



**HAL**  
open science

**Trois approches néo-institutionnelles du développement  
dans le monde musulman : D.C. North, A. Greif, T.  
Kuran.**

Fatiha Talahite

► **To cite this version:**

Fatiha Talahite. Trois approches néo-institutionnelles du développement dans le monde musulman : D.C. North, A. Greif, T. Kuran.. 2008. halshs-00203636

**HAL Id: halshs-00203636**

**<https://shs.hal.science/halshs-00203636>**

Preprint submitted on 10 Jan 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**TROIS APPROCHES NEO-INSTITUTIONNELLES  
DU DEVELOPPEMENT DANS LE MONDE MUSULMAN  
D.C. NORTH, A. GREIF, T. KURAN<sup>1</sup>**

Ecole thématique du CNRS  
« Les méthodes de l'analyse institutionnelle »  
La Rochelle, 17-21 septembre 2007  
Atelier « Institutions et développement »

Fatiha TALAHITE<sup>1</sup>  
(version très provisoire, septembre 2007)

North (2005) attribue l' 'échec' économique du monde musulman aux institutions et à leur incapacité à promouvoir l'adaptation à l'environnement et l'innovation. Il fait remonter cet échec au moyen âge tardif, aux Xe-XIIIe siècles. Pour sa démonstration, il s'appuie sur les travaux d'Avner Greif et Timur Kuran. Le premier, met en œuvre les notions opposées d'échange personnel/impersonnel, de relations formelles/informelles d'échange. Il aborde le changement institutionnel comme un phénomène endogène à la communauté, fondé sur les comportements individuels, et utilise la théorie des jeux pour le modéliser, dans une démarche se rapprochant de celle de Aoki (2001). Tandis que North et Kuran privilégient une approche globale ou systémique. North s'inscrit dans le temps long de l'histoire de l'humanité qu'il traite à l'échelle planétaire. Il intègre la culture à travers les notions de 'croyance comportementale' et d' 'héritage cognitif'. Ces trois auteurs partagent le projet de décrire et expliciter le lien entre culture et développement économique, ainsi que la méthode de comparaison historique. Ils convergent dans leur tentative de définir un cadre conceptuel rigoureux pour l'analyse institutionnelle du développement économique. Cependant, leurs démarches sont très différentes, de par les cadres analytiques qu'ils construisent et les résultats auxquels ils aboutissent. Nous nous attachons à décrire et comparer ces trois démarches. Nous les interrogeons du point de vue de l'état des connaissances historiques et de l'analyse institutionnelle comparée du développement. Nous réfléchissons enfin aux perspectives d'approfondissement : en intégrant l'idée d'une diversité institutionnelle constitutive de l'histoire ; en proposant, au lieu d'une approche en termes de performance économique (évaluée à travers le taux de croissance du PIB, ce qui pose problème à une telle échelle historique), une caractérisation plus complexe et nuancée de la marche des économies et des sociétés.

## **I. North, les institutions, l'histoire**

Ayant constaté que North était abondamment cité dans la littérature économique sur les institutions des pays du MENA<sup>2</sup>, nous nous sommes posé la question de savoir dans quelle mesure on pouvait appliquer le dispositif théorique northien à l'étude de la relation entre institutions et développement pour ce qui est du monde musulman. Un premier constat est que ce dispositif était très étroitement lié à la modélisation de l'histoire par North. Nous nous sommes donc intéressé à la théorie de l'histoire chez North. Cette histoire commence aux Xe-XIIIe siècles au Nord de l'Europe (Pays Bas et Angleterre), pour se dérouler ensuite comme histoire du monde occidental puis histoire mondiale<sup>3</sup>. Deux livres en particulier retracent cette

---

<sup>1</sup> Chercheur CNRS, CEPN-Université Paris 13; talahite@seg.univ-paris13.fr

<sup>2</sup> Middle East and North Africa.

<sup>3</sup> Le projet d'une histoire mondiale englobant la totalité de l'histoire de l'humanité est explicite dans North,

construction : *L'essor du monde occidental* (North et Thomas, 1973), et *Le processus de développement économique* (North, 2005)<sup>4</sup>. Nous avons donc procédé à l'étude minutieuse<sup>5</sup> de ces ouvrages. Notre objectif était d'extraire de l'œuvre de North une représentation du monde musulman, de son histoire ainsi que de son rôle dans l'histoire mondiale.

## **1.1 Le dispositif théorique de North: néo-institutionnalisme et cliométrie**

### **1.1.1 Le néo-institutionnalisme de North : des droits de propriété aux institutions**

North commence par appliquer la théorie des coûts de transaction de Coase à l'analyse économique du développement. La théorie des coûts de transaction a élargi les hypothèses de la théorie néo-classique en y ajoutant la prise en compte des coûts liés à la mise en place et au respect des droits de propriété. Dans sa théorie du développement, North accorde un rôle fondamental aux droits de propriété, qu'il étend aux institutions qui les mettent en place et les garantissent. Aux déterminants fondamentaux de la croissance économique à long terme dans la théorie néo-classique - population, ressources, technologie - il ajoute les institutions. L'analyse de la relation entre institutions et développement l'amène à s'intéresser aux changements institutionnels : pourquoi les institutions prennent-elles telle ou telle forme, pourquoi apparaissent-elles à un moment donné de l'histoire ? Cette réflexion sur les transformations à long terme des droits de propriétés et des institutions débouche chez North sur la construction d'une théorie de l'histoire, centrée sur le changement institutionnel. En comparant les institutions de périodes et de nations différentes à travers leurs effets en termes de performances économiques (North, 1990), il ouvre la voie à l'élaboration de techniques d'évaluation de la qualité ou de l'efficacité des institutions, par la capture et la mesure de leur impact sur la croissance économique à long terme (Kaufmann, Kraay et Zoido-Lobaton (1999). Dans la tradition néo-classique de l'individualisme méthodologique, ces transformations sont imputées au comportement des individus, qui agissent de manière rationnelle par rapport aux gains qu'ils attendent de ces changements<sup>6</sup>. Mais North est amené à se démarquer sur ce point de la théorie néo-classique, notamment par sa remise en cause de l'hypothèse de l'homo-économus, ce qui le conduit à rechercher une alternative dans les sciences cognitives et les neurosciences. North (2005) se propose d'élargir la théorie néo-classique à la prise en compte des institutions et, plus largement, de ce qu'il appelle les artefacts. Cette démarche va de pair avec sa participation au courant de la nouvelle histoire économique, ou cliométrie, dont le projet est de faire de l'histoire économique un domaine de l'économie néo-classique.

### **1.1.2 La méthode historique de North : la cliométrie**

North est en effet reconnu comme l'une des figures marquantes de la Nouvelle histoire économique ou Cliométrie, ce courant né aux Etats Unis dans les années 60. Les cliométriciens sont d'abord des économistes et leur ambition est d'appliquer l'analyse économique à l'histoire économique, en utilisant des modèles et en les testant à l'aide de l'économétrie. La cliométrie, c'est l'histoire économique modélisée, c'est à dire traitée avec les méthode de

---

Wallis et Weingast (2006).

<sup>4</sup> Nous écrivons désormais EMO pour N.&T. (1973) et PDO pour North (2005).

<sup>5</sup> Voir Talahite, « Institutions, histoire et développement dans le monde arabe et musulman », communication au Colloque *Analyses et pratiques du développement. Enjeux et diversité des approches*, Amiens, 26-27 octobre 2006.

<sup>6</sup> C'est l'argument d'Adam Smith pour donner une explication rationnelle au développement de la division du travail à travers l'histoire, démarche critiquée par Emile Durkheim qui remarque que les individus ne pouvaient pas anticiper, à leur échelle, les résultats futurs de la division du travail.

l'économie mathématique et testée empiriquement par l'économétrie. Elle se définit comme « science qui s'assigne pour tâche l'étude des faits économiques passés, à la lumière de modèles explicites, testés selon les critères rigoureux de l'économétrie » (Andreano, Heffer, 1977). Sa spécificité est la formalisation de relations de causalité et la construction de modèles, alors que jusque là, le mode prédominant en histoire était le récit ou les données quantitatives, tous deux exclusivement descriptifs. Sa démarche est à l'opposé de celle, inductive, de l'historien traditionnel, qui vise à reconstruire des phénomènes concrets et, qui, lorsqu'il formule des hypothèses théoriques sur les relations causales entre les phénomènes, le fait de manière généralement implicite, non formalisée, par élaboration d'hypothèses *ad hoc*, étroitement liées aux objets spécifiques d'enquête. Pour les cliométriciens, qui sont économistes avant d'être historiens, l'histoire économique doit devenir une science permettant d'analyser les faits économiques du passé comme le sont ceux du présent et de faire des prédictions à partir de modèles. Ils ne reconnaissent pas la validité des travaux des historiens traditionnels de l'économie et prétendent corriger les interprétations erronées de l'histoire résultant d'une mauvaise compréhension de l'économie<sup>7</sup>.

