du droit,* Paris, Renaissance du Livre, 1924 (coll. L'Evolution de l'Humanité, n° 19), p. 177, que je modifie en ce qui concerne le sens d'*abutor* d'après les notations concordantes des romanistes.

139. J. Declareuil, *ibid.*, p. 203 ss., 380 s. J'ai simplement paraphrasé le très clair exposé contenu dans l'ouvrage élémentaire d'E. Perrot et A. Levet, *Précis élémentaire de droit romain*[3], Paris, Recueil Sirey, 1937, p. 171 ss. Cf. aussi par ex. R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte,* 1/2, Leipzig, Göschen, 1912 (coll. Sammlung Göschen, 578), p. 54; IV, Berlin und Leipzig, Göschen, 1913 (même coll., 697), p. 108 ss.

140. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae,* 2ª Secundae, qu. 22, art. 5 (1392), ad secundum; qu. 66, art. 2 (1572) (Alba-Roma, éd. Paulinae, 1962, p. 1237 *b*, 1371). Cf. l'utilisation des termes du dominicain par

Léon XIII, *Encyclique Rerum Novarum*, 1891 (par exemple dans *Les Textes pontificaux sur la démocratie et la société moderne*, publiés... par G. Michon, Paris, Rieder, 1928, p. 154). Exemple typique des conceptions des catholiques de l'époque dans L. Garriguet, *La Propriété privée*, Paris, Bloud, 1907 (coll. Science et Religion, 154-155). Comp. P. Bigo, *La Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F., 1965, assez proche au fond (avec plus de subtilité et de science) des apologètes musulmans.

141. L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey, 1953, p. 495. Ce livre, une des principales sources de ceux qui théorisent sur les caractères intrinsèques de l'Islam, est particulièrement critiquable à plusieurs points de vue, notamment par son juridisme, son manque de sens historique, son information très lacuneuse sur les travaux qui ont bouleversé l'histoire du droit musulman, en particulier ceux (capitaux) de J. Schacht. C'est un ouvrage commode, mais auquel on ne peut se fier (on ne peut que souscrire aux critiques sévères de G. H. Bousquet, dans *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, 69e année, n° 6, nov.-déc. 1953, p. 223-228). On nuancera ses indications par les notations bien mieux informées du précieux petit manuel de P. José López Ortiz, *Derecho Musulmán*, Barcelona, Labor, 1932 (coll. Coleccion Labor, n° 322), p. 175-185 et du volumineux traité de D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*[2], I, Roma, s. d., p. 308-326, 352-406, 429-433 (1re éd., Roma, 1926, p. 245-260, 279-318, 340-343). Cf. aussi sur l'abus en droit musulman, M. Morand, *Etudes de droit musulman algérien*, Alger, A. Jourdan, 1910, p. 297-310.

142. F. Olivier-Martin, *Précis d'histoire du droit français*[3], Paris, Dalloz, 1938, p. 243.

143. G. Destanne de Bernis, « *Islam et développement économique* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106 [série V, n° 2], octobre 1960, p. 105-150), p. 143.

144. J. Austruy, *Vocation économique de l'Islam* (*ibid.*, p. 151-212), p. 190.

145. Ce que constate même L. Milliot, *Introduction...*, p. 497, malgré sa propension à accentuer les divergences entre pays occidentaux et pays d'Islam.

146. J. Austruy, *Vocation...*, p. 188 ss.

147. J. Austruy, *ibid.*, p. 188, joue simplement sur les mots en con-

frontant la conception de la propriété chez les économistes du type de F. Perroux et le terme de « propriété *sociale* des moyens de production » (d'ailleurs banal dans la littérature marxiste) dans le *Manuel d'économie politique* de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Il y a plus là qu'une interprétation différente (p. 189) d'une même notion. Le bien approprié reste, en dernière analyse et malgré des restrictions dans sa disposition, sous le contrôle de l'individu dans le premier cas. Il est sous le contrôle exclusif de l'Etat en U.R.S.S.

148. Cf. M. Rodinson, « *L'Islam et les nouvelles indépendances* » (dans *Partisans*, n° 10, mai-juin 1963, p. 99-117).

149. G. Destanne de Bernis, « *Islam et développement économique...* » (article cité p. 251, n. 6), p. 144.

150. J. Poirier, « *Droit musulman et Développement économique, la tradition et la théorie juridique devant l'innovation* » (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. n° 120 [série V, n° 3], déc. 1961, p. 191-224), p. 222.

151. Moçtafà as-Sibâ'î, *ishtirâkiyyat al-Islâm* [3], le Caire, ad-dâr al-qawmiyya li-t-tibâ'a wa-n-nashr, s. d. (coll. ikhtarnâ laka, 113), p. 114 s.

152. *Ibid.*, p. 114-118.

153. *Ibid.*, p. 118.

154. E. F. Gautier, *Mœurs et Coutumes des musulmans*, Paris, Payot, 1931, p. 17.

155. J. Austruy, « *Vocation...* » (article cité, p. 298, n. 144), p. 158.

156. J. Berque, *Les Arabes...*, p. 270.

157. A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, p. 37.

158. Cf. la remarquable analyse de l'effet produit sur l'opinion ottomane contemporaine par la Révolution française par B. Lewis, « *The Impact of the French Revolution on Turkey, some notes on the transmission of ideas* » (dans *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1, n° 1. juillet 1953, p. 105-125).