La particularité de North est le caractère global et systémique de sa démarche. Souvent en effet, les cliométriciens s'en tiennent à un objet historique bien circonscrit, une période précise, une nation particulière, une région, un secteur de l'économie. Ces limites sont surtout liées aux contraintes de données pour la vérification empirique, les conditions de la modélisation devenant d'autant plus problématiques que l'on s'éloigne de la période contemporaine et de l'histoire des pays industrialisés, seules à être vraiment documentées par des séries statistiques suffisamment fiables. Au niveau conceptuel également, la définition des variables tend à devenir imprécise et ambiguë lorsqu'on étend trop leur domaine de signification dans le temps et dans l'espace (notions de droits de propriété, de croissance, de performance). North, nous le verrons, ne va pas jusqu'à la formalisation mathématique de son dispositif théorique et ne procède pas à la vérification empirique de ses hypothèses. 'Libéré' de ces contraintes, il s'est orienté vers une théorie du développement économique à l'échelle de toute l'histoire de l'humanité (2005).

Cette démarche de modélisation économique de l'histoire est hypothético-déductive, ce qui signifie que l'on se donne un point de départ hypothétique, que nous appellerons conditions initiales. Même s'il finit par assumer un certain arbitraire dans le choix de son point de départ (North, 2005), North ne revendique pas pour autant l'irréalisme des hypothèses, comme le font certains économistes ou historiens de l'économie, dans le cas de ceux qui se sont amusés à imaginer l'histoire au futur antérieur par la méthode contrefactuelle. Il prend au contraire la précaution, par de nombreuses références à des travaux d'historiens, d'appuyer sa construction sur un savoir historique validé par la communauté des chercheurs. C'est ainsi que dans N.&T. (1973), pour définir ses conditions initiales, il se fonde sur la thèse de l'historien belge Henri Pirenne, telle qu'exposée dans son célèbre ouvrage posthume<sup>8</sup> *Mahomet et Charlemagne* (1937). Nous appellerons désormais l'« hypothèse Pirenne ».

La modélisation de l'histoire par la cliométrie passe par l'identification de relations de causalité entre un certain nombre de facteurs considérés comme jouant un rôle dans l'explication du phénomène étudié. Lorsque ce phénomène est bien délimité, la distinction

---

<sup>7</sup> « Il était nécessaire de remettre les points sur les i en économie et nous avons bien tous ri aux dépens des historiens » (North) ; « La raison d'être de la cliométrie est d'éviter les absurdités de l'histoire économique sans économie. Embarqués dans une discipline propre, l'historien pouvait auparavant ignorer les bases académiques de l'économie. Dorénavant il ne le peut plus : voilà la principale réussite de la cliométrie" (Mac Closey). Cités par Andreano, Heffer (1977).

<sup>8</sup> Le caractère posthume est important à noter car il est possible que Pirenne aurait été plus nuancé s'il avait publié l'ouvrage de son vivant.

entre facteurs internes et externes, causes ou dynamiques endogènes et exogènes, est aisée. Mais dans le cas de l'approche globalisante de North cette distinction est moins nette. En effet, sa volonté d'appréhender la totalité, de modéliser l'ensemble de l'histoire mondiale, se traduit par une tendance à endogénéiser un nombre croissant de facteurs dans la représentation globale qu'il construit de l'histoire. On peut même dire que, lorsqu'il s'intéresse à un facteur, c'est dans le but de l'intégrer à cet édifice. Ainsi en est-il d'abord des droits de propriété, puis des institutions, de l'histoire, de la culture, de la religion, des croyances, des artefacts et, *last but not least*, de la dimension cognitive (2005). Cependant, cela ne signifie pas que tous les facteurs sont mis sur un même niveau. En fait, il y a dans son schéma historique une catégorie intermédiaire entre les individus et le monde global, c'est la nation. En ce sens, North est fidèle à une tradition de la pensée économique notamment depuis Smith et Ricardo, qui consiste à représenter le monde global comme une juxtaposition de nations, représentation qui est d'ailleurs à la base de la théorie du commerce international. Ainsi, on peut dire que chez North la distinction entre facteurs (ou causes) endogènes et exogènes passe par la catégorie de nation.

Ce qui caractérise l'approche de North est le rôle joué par la concurrence entre nation, donc par des impulsions exogènes, pour expliquer le changement institutionnel en termes de diffusion d'un type originel d'institutions considéré comme optimal du point de vue de l'efficacité économique. Dans EMO il construit ce modèle à partir de l'Europe du Nord, puis dans PDE, il le généralise à l'ensemble de l'histoire et du monde, depuis l'origine de l'homme jusqu'à nos jours, avec certaines nuances et ouvertures, notamment vers les sciences cognitives. Notons qu'à une telle échelle, les deux outils - modèles mathématiques et tests économétriques - qui devaient faire de la cliométrie une science, du moins aux yeux de ses promoteurs, ne peuvent sérieusement être mis en œuvre. De fait, dans ces deux ouvrages, North utilise son schéma théorique comme clé de lecture de faits historiques mais il ne va pas jusqu'à leur modélisation mathématique et il ne procède à aucune véritable vérification empirique. Ces travaux se présentent plus comme la formulation d'un programme de recherche, l'ouverture de pistes et d'orientations générales pour les chercheurs.

## **1.2 Conditions initiales : l'hypothèse Pirenne**

N.&T. (1973) prennent pour point de départ la thèse très controversée de l'historien belge Henri Pirenne selon laquelle ce sont les conquêtes de l'islam au VIII<sup>e</sup> siècle - et non les invasions germaniques - qui ont détruit la civilisation antique (*ordo romanus*) en Europe. L'avancée de l'islam, en 'fermant' l'espace économique Méditerranéen, aurait entraîné le repli de l'activité urbaine et du commerce vers les régions du Nord (Flandres, Nord de la France, Angleterre) d'où l'économie européenne allait plus tard prendre son essor. Cette thèse permet à N.&T. de justifier historiquement leur démarche consistant à n'examiner, à l'origine, que les causes internes à l'essor du monde occidental, à poser en quelque sorte une impulsion originelle endogène. Leur lecture de Pirenne semble fournir une explication simple et historiquement datée au fait que l'essor du monde occidental est parti du Nord de l'Europe. En particulier, la thèse de la fermeture de la Méditerranée et du repli de l'activité vers le Nord, érigée au statut de conditions initiales, justifie d'écarter par hypothèse tout facteur exogène à l'origine de ce processus. Cela leur permet notamment de faire l'impasse sur le rôle qu'ont joué les relations avec le monde musulman et l'Orient. Or ces échanges, étant donné le niveau atteint alors en Orient par la civilisation, le commerce, les institutions, même s'ils présentaient

une certaine réciprocité, étaient largement dominés par l'Orient<sup>9</sup>. C'est cette transmission qui est occultée dans le dispositif de North et Thomas<sup>10</sup>.

« Durant la période historique importante du haut moyen âge (1000-1300), le centre du développement économique du monde occidental se déplaça du bassin méditerranéen vers les plaines du Nord de l'Europe (...). Quoique la thèse de Pirenne fut loin d'être contestée, cette question sur laquelle il s'était penché reste toujours un des grands problèmes historiques : pourquoi le Nord de l'Europe, durant le Haut moyen âge, connut-il un développement tel qu'il fut prédominant ? ».

Telle est la question à laquelle veulent répondre N.&T., et ils le font, on l'a vu, en mettant l'accent sur les droits de propriété et les institutions. Ces auteurs se sont intéressés à la période médiévale, remontant jusqu'au Xe siècle pour expliquer l'essor du monde occidental et notamment du monde anglo-saxon. Pour eux, l'enrichissement de l'homme occidental est un phénomène récent et unique, dû à une croissance économique qui prend sa source dans une organisation productive reposant sur la création de dispositifs institutionnels et de droits de propriété qui stimulent l'effort économique individuel. Ces dispositifs se mettent en place sur toute la période du Xe jusqu'au début du XVIIIe siècle. A l'origine de la croissance économique de l'Europe, le dispositif de droits de propriété installé aux Pays-Bas et en Angleterre. Ces droits encourageaient l'innovation et donc l'industrialisation et permettaient une hausse du taux de rapport privé, par la découverte de nouvelles techniques et leur application dans la production, qui fut à l'origine de la croissance économique moderne.

Cependant, pour monter leur dispositif, les auteurs ont été amenés à forcer sur l'hypothèse de Pirenne jusqu'à la dénaturer. L'historien belge, en effet, n'était pas allé si loin et avait accordé un rôle aux échanges avec l'Orient, notamment avec les croisades, dans l'essor du monde occidental. Cette utilisation étroite de la thèse de l'historien belge pose un problème de méthode. Plus précisément, il s'agit de se demander jusqu'où l'analyse économique peut ainsi sortir de leur contexte et instrumentaliser des résultats de la recherche historique.

Mais plus fondamentalement, il se trouve que dès sa parution, cette thèse de Pirenne avait suscité de multiples réactions et alimenté de nombreux débats, si bien que, bien avant la publication de N.&T (1973) elle était déjà largement invalidée par la communauté des historiens, du moins pour ce que N.&T. en ont retenu. Cette méprise pose problème : North n'était-il pas au courant de ces controverses, les a-t-il sous-estimées<sup>11</sup> ? Probablement, car par la suite, dans son ouvrage de 2005 il abandonnera la référence à l'ouvrage de Pirenne. Mais il le fera sans donner d'explication, et surtout sans remettre en cause l'édifice théorique qu'il avait construit à partir de cette hypothèse.

Ainsi, la référence au *Mahomet et Charlemagne*, qui avait servi à poser les conditions initiales disparaît dans North (2005), ouvrage dans lequel l'auteur reprend pourtant l'essentiel de la théorie élaborée avec Thomas en 1973, fondée sur ce que nous avons appelé l' 'hypothèse Pirenne'. North ne donne aucune explication sur cette disparition, mais on peut supposer qu'une des raisons réside dans le fait que cette thèse ait été largement remise en cause par la recherche historique et historiographique. Sur le point qui nous intéresse - le rôle qu'ont joué l'Islam et les musulmans dans l'histoire économique mondiale en général et dans celle de l'Occident en particulier - plus aucun historien sérieux ne défend aujourd'hui les idées de

<sup>9</sup> Mc Cormick (2001) montre que, compte tenu de tout ce que l'Europe achetait à l'Orient, la contrepartie en monnaie, bois, fourrures et armes, ne suffisait pas à expliquer ces échanges. Il fait l'hypothèse d'un important commerce d'esclaves du Nord acheminés par des marchands européens vers la Méditerranée et l'Orient, dont il s'emploie à apporter la preuve historiographique.

<sup>10</sup> Sur cette transmission voir entre autres Goody (1996), Hodgson (1974, 1978), Brotton (2002).

<sup>11</sup> Il faut noter que cet ouvrage de Pirenne a connu une seconde vie aux Etats-Unis dans les années 1980-90, à un moment où les historiens américains 'découvrent' le moyen âge européen, auparavant ignoré au profit des périodes plus récentes. Le succès de Pirenne dans le monde anglo-saxon vient aussi du fait qu'il accorde une place importante à l'économie, comme le souligne Picard dans sa préface à la réédition de l'ouvrage en 2005.

Pirenne telles que présentées en 1937, même si des développements divers et des thèses divergentes existent sur la question. Il apparaît d'ailleurs que la difficulté à arriver à un consensus des chercheurs a partie liée avec le fait que la question formulée par Pirenne en termes d'essor et de déclin, d'Occident et d'Islam, était mal posée.

Peut-être aussi que le succès de la théorie de North faisait qu'il n'était plus nécessaire d'en justifier l'hypothèse de départ, ni surtout de rappeler l'artifice de cette construction. D'autant que, nous l'avons vu, Pirenne lui-même n'était pas allé aussi loin que N&T puisqu'il avait accordé un rôle aux échanges avec l'Orient dans l'essor du monde occidental.

Pourquoi North a-t-il choisi de s'inscrire dans une vision de l'histoire aussi contestée que la thèse de Pirenne ? On peut avancer comme première explication le fait que celle-ci conforte l'idée d'une opposition irréductible entre Orient et Occident, d'un choc des civilisations entre l'Islam et l'Europe qui trouverait son origine dès l'avènement de l'Islam. D'autant que, dans EMO cet aspect de l'ouvrage de Pirenne est poussé au-delà de ce qu'en avait dit l'auteur lui-même. Mais nous avons une autre explication, liée à la démarche hypothético-déductive de North.

Nous avons vu en effet comment cette méthode exigeait de poser des conditions initiales à partir desquelles l'objet étudié - ici l'histoire économique du monde occidental - pouvait être modélisé. Nous avons également signalé que, sans aller jusqu'à revendiquer l'irréalisme des hypothèses, North avait fini par reconnaître et assumer une part d'arbitraire dans son point de départ : « nous devons 'entrer' dans l'histoire à un moment de son déroulement, donc briser sa continuité essentielle. Nous choisissons le Xe siècle – après la ruine de l'empire carolingien » (North 2005).

Le problème que nous voulons soulever dans cet article est que les conditions initiales telles que définies par North sont orientées vers la modélisation de l'histoire de l'Europe, laquelle se prolonge ensuite dans celle des Etats-Unis. Mais cette modélisation ne convient pas à l'étude de l'histoire économique des mondes non occidentaux (Islam, Monde Chinois, etc.) pour lesquels il est indispensable d'adopter une autre périodisation de l'histoire et de se donner d'autres conditions initiales. Passer directement comme le fait North d'une modélisation de l'histoire économique de l'Occident à celle du monde global est nécessairement réducteur. Il manque une étape, l'introduction de l'histoire économique des mondes non européens. C'est cette étape qui nous intéresse, pour ce qui est du monde musulman (mais une démarche analogue pourrait être adoptée pour les autres mondes non occidentaux). Cela pose de redoutables questions sur la manière d'aborder ces mondes, puis, dans un second temps seulement, de reconstruire une histoire globale qui intégrerait réellement les différents mondes. En restant dans la modélisation de l'histoire économique du monde - ou histoire du développement économique - telle que configurée par North, les mondes non occidentaux ne peuvent trouver place, si ce n'est que de manière marginale. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre analyse critique de l'ouvrage de North sur le développement économique (voir note 5).

### **1.3 Facteurs exogènes et endogènes dans l'approche historique de North**

Dans EMO, le processus historique de l'essor de l'Europe est reconstruit depuis le Xe siècle à partir d'un dispositif théorique alliant coûts de transactions et droits de propriété. L'originalité de la démarche de N.&T. est, d'une part, de situer au moyen âge (à partir du Xe siècle) - et non dans la révolution industrielle, les Lumières ou la Renaissance, comme le font généralement les historiens - l'origine de l'essor du monde occidental. D'autre part, de désigner comme cause de cet essor une particularité institutionnelle propre à l'Europe du Nord. Une autre caractéristique de leur approche est de faire l'hypothèse que les causes

déterminantes de l'essor de l'Europe sont exclusivement internes à l'Europe du Nord, qu'aucun facteur externe n'a joué de rôle décisif dans ce processus<sup>12</sup>.

Après avoir fondé l'origine de l'essor du monde occidental sur un facteur conçu comme strictement endogène au Nord de l'Europe - le dispositif de droits de propriété installé aux Pays-Bas et en Angleterre - N.&T. vont par la suite mettre en avant une dynamique exogène, la concurrence internationale<sup>13</sup>, pour expliquer le changement institutionnel et finalement le développement<sup>14</sup>. En effet, c'est la concurrence internationale qui poussera les autres pays à aménager leur cadre institutionnel afin de stimuler l'activité économique et provoquer la révolution industrielle. Ils le firent généralement avec succès, sauf la péninsule ibérique ainsi que de nombreux pays d'Amérique latine et d'Afrique, ce qui explique aux yeux des auteurs l'organisation économique improductive dans ces pays.

Comment s'explique ce passage d'une dynamique endogène à une dynamique exogène ? Y a-t-il là une incohérence dans la pensée du prix Nobel d'économie ? En fait, comme l'a remarqué Aoki (2001), North n'analyse pas les causes endogènes à l'émergence des institutions. A y regarder de plus près, on découvre que c'est par un artifice, permis par l'usage très particulier qu'ils font de la thèse de Pirenne, que N.&T. (1973) parviennent à fonder l'origine de l'essor du monde occidental sur une impulsion originelle endogène, en neutralisant simplement tout facteur exogène. Mais ils ne s'emploient pas vraiment à expliquer l'émergence endogène de ces règles et institutions. Aussi l'essor du monde occidental apparaît-il comme une sorte de génération spontanée, une grâce divine ou, comme North le dira lui-même plus tard, un 'mystère' :

« Nous sommes maintenant prêts à explorer le mystère de l'évolution particulière de l'Europe occidentale » (North 2005).

Arrêtons-nous un instant sur cette irruption de la concurrence internationale dans l'Europe du Xe siècle. Cette notion est pour le moins anachronique, quand on sait que les nations européennes n'étaient pas encore constituées, pour l'essentiel. Cela nous amène à nous interroger sur la notion de nation chez North et du rôle qu'elle joue dans son dispositif théorique.