CHAPITRE VI

1. M. Rodinson, « *La Pensée d'Avicenne* » (dans : *La Pensée*, n° 45, nov.-déc. 1952, p. 83-93; n° 46, janv.-fév. 1953, p. 51-57; n° 47, mars-avril 1953, p. 85-99). Le lecteur qui aurait le courage de se référer à ce

texte est prié, en attendant que je puisse le rééditer sous une forme mise à jour et plus adéquate à mes pensées actuelles, de mettre entre parenthèses, au minimum, les formulations « staliniennes ».

2. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I. *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hosseïn Nasr et Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964, 384 p. (coll. Idées, 38).

3. Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964, (coll. Bibliothèque scientifique. Collection Science de l'homme), p. 170.

4. Roland Barthes, « *Eléments de sémiologie* » (dans *Communications*, n° 4, Paris, éd. du Seuil, 1964, p. 91-135), p. 102.

5. L. Sebag, *ibid.*, p. 221.

6. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*[4], Paris, Payot, 1949 (coll. Bibliothèque scientifique), p. 208, 210.

7. J'ai essayé de montrer l'interaction de tous ces plans dans une biographie de grand homme, *Mahomet*, Paris, Club français du livre, 1961 (coll. Portraits de l'histoire, 32). Si cet essai a quelque valeur, ce n'est pas dans la découverte de nouveaux facteurs inaperçus, mais dans la mise en place des connexions de facteurs bien connus. Je prépare une réédition de cet ouvrage épuisé et introuvable.

8. Un emprunt technique avantageux et même un emprunt non technique à une civilisation considérée comme supérieure se font irrésistiblement au-dessus d'un certain seuil. Dans le monde musulman, ils n'ont pas été fonction des « hésitations » des intellectuels comme le croit P. Rondot (dans *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 106, oct. 1960 [série V, n° 2], p. 52). L'idéologie musulmane n'a pu, à la rigueur, que retarder, freiner leur adoption. Elle n'a pu l'empêcher. Et les conséquences ont été énormes. Précisons en passant que les aptitudes techniques sont distribuées apparemment de façon assez équivalente dans toutes les races humaines. Ce sont les facteurs culturels qui favorisent ou entravent leur développement. Eventuellement refrénées par la culture, elles tendent toujours à s'affirmer et s'épanouissent dès que l'ambiance culturelle se fait plus favorable. D'où la naïveté (inconsciemment raciste) de l'étonnement de J. Austruy devant l'existence de techniciens musulmans (*ibid.*, 176 ss.).

9. Luc de Heusch, « *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir* » (dans : *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Centre de sociologie, 1962 [*Annales du Centre d'étude des religions*, I], p. 15-47), p. 15 s.

10. L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous, esquisse de sociologie comparée*, Paris, A. Colin, 1964 (coll. Cahiers des Annales, 23), particulièrement p. 31-54.

11. Particulièrement dans son livre, *Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949 (coll. Les Essais, 34).

12. *Histoire de la philosophie islamique*, I (ouvrage cité ci-dessus, p. 300, n. 2). Une conception très idéaliste de l'histoire musulmane est aussi défendue (non sans aperçus originaux et intéressants) par C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Mouton, 1963 (coll. Publications of the Institute of Social Studies, series maior, vol. V), en particulier au chapitre IX (*Social Aspects of Economic Development in the Arab States*, p. 222-274).

13. Les Arapesh des montagnes de Nouvelle-Guinée sont célèbres depuis Margaret Mead (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, London, Routledge, 1935) par leur douceur, leur manque d'agressivité et d'ambition, bref leur comportement du type associé traditionnellement à la féminité dans nos sociétés. Ils étaient en paix avec leurs voisins quand on les a observés, mais « ils ont des traditions sur des rencontres hostiles avec les gens plus belliqueux des plages [eux aussi des Arapesh] quand les montagnards descendaient chercher de l'eau de mer pour en tirer du sel » (*ibid.*, p. 9 s.).

14. Cf. G. Balandier, « *Réflexions sur le fait politique : le cas des sociétés africaines* » (dans *Cahiers internationaux de Sociologie*, 37, 1964, p. 23-50).

15. Cf. par exemple M. Noth, *Histoire d'Israël*, trad. fr., Paris, Payot, 1954, p. 116 s.

16. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (cité ci-dessus n. 11), p. 27; cf. ma critique dans *La Pensée*, n° 38, sept.-oct. 1951, p. 127-130.

17. John L. La Monte, « *Crusade and Jihad* » (dans *The Arab Heritage...*, éd. by N. A. Faris, Princeton, Princeton University Press, 1944, réimpr. New York, Russell and Russell, 1963, p. 159-198), p. 166.

18. *Ibid.*, p. 197.

19. *La Civilisation indienne et nous* (cité ci-dessus, n. 10), p. 53.

20. *Ibid.*, p. 52.

21. *Ibid.*, p. 51.

22. *Ibid.*, p. 19.

23. C. A. O. Van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies* (cité ci-dessus, p. 301, n. 12), p. 238.

24. J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1963; cf. mes remarques critiques dans *l'Année sociologique*, 3e série, 1962, p. 370-372.

25. Cf. F. I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq : 1950-1957*, New York, Praeger, 1958, et les excellentes observations critiques d'un membre du Board, M. Ionides, *Divide and Lose, The Arab Revolt of 1955-1958*, London, G. Bles, 1960.

26. De bons exemples sont donnés par G. Destanne de Bernis, « *Contribution à l'analyse des voies africaines du Socialisme, les Coopératives rurales* » (dans *Etudes maghrébines, Mélanges Charles-André Julien*, Paris, P.U.F., 1964, p. 267-283) et « *Islam et développement économique* » (article cité ci-dessus, p. 251, n. 6).

Table des matières