#### **1.4 remarques sur la nation et l'histoire chez North**

En effet, lorsque l'on dit concurrence, on entend marché. Mais l'idée d'une concurrence internationale renvoie-t-elle nécessairement à l'existence d'un marché international ? Dans la théorie économique classique telle que modélisée par Ricardo, c'est la nation qui constitue la frontière entre le marché national, sur lequel on postule la concurrence, et un espace international dans lequel ces conditions sont réduites. Souvenons-nous en effet que dans le modèle classique (Smith et surtout Ricardo), la concurrence internationale ne porte que sur les biens. L'hypothèse d'immobilité des facteurs de production entre les nations permet de garder intacte la fiction de la nation comme un donné, dotée d'une quantité fixe de travail et de capital qui n'est pas modifiée par l'échange. D'ailleurs, si on lève cette hypothèse et que l'on suppose une mobilité internationale des facteurs de production, la nation devrait disparaître au profit d'un espace économique mondialisé, dans lequel la concurrence s'exerce entre individus ou firmes et l'on n'a plus besoin, en toute rigueur, de la notion de nation. Dans

---

<sup>12</sup> Il s'agit là d'une forme particulièrement poussée de ce que certains appellent l'*exceptionnalisme européen*.

<sup>13</sup> Cette concurrence, conçue comme concurrence entre nation, suppose l'existence préalable de nations.

<sup>14</sup> En effet, comme l'a souligné Aoki (2001), la méthode de North se caractérise par le rôle prédominant qu'il accorde aux facteurs exogènes pour expliquer l'émergence des règles et le changement institutionnel.



l'histoire de la pensée, c'est le passage d'une théorie du commerce international à une théorie de l'économie internationale. Le paradoxe de cette théorie est que, fondée sur le paradigme de la nation, d'un espace de l'échange structuré par des nations juxtaposées<sup>15</sup>, elle a été amenée en se développant à concevoir l'existence même de nations comme une entrave à la mobilité des facteurs. Ce paradoxe renvoie à l'ambiguïté de la notion de nation, qui, bien que n'étant pas à proprement parler un concept économique, joue un rôle fondamental dans la construction de l'espace de l'économie : le marché comme espace national d'abord, puis inter-national, ne peut se définir sans supposer la nation. En prenant la nation comme un donné, un présupposé quasi-naturel, a-temporel, il y a tout un aspect de celle-ci comme réalité historique qui n'est pas interrogé.

Mais North avait pour objectif de dépasser la vision statique de la théorie néo-classique en y introduisant le changement institutionnel. En élargissant cette théorie à la prise en compte des institutions, il en a modifié la notion de nation. Dans son modèle, au-delà d'un stock de travail et de capital, une nation se caractérise par ses institutions. Lorsque N.&T. (1973) expliquent le changement institutionnel par la concurrence internationale, il s'agit d'une concurrence qui ne laisse pas inchangée la nation, mais qui au contraire pousse les pays à aménager leur cadre institutionnel afin de stimuler l'activité économique et provoquer la révolution industrielle. La concurrence entre nations agit sur les institutions, elle incite les pays dont les institutions ne sont pas performantes à les aménager, dans un processus évolutionniste d'adaptation. Dans l'histoire des idées, cette représentation organique de la nation, en analogie avec le corps biologique, date du XIXe siècle, elle est postérieure à la constitution de l'économie politique au XVIIIe siècle. La concurrence y prend les accents darwiniens d'une lutte pour la survie, telle que l'entend la théorie évolutionniste. Ajoutons que dans N&T, la concurrence ainsi définie n'agit que dans un sens : le modèle d'institutions qui a émergé au Nord de l'Europe sous l'effet d'une alchimie interne se diffuse d'abord en Europe puis dans le monde. L'émergence de ce modèle considéré comme optimal en tant qu'il minimise les coûts de transaction et est donc le plus efficient économiquement, ne doit rien à la concurrence, puisqu'on a vu qu'aucune d'impulsion exogène n'était intervenue à l'origine.

Ainsi, l'espace de la concurrence entre nations de North n'est pas celui de l'échange international de la science économique classique et néo-classique. Il renvoie plus à une lutte pour la survie, au sens darwinien, telle que l'entend aussi la théorie évolutionniste de la firme notamment. Transposée aux nations, cette conception peut s'entendre comme concurrence entre cultures, au sens anglo-saxon de civilisations. Nous ne sommes pas loin du 'choc des civilisations' de Huntington (1997).

Revenons à la théorie de l'histoire chez North et du rôle qu'y joue la concurrence entre nations. Nous avons noté que l'une des originalités de North était d'avoir fait remonter l'origine de l'essor économique de l'Europe au Xe siècle. Mais parler ainsi de nations à cette époque est un anachronisme. En effet, au sens moderne du terme, la nation - qu'il serait d'ailleurs plus juste d'appeler l'Etat-nation - est une invention occidentale relativement récente<sup>16</sup>, ce que l'on oublie souvent ou qui nous est masqué par le fait que, précisément, l'histoire a été réécrite comme histoire des nations individuelles (Geary, 2002). La nation, d'ailleurs, tout comme l'*homo-oeconomicus*, est largement une fiction et pour rendre compte de l'histoire du monde, les historiens ont souvent dû recourir à d'autres conceptualisations, en termes de civilisation (Spengler, Toynbee), d'empire (Hobsbawm), d'économie-monde (Braudel, Wallerstein). Même dans l'Occident contemporain, il existe un nombre croissant de phénomènes qui ne font pas sens si on se limite à les appréhender dans le cadre d'un découpage du monde en nations. A plus forte raison, l'usage de cette notion, projetée sur des

---

<sup>15</sup> En général, on commence par imaginer un monde réduit à 2 nations (ou pays), puis on généralise à n.

<sup>16</sup> L'Etat-nation ne se généralise en Europe qu'à partir des XVIIIe-XIXe siècles.

époques ou des mondes qui lui sont étrangers, donne une image brouillée de l'histoire, laissant dans l'ombre ou déformant les faits qui ne s'inscrivent pas dans le cadre de nations ou de relations entre nations, c'est-à-dire la majorité, dès que l'on s'éloigne des XIXe-XXe siècles occidentaux.

On comprend dès lors pourquoi N.&T. ne peuvent envisager l'échange international - qu'ils expriment sous forme de concurrence internationale - qu'*après* l'émergence de l'Etat-nation, non avant. Lorsqu'il se manifeste en d'autres temps et d'autres lieux que ceux de l'Etat-nation, cet échange n'a pas de forme, ne fait pas sens dans leur théorie. Tout se passe comme si, pour reconnaître les échanges internationaux, il avait d'abord fallu au préalable supposer la nation. Dès lors, c'est *par hypothèse*, et non en vertu d'une réalité historique, que l'activité économique et les échanges qui se déroulent *avant* l'émergence du monde occidental, où *en dehors* de l'espace dominé par les nations occidentales, sont occultés.

Finalement, l'approche néo-institutionnelle de North qui vise, par l'introduction de l'histoire et du changement institutionnel, à dépasser la vision statique de l'économie standard, reste enfermée dans un espace configuré par une catégorie strictement limitée dans le temps et dans l'espace et ne peut rien dire de ce qui sort de ce cadre. Les institutions, conçues comme une sorte de conscience ou de mémoire des nations, permettent de réintroduire l'histoire, mais le moteur de l'histoire économique ainsi formalisée, la concurrence entre nations, suppose l'existence préalable de nations et ne peut concevoir l'échange en dehors de ce cadre.

Dans son ouvrage de 2005, North apporte des nuances et des correctifs à la construction de 1973. Il essaie de donner une explication rationnelle à ce que nous avons appelé l'impulsion originelle endogène, en l'intégrant à son dispositif théorique en termes d'interactions, et de distinguer entre des causes endogènes – 'évolution des perceptions des participants' - et des 'causes extérieures' :

« Plaçant au centre de notre enquête la structure institutionnelle/organisationnelle de la société, nous pouvons explorer les interactions entre l'organisation économique et l'organisation politique dans le contexte des changements suscités par l'évolution des perceptions des participants ou par des forces extérieures » (North, 2005).

Il expose ainsi le résultat de cette enquête :

« Ce sont les conséquences dynamiques de la concurrence entre des corps politiques fragmentés qui ont donné naissance à un environnement spécialement créatif. L'Europe était politiquement fragmentée, mais elle possédait à la fois une structure de croyances commune issue de la chrétienté et des moyens d'information et de transport qui ont permis la diffusion rapide, dans toute l'Europe, des développements scientifiques, techniques et artistiques survenus en tel ou tel point ».

C'est toujours la concurrence qui est le moteur de l'innovation, mais il s'agit ici de concurrence entre 'corps politiques fragmentés'. North intègre ainsi le fait que les Etats-nations n'étaient pas encore constitués en Europe. Mais dès lors, sans la catégorie intermédiaire de nation, la distinction entre causes endogènes et exogènes s'estompe et le dispositif théorique s'affaïsse. Il a alors recours à la religion, comme 'structure de croyances commune', pour déplacer la ligne de démarcation : celle-ci passe maintenant par les frontières de la chrétienté. Il assume par là une nouveauté importante dans son dispositif : le rôle joué par les croyances religieuses dans le processus de développement économique<sup>17</sup>, sur lequel nous reviendrons. Il poursuit :

« Considérer les Pays Bas et l'Angleterre comme des réussites indépendamment des stimulus reçus du reste de l'Europe (et dans une moindre mesure de l'Islam et de la Chine) serait passer à côté d'une partie capitale de l'explication. Les cités-états italiennes, le Portugal et les Etats germaniques étaient en

---

<sup>17</sup> Notons qu'il a été précédé sur ce terrain par des auteurs comme Weber et Nef.

retrait par rapport aux Pays Bas et à l'Angleterre ; mais ils ont apporté au progrès de l'Europe des contributions aussi évidentes que la Banque, les courants artistiques, les améliorations de la navigation, l'imprimerie, etc. »

Cette remarque est probablement destinée à répondre aux critiques qui lui ont reproché d'avoir négligé le rôle du reste de l'Europe et du monde dans l'essor du monde occidental. Seulement, les prendre en compte sérieusement aurait exigé de revenir sur toute la construction de l'histoire mise en place à partir de l'EMO. Consentir à attribuer au reste de l'Europe et du monde un rôle de 'stimulus' et reconnaître qu'il y a là une 'partie capitale de l'explication' sans se proposer de l'explorer, n'est-ce pas déjà un constat d'échec quant à sa théorie de l'essor du monde occidental ?

## 1.5 North et l'Islam

Nous nous étions posé la question de savoir dans quelle mesure on pouvait appliquer le dispositif théorique northien à l'étude de la relation entre institutions et développement pour ce qui est du monde musulman. Nous avons vu comment ce dispositif était très étroitement lié à la modélisation de l'histoire par North. Nous allons maintenant essayer d'extraire de l'œuvre de North sa représentation du monde musulman, de son histoire ainsi que de son rôle dans l'histoire mondiale.

Nous avons vu que dans N&T (1973), c'était par hypothèse, et non à l'issue d'une analyse historique documentée et rigoureuse, qu'avait été écarté le rôle joué par les mondes non occidentaux - et singulièrement l'islam, du fait de sa position de contact entre l'Europe et l'Orient - dans l'essor du monde occidental<sup>18</sup>. En fondant l'EMO sur une interprétation réductrice de la thèse de Pirenne, N.&T. (1973) n'évoquent l'Islam que pour affirmer qu'il n'a joué aucun rôle - si ce n'est un rôle purement négatif - dans l'essor du monde occidental, c'est-à-dire, selon la vision historique des auteurs, dans le développement économique du monde. Dans ce livre, la référence à l'Islam sur le mode du déni, sert à postuler une endogénéité radicale de l'essor du monde occidental. Cela pose problème lorsqu'on veut étudier, à l'aide du dispositif northien, la relation institutions - développement pour le monde musulman et explique pourquoi, en restant à l'intérieur de ce paradigme historique, les tentatives de réintroduire l'histoire du monde musulman en particulier - et des mondes non occidentaux en général - sont souvent vaines.

Qu'en est-il dans le PDE, publié par North en 2005 ? Dans ce livre, c'est le développement économique dans son ensemble que l'auteur se propose d'appréhender, en mêlant approche institutionnelle, historique et cognitiviste. L'objet est donc plus large - à la fois dans le temps et dans l'espace - que celui de l'ouvrage de 1973 où il traitait essentiellement de l'Europe médiévale. Ici, North ambitionne d'englober toute l'histoire de l'humanité des deux derniers millénaires, et d'en produire une théorie globale. Il y est d'ailleurs plus question de *mondes* (occidental, musulman, chinois), de *civilisations* ou d'*empires*, que de *nations*, même si l'essentiel du raisonnement initialement fondé sur un découpage du monde occidental en nations est par ailleurs maintenu. En effet, nous l'avons vu, dans cet ouvrage North a été amené à nuancer son approche de l'essor du monde occidental, sans pour autant remettre en cause les fondements de sa construction historique. Dans cette nouvelle version, la thèse de Pirenne faisant des invasions musulmanes la cause du déclin de l'Europe aux VIIe-Xe siècles et de son repli vers le Nord n'est pas reprise, du moins sous cette forme. Même la référence aux Xe-XIe siècles pour identifier le moment de la 'renaissance' économique de l'Europe est abandonnée :

---

<sup>18</sup> De ce point de vue, on peut dire que North a une vision hégélienne de l'histoire.

« Puisque l'histoire porte sur la manière dont les choix d'hier affectent les décisions d'aujourd'hui, choisir un point de départ n'est pas simplement arbitraire, cela fait violence à l'indispensable continuité de l'histoire. Si nous commençons notre récit par l'Europe du 10<sup>e</sup> siècle, ce ne sera pas sans jeter un coup d'œil encore plus loin. »

Effectivement, il n'est plus question que d'un 'intervalle' entre la chute de l'empire romain au Ve siècle et la fin de la féodalité, fixée à 1500 selon une « chronologie plus ou moins arbitraire », durant lequel l'Europe occidentale serait « graduellement sortie de l'anarchie postérieure à l'effondrement de l'ordre romain et aux invasions des tribus germaniques ». Suit une référence aux « différences climatiques » pour fonder la différence entre les structures économiques de l'Europe du Nord-Ouest et celles du pourtour méditerranéen. Manifestement, on sent un certain malaise chez North, qui tente de conserver l'essentiel du schéma historique qu'il avait fondé sur la thèse de Pirenne, tout en abandonnant les aspects les plus controversés du livre de l'historien belge. Faisant en quelque sorte le point sur ce qu'il peut en retenir, il écrit, dans une phrase qui sonne comme une réponse aux critiques que la reprise de Pirenne (1937) dans N&T (1973) avait probablement suscitées :

« L'empire romain a persisté à l'Est jusqu'à la prise de Constantinople par les turcs en 1453, et le monde musulman, bâti sur la foi charismatique de sa nouvelle religion, a constitué un empire qui s'est étendu à l'Afrique du Nord et à une partie de l'Europe. Mais ni ces exceptions, ni le bref empire carolingien n'invalident le point essentiel : les conditions qui avaient rendu possible le gouvernement du monde méditerranéen par un seul et même empire avaient disparus. »

Ce qui est nouveau, c'est ce que North identifie comme « le point essentiel ». Pourquoi en effet se préoccupe-t-il des « conditions qui avaient rendu possible le gouvernement du monde méditerranéen par un seul et même empire » ? Quel rôle cet élément joue-t-il dans son raisonnement ? En fait, cela dénote un changement dans la définition des conditions initiales. Alors que dans N&T (1973), elles étaient économiques – l'arrêt des échanges en Méditerranée depuis sa 'fermeture' par les Arabes – elles portent maintenant sur les institutions :

Ces conditions institutionnelles, intellectuelles et géographiques de la vie dans le Nord-Ouest de l'Europe au 10<sup>e</sup> siècle doivent être replacées dans le contexte de la plus fondamentale des conditions organisationnelles de départ : l'absence d'un ordre économique et politique à grande échelle. La désintégration de l'empire romain a été le prélude à plus d'un demi-millénaire pendant lequel les unités politiques sont restées de petite taille. Tous les avantages que pouvait présenter une organisation politico-économique de grande dimension ont disparu ou ont été sévèrement dilués dans l'époque qui a suivi ».

Mais ce qui subsiste, c'est que dans la définition des conditions initiales est contenue la mise à l'écart du monde musulman, cette fois pour son incapacité – qu'il partage avec Byzance les Carolingiens - à établir un gouvernement unifié en Méditerranée. Ainsi, alors qu'il parle pour la première fois d'un 'empire' musulman et en reconnaît l'étendue géographique<sup>19</sup>, il lui dénie tout rôle historique, en Méditerranée du moins. Ce nouveau point de départ lui permet de reprendre dans ses grandes lignes le schéma explicatif de l'essor du monde occidental à partir des régions du Nord de l'Europe depuis le Xe siècle. Elargissant cette fois son propos à l'ensemble de l'histoire économique du monde, il s'interroge sur le rôle joué par les croyances religieuses dans le processus de développement économique. Il élargit sa définition des institutions à la culture et à la religion, ce qu'il appelle les artefacts. Il s'agit plus précisément pour lui de montrer que si certains pays ne se sont pas développés, c'est a contrario parce qu'ils n'avaient pas de bonnes institutions. Mais au final, North n'élargit pas sa problématique au monde et, comme dans N&T (1973), c'est toujours l'histoire du monde occidental qui est

---

<sup>19</sup> En réalité, il y a eu dans l'histoire plusieurs empires musulmans : les Omeyyades et les Abbassides, les Ottomans, les Safavides, les Moghols..

au centre, ce qu'il justifie en affirmant : « l'échec des candidats les mieux placés, la Chine et l'Islam, indique vers où orienter notre enquête ». Cette problématique globale, pan-historique et surtout simpliste de la réussite et de l'échec semble justifier à ses yeux de faire l'économie d'une étude méthodique et systématique des institutions dans les mondes non occidentaux. Partant de l'hypothèse d'un échec global de ces mondes, il ne peut conclure qu'à l'inadaptation de leurs institutions. Mais il n'en a pas fait la démonstration, le raisonnement est tautologique. Sa démarche est faussement comparative, il ne traite en réalité que de l'Occident. Il écrit : « l'Europe, politiquement fragmentée, a dû son succès à une structure de croyances commune issue de la chrétienté ». Pour lui, c'est l'existence même et la force de ces croyances collectives, qui, en jouant le rôle de points focaux, ont permis de réduire l'incertitude et de promouvoir le développement économique. Mais il ne se demande pas si le même processus a pu se produire dans d'autres civilisations. Pour l'Islam par exemple, des historiens comme Hodgson (1974, 1998), ou Gellner (1981, 1983) ont montré comment, en unifiant de vastes territoires sous une foi et une norme commune, entre les VIIe et XVIIIe siècles, l'Islam favorisa des phases d'expansion et de prospérité économique. Les formes institutionnelles ainsi que les modalités de cette expansion n'étaient certes pas les mêmes qu'en Occident, leur temporalité non plus, ce qui justifie l'intérêt d'une approche comparative rigoureuse et systématique<sup>20</sup>. Or, bien que de nombreuses allusions à l'Islam parsèment l'ouvrage, sans que l'on sache précisément de quelles périodes ni de quels lieux de sa vaste histoire il est question, North ne lui consacre ni chapitre ni paragraphe spécifique. Il n'en parle que pour évoquer les aspects néfastes d'une croyance religieuse 'irrationnelle'<sup>21</sup>. Il serait trop long de reprendre ici la théorie que North associe à la notion de croyance. Disons qu'après en avoir donné une définition en terme de comportement individuel et assumé le fait que « notre compréhension de l'environnement humain est très limitée et se caractérise par un volume immense d'explications non rationnelles », il passe du comportement individuel aux religions, en tant que systèmes de croyances, dont le caractère rationnel ou irrationnel renvoie alors à l'efficacité du point de vue des performances économiques<sup>22</sup>. Pour affirmer que l'échec du monde musulman, dont il fait également remonter l'origine au moyen âge, est dû à des institutions inefficaces, North s'appuie presque exclusivement sur deux auteurs, Avner Greif<sup>23</sup> et Timur Kuran. Du premier, il cite en particulier

« l'étude sur le commerce méditerranéen aux 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles [Greif, 1989, 1994a] qui compare les négociants génois à leurs concurrents ayant adopté les attributs culturels et sociaux de la société islamique. L'auteur détecte des différences systématiques dans les structures d'organisation qui peuvent être attribuées au contraste entre des croyances comportementales individualistes et collectivistes. Les réseaux de communication sociale intra-groupe développés par les négociants issus du monde islamique pour assurer le respect des actions collectives, s'ils étaient efficaces dans des groupes ethniques homogènes relativement restreints, ne convenaient pas aux échanges impersonnels issus de l'élargissement des marchés et de la diversité ethnique des négociants. Au contraire, les Génois ont développé des mécanismes bilatéraux impliquant la création d'organisations judiciaires et politiques formelles destinées à surveiller et faire respecter les contrats. Ce sentier institutionnel /organisationnel a rendu possible et suscité une complexification du négoce et des échanges. Avner Greif évoque le caractère général de ces structures de croyances différentes dans le monde latin et le monde musulman. »

<sup>20</sup> On trouvera dans « Les modèles culturels en Islam et en Occident », in Hodgson (1998), une réflexion magistrale sur la manière de mener cette comparaison.

<sup>21</sup> Par rationnelles, il entend « des explication logiquement cohérentes et en principe sujettes à vérification empirique. »

<sup>22</sup> On trouve cette définition chez Greif (2004). En plaçant ainsi la réussite économique comme critère de supériorité d'une croyance religieuse, ces auteurs ne sont-ils pas eux-mêmes dans la croyance analysée par Max Weber dans *Protestantisme et éthique du capitalisme*, selon laquelle la réussite économique serait un signe de grâce divine ?

<sup>23</sup> Voir en annexe les citations de Greif par North (2005).

Tandis qu'il s'appuie sur Kuran (1997, 2003) pour écrire

« Les rigidités apparues au sein du monde musulman l'on évidemment empêché de poursuivre son expansion dynamique au-delà du 12<sup>e</sup> siècle, alors que l'Europe occidentale connaissait au contraire ne dynamique de changement. »

Nous allons donc examiner les travaux de ces économistes pour voir dans quelle mesure ils confirment la vision de North et quelles sont les réponses qu'ils apportent à la question de la relation entre institutions et développement dans les mondes musulmans.

## II. Avner Greif : l'origine endogène des institutions

Nous avons donc voulu voir ce qui dans les travaux d'Avner Greif portait sur la relation entre institutions et performances économiques en Islam. Nous pouvons classer ces travaux de Greif en trois parties : 1. son étude des marchands juifs 'maghribi'<sup>24</sup> de Tunis ; 2. son étude des marchands génois ; 3. sa comparaison entre génois et maghribi ; 3. son étude sur les échanges personnels/impersonnels entre communautés à partir du cas de l'Europe médiévale<sup>25</sup>.

Avner Greif procède d'abord à l'étude séparée de deux communautés de marchands du moyen âge : les maghribi et les génois. Ces études n'ont pas les mêmes finalités, elles diffèrent par leur objet et leur méthode. Ce n'est que dans un troisième temps qu'il procède à une comparaison. Il approfondi ensuite son dispositif théorique en l'étendant à un ensemble de communautés dans l'Europe médiévale.

### 2.1 les marchands Maghribis de Tunis au 11e siècle

Lorsqu'il s'intéresse aux marchands juifs Maghribi de Tunis au 11<sup>e</sup> siècle, Greif (1989, 1993) veut mettre en évidence le rôle d'une institution non marchande, la coalition, dans la croissance économique. Son propos n'est pas d'étudier les institutions islamiques, ni même l'effet d'un communautarisme ethnique - en l'occurrence juif - sur les performances économiques. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il en utilisera les résultats dans un cadre comparatif et avec une finalité toute autre (Greif 1994b, 2005).

Il s'appuie pour cette étude sur les archives de la *geniza* du Caire, documentation qui a déjà donné lieu à de nombreux travaux d'historiens (Goitein, Udovitch). La coalition est une institution économique qui fonctionne sur la base de contrats implicites et d'un mécanisme spécifique de transmission de l'information fondé sur la réputation. C'est elle qui permet aux marchands Maghribi au 11e siècle d'employer des agents outremer sur la base de la confiance, sans autre garantie que le souci de la réputation, au sein d'une petite communauté dans laquelle tous se connaissent et où la circulation de l'information sur la comportement des membres de la communauté servait de sanction et de dissuasion. L'auteur utilise des données historiques et un modèle simple de théorie des jeux. L'étude met en lumière la relation entre les institutions sociales et économiques, comment l'interaction entre des institutions marchandes et non marchandes détermine les pratiques commerciales. Pour Greif, la coalition est une institution dans le sens où elle détermine les contraintes auxquelles le

---

<sup>24</sup> Nous garderons cette orthographe puisque c'est celle utilisée par Greif, bien qu'au pluriel il aurait plutôt fallu écrire 'Magharibi' (magrébins)

<sup>25</sup> L'ouvrage de 2005 reprend l'essentiel de ces travaux.

marchand est confronté : les flux d'informations, les stratégies des autres marchands, la loi des marchands, affectent les décisions et l'action individuelle des marchands. Les documents historiques suggèrent que la coalition est une réponse au problème de l'application des contrats et de la coordination d'une activité commerciale rendue difficile par l'asymétrie de l'information, la lenteur des technologies de communication de l'époque, l'impossibilité de spécifier des contrats complets, les limites à la mise en application des contrats (contrainte légale). Pour Greif, le principal résultat de cette étude est d'avoir montré qu'une institution non marchande comme la coalition jouait un rôle dans la croissance économique. S'opposant explicitement aux thèses de North, il affirme que la croyance selon laquelle l'intégration par le marché est essentielle pour la croissance économique ne se vérifie pas historiquement.

## 2.2 les marchands génois du 13<sup>e</sup> siècle

Greif (1994a) étudie les fondations politiques de la révolution commerciale du moyen âge tardif. Son but est de voir les interactions entre le politique et l'économique. La période est différente : 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècle. L'étude porte sur le système de *Podesteria* fondé sur la puissance d'une famille, les Della Volta, qui a réussi à concentrer et stabiliser le pouvoir et donc à accroître l'efficacité économique des institutions politiques. L'idée de Greif est que les institutions politiques résultent d'accords auto-imposés plutôt que de règles exogènes. Il veut montrer en particulier que le fait que Gênes faisait partie du Saint empire germanique n'influaient pas directement sur le changement institutionnel dans la cité et que ce que les historiens ont généralement interprété comme le résultat de la rivalité entre empereur et pape était d'abord induit par des interactions économique-politiques entre Génois, centrées sur l'enjeu de l'expansion territoriale de leur ville, conditionnant à leur yeux sa survie. En effet, Gênes n'ayant pas d'arrière-pays (*hinterland*), son expansion ne pouvait se faire que par l'acquisition de possessions outremer. Ces acquisitions étaient réalisées par des consuls réélus chaque année. Greif montre comment, lorsque le pouvoir était partagé entre plusieurs clans qui jouaient les uns contre les autres et affaiblissaient la communauté, Gênes connut une période de stagnation. Car la courte durée de leur mandat n'incitait pas les consuls à acquérir des possessions qui allaient bénéficier à leurs successeurs. L'organisation en factions posait un problème de maîtrise de l'action collective et eut pour conséquence de restreindre l'expansion commerciale, entraînant une perte de possessions outremer, et de favoriser la participation des factions à des projets économiques divergents, comme les raids de piraterie. Par la suite, la domination d'une faction, les Della Volta, à travers la mise en place d'un nouveau système politique, la *Podestria* (1194-1300), permettant de réguler les conflits entre factions, atténua le problème de l'action collective. Elle permit de réaliser un équilibre favorable à l'expansion territoriale et fut à l'origine d'une croissance exceptionnelle pendant 150 ans, aux 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles. Mais la mise en place de ce système coûta cher à Gênes en termes de perte de commerce et de propriétés et en guerres civiles et ce fut surtout la menace extérieure que faisait peser le Saint empire germanique sur la ville qui l'imposa aux Génois. Par la suite, le système de *Podesteria*, du fait même de son succès, créa les conditions de sa propre défaite. En conclusion de son étude, Greif insiste sur l'importance des relations entre systèmes politiques et économiques, négligées selon lui dans les travaux des historiens sur la 'révolution commerciale' du moyen âge tardif (Lopez). Il privilégie les facteurs endogènes et considère que les institutions politiques résultent d'accords auto-imposés plutôt que de règles exogènes.

## 2.3 l'approche historique comparative de Greif

Dans cet article, Greif (1994b) aborde une question qu'il considère comme au cœur de l'échec du développement : pourquoi certaines sociétés échouent à adopter les institutions les plus efficaces du point de vue économique? Dans sa démarche il utilise la théorie des jeux, des concepts sociologiques et une analyse historique comparative de la relation culture/structure institutionnelle. Il examine les facteurs culturels qui ont amené deux sociétés prémodernes - l'une du monde musulman, l'autre du monde latin - à évoluer selon des trajectoires institutionnelles distinctes. Il utilise le concept de *path dépendance*. Il fait le parallèle avec la période contemporaine et établit une analogie entre dans les structures institutionnelles distinctes que l'on trouve au moyen âge tardif et celles qui différencient aujourd'hui économies développées et en développement<sup>26</sup>. Il en déduit le rôle important joué par les différences culturelles dans le développement économique. Greif reprend l'idée de North & Weingast (1989) selon laquelle ce sont des institutions politiques uniques dans l'histoire qui furent à l'origine de l'essor économique de l'Angleterre. Il définit le collectivisme<sup>27</sup> comme une structure sociale séparée (*segregated*) dans laquelle chaque individu interagit socialement et économiquement avec les membres d'une religion, d'une ethnie, d'un groupe familial spécifiques et au sein duquel la mise en application des contrats se fait à travers des institutions économiques et sociales informelles. Les membres des sociétés collectivistes se sentent impliqués dans la vie des autres membres du groupe, tandis que les relations entre groupes différents sont de nature non-coopérative. Dans les sociétés individualistes au contraire, la structure sociale est intégrée, les transactions économiques ont lieu entre personnes de groupes différents et les individus passent fréquemment d'un groupe à un autre. La mise en application des contrats se fait généralement à travers des organisations spécialisées (tribunaux) et l'indépendance est valorisée. Greif évoque l'anthropologie économique, l'histoire économique, pour dire que l'on sait peu de choses sur l'origine des différents systèmes et sur les facteurs qui les ont rendus *path dépendant* (Polanyi, North, Arthur, David, etc.). On ne peut donc pas poser à ces disciplines une question qui est au cœur de l'échec de développement : pourquoi les sociétés échouent-elles à adopter l'organisation la plus efficace économiquement ? Ce papier examine deux groupes de marchands du moyen âge tardif, époque qui a eu un impact profond sur l'évolution de l'organisation sociale dans l'Europe post romaine. Les commerçants juifs Maghribi du 11<sup>e</sup> siècle et les marchands génois du 13<sup>e</sup> siècle. A partir de deux études de cas historiques, il modélise les transactions économiques en équilibres multiples et montre l'importance d'un élément culturel spécifique (la croyance culturelle), qu'il considère comme partie intégrante des institutions, en tant qu'il affecte l'évolution et la persistance de divers modes d'organisation des sociétés. Il suppose que les différences dans l'organisation sociale de ces deux sociétés marchandes reflètent la diversité des croyances culturelles.

L'un des concepts-clé que Greif utilise dans sa comparaison historique est celui de 'croyances culturelles', qu'il distingue des stratégies culturelles, en posant que, contrairement aux stratégies, les croyances culturelles sont des caractéristiques individuelles. Il distingue parmi les croyances culturelles un sous-ensemble, les croyances culturelles rationnelles, qui, lorsque les croyances culturelles sont identiques et communément connues, servent à capturer les anticipations individuelles en tenant compte des actions que les autres vont prendre dans des

---

<sup>26</sup> Il y a à notre avis un anachronisme, et pour le moins une réduction dans cette manière d'assimiler l' 'écart' qui pouvait exister au moyen âge entre les sociétés des mondes latin et musulman à celui qui existe aujourd'hui entre pays développés et en développement. Car cet écart, pour autant qu'on puisse le définir, n'était pas de même nature, au point où on se demande quel peut être le sens d'une telle approximation.

<sup>27</sup> Nous avons conservé le terme collectiviste (collectivism) pour collectivist (collectivism) en Anglais, qui est celui adoptée par Michel le Séac'h dans sa traduction de North (2005), bien que parfois son sens se rapproche plus de celui de communautaire (communautarisme). Apparemment, Greif tout autant que North ne semble pas faire la distinction entre ces deux notions.



situations diverses, comment ils vont se comporter. Les croyances culturelles du passé produisent des points focaux et coordonnent les anticipations, influençant par là la sélection de l'équilibre et les institutions de contrainte juridique de la société. Ces institutions sont composées de croyances culturelles et de règles du jeu. Dans le long terme, les règles du jeu non déterminées par les technologies peuvent être changées de manière endogène lorsque les individus tentent de remettre en cause leur sort en établissant des institutions. Ces institutions altèrent les règles du jeu : par exemple par l'introduction d'un nouveau joueur, la modification de l'information disponible parmi les joueurs, le changement des partenaires associés à certaines actions. Greif donne comme exemples d'innovations organisationnelles de ce type le système juridique, la maison de crédit, la firme. L'introduction d'une nouvelle organisation augmente le stock de connaissances et peut être le résultat de la poursuite intentionnelle d'une expérimentation fortuite. Une condition nécessaire est que ceux qui sont à l'origine d'un changement en espèrent un gain. Il en conclut que si les anticipations dépendent ainsi de croyances culturelles, alors des croyances culturelles différentes mèneront à des trajectoires différentes de développement organisationnel.

Greif suppose que, malgré un écart de deux siècles, Génois et Maghribi avaient affaire au même environnement, mêmes marchandises, employaient des technologies navales comparables. Cette approximation va lui permettre de faire comme si les deux communautés avaient été en compétition, ce qui ne fut pas le cas historiquement. Juifs Maghribi et Génois utilisaient des agents non membres de la famille. Les Maghribi investirent dans le partage de l'information, favorisé par la petite taille du groupe, pas les Génois. Il oppose l'individualisme des Génois au collectivisme des Maghribi, les structures sociales verticales des Génois, à celles horizontales des Maghribi. En effet, il note une différence importante dans la structure sociale de ces deux communautés : les Maghribi investissaient dans le commerce à travers des relations d'agence horizontales, chaque commerçant servant d'agent pour plusieurs marchands et utilisant lui-même ces marchands comme agents. Il en conclut que, dans le cas de « croyances culturelles collectivistes », leur capital servait aux marchands de garantie pour se faire recruter comme agents par d'autres marchands. Il identifie ainsi une différence dans les conditions initiales des deux communautés : une structure sociale horizontale chez les Maghribi, verticale chez les Génois. Chez les premiers, il n'y avait pas comme chez les seconds, deux classes différentes, celle des marchands et celle des agents. Pour preuve que la ségrégation est endogène et ne vient pas du fait que les Maghribi appartenaient à un groupe minoritaire dans le monde musulman, Greif avance le fait qu'ils n'ont pas non plus embauché d'autres juifs non Maghribi, même lorsque cette relation aurait pu être perçue comme profitable, comme dans le cas des marchands juifs italiens par exemple. Autre preuve à ses yeux du caractère endogène de la ségrégation, le fait que, quand à la fin du 13<sup>e</sup> siècle les dirigeants égyptiens (Califat Fatimides) les forcèrent à cesser leur commerce, les Maghribi intégrèrent alors la communauté juive et disparurent en tant que Maghribi.

Pour appuyer l'action collective et faciliter l'échange, la société individualiste a besoin d'institutions formelles. Les Maghribi, que le califat Fatimide laissait gouverner leurs propres affaires, ne développèrent pourtant pas leur propre organisation, contrairement au Génois. Dès le 12<sup>e</sup> siècle, les Génois n'utilisent plus l'ancienne coutume de contracter en serrant la main et développent un système formel. A partir de ce moment, ils établissent des cours permanentes. Au contraire, malgré l'existence chez les juifs d'un système de cours locales bien développé, les Maghribi continuèrent à contracter de manière informelle, adoptèrent un code informel de conduite et favorisèrent la résolution informelle des litiges.

Greif commence par admettre que, d'un point de vue historique, il n'y avait pas à cette époque de différence notable dans les croyances culturelles des Maghribi et des Génois. Mais, dit-il, il y avait cependant au début du développement de ces sociétés des 'points focaux' culturels qui, comme les événements sociaux et politiques, ont probablement servi à la

formation de diverses croyances culturelles et les équilibres correspondants de ces groupes. Quand les Maghribi commencèrent leur commerce en Méditerranée au début du 11<sup>e</sup> siècle et quand les Génois commencèrent le leur vers la fin de ce même siècle, ils avaient déjà intériorisé des cultures différentes et étaient engagés dans des processus sociaux et politiques différents. Ces différences culturelles en devenir, non visibles à l'époque mais déjà inscrites dans l'héritage culturel de chaque groupe, il les résume dans une opposition tranchée entre le 'collectivisme' des Maghribi et l' 'individualisme' des Génois. Pour fonder le premier, il superpose différents arguments<sup>28</sup> :

- les Maghribi, en tant que *musta'ribun* (qu'il traduit de manière erronée par 'non musulmans ayant adopté les valeurs de la société musulmane', alors qu'il s'agit de non arabes ayant adopté la langue et la culture arabe), étaient membres de la *umma*<sup>29</sup>), avec comme valeur la responsabilité mutuelle entre membres ;
- en plus les Maghribi, en tant que membres de la communauté juive, étaient imprégnés de l'idée que « tout Israël est responsable pour chaque membre »
- enfin, le fait d'avoir migré d'Irak en Tunisie, avait renforcé les liens sociaux entre les Maghribi.

Ce collectivisme est défini par rapport à la capacité à transmettre l'information, requise pour supporter un équilibre collectiviste.

Greif fonde ensuite l'individualisme des Génois sur trois arguments : le premier est religieux, le second politique ou juridique et le second démographique.

- Il prend d'abord appuie sur Hughes pour écrire :

“In contrast [avec ce qui précède concernant le 'collectivisme' des Maghribi] Christianity during that period, placed the individual rather than his social group at the center of its theology. It advanced the creation of a 'new society based not on the family but on the individual, whose salvation, like his original loss of innocence, was personal and private'(Hughes, 1974, p. 61). ”

Le fait d'avoir fait au préalable une distinction entre croyances culturelles et points focaux culturels (façonnant des croyances culturelles en devenir) lui permet d'avancer cet argument, qui n'exprime en réalité qu'un devoir être - dans le projet religieux de création d'une nouvelle société - mais ne nous renseigne pas sur ce qui était effectivement<sup>30</sup>.

- La seconde preuve de l'individualisme des Génois selon Greif est que le contrat qui établit leur cité, peu avant 1099, était un contrat entre individus et non entre familles ou groupes sociaux.

- Le dernier argument renvoie à la démographie : pour des raisons politiques, le nombre des marchands augmenta à Gênes de façon significative vers la fin du 12<sup>e</sup> siècle. Alors qu'auparavant dans chaque centre marchand à l'étranger il n'y avait que quelques douzaines de commerçants actifs, des centaines de Génois se mirent à faire du commerce. A la même époque, il eut un niveau élevé d'immigration, la population de Gênes passa de 30 000 à

---

<sup>28</sup> Il n'est pas sûr que ces différentes formes de collectivisme ainsi emboîtées s'additionnent, elles peuvent tout aussi bien se soustraire.

<sup>29</sup> « Le terme *umma* est un terme équivoque. Il se dit en plusieurs acceptions. Ibn al Anbâri (328-940) dans son *Al-Zâher fî ma'âni kalimât al-nâs*, et d'autres en décèlent huit dont six sont employés par le Coran » (Jadaane (1992). On le traduit souvent par 'communauté' ou 'nation', mais il peut aussi désigner un ensemble de communautés ou un ensemble de nations. Ce qui est certain, c'est qu'il ne correspond pas à la définition de la communauté donnée par Tönnies puis reprise à la suite de Weber par la quasi-totalité des sciences sociales occidentales.

<sup>30</sup> Remarquons que, sur le plan théologique, rien ne permet d'affirmer qu'il y a là un 'contraste' s'agissant de l'Islam du moins. Nous ne pouvons approfondir cette question ici, mais rappelons qu'en Islam le croyant est dans une relation individuelle avec Allah, sans médiation aucune. Que, face à Dieu, il y a une absolue égalité des croyants et chacun est responsable de ses actes.

100 000 entre 1200 et 1300. En l'absence d'un réseau social approprié de transmission de l'information, écrit Greif, l'équilibre individualiste avait des chances d'être sélectionné. Une fois sélectionné, les croyances culturelles individualistes découragèrent l'investissement dans l'information. En l'absence d'un mécanisme de coordination, le passage à un équilibre collectiviste n'avait pas de chances de se produire.

Les arguments de Greif pour faire de l'individualisme une caractéristique aussi accentuée chez les Génois de cette époque ne sont pas convaincants. C'est surtout la comparaison avec une communauté très particulière de marchands juifs ayant migré ensemble qui met en exergue cet 'individualisme'. Mais il y a là une asymétrie, dans la mesure où l'on a d'un côté une communauté et de l'autre une cité, ce qui biaise les résultats de la comparaison. Aussi, rien n'autorise à extrapoler à partir de là pour opposer individualisme chrétien et collectivisme musulman. Le plus probable est qu'à cette époque il ne devait pas y avoir une très grande différence entre monde musulman et monde chrétien du point de vue de l'individualisme<sup>31</sup>, lequel se généralisera beaucoup plus tard, sous une forme spécifique, en Occident. Si l'on veut comparer les deux cultures il serait plus juste d'essayer d'identifier des formes différentes d'individualisme et de collectivisme, ainsi que de combinaison des deux. En effet, on peut dire avec Birnbaum et Lecas (1986, p.20) :

« Il y a de l'individualisme (mais lequel ?) dans la cité antique, dans l'Europe médiévale et dans l'Islam classique, et il n'y a pas que de l'individualisme dans les sociétés modernes »

Greif, à ce stade, introduit l'individualisme des Génois sur un mode négatif, comme l'absence de ce mécanisme 'collectiviste' qu'il avait appelé 'coalition' qui avait permis aux juifs Maghrabi de développer un réseau de commerce international étendu et prospère sans avoir besoin d'institution formelle centralisée. Il n'utilise pas son étude sur la *Podesteria*, dans laquelle il n'était pas question d'individualisme mais de concentration du pouvoir aux mains d'une famille, grâce à laquelle Gênes avait pu jouir de 150 ans de stabilité politique, d'expansion territoriale et de prospérité économique. Par la théorie des jeux, et à l'aide du concept de croyance culturelle rationnelle, il montre que l'absence de liens communautaires devait nécessairement amener les Génois à mettre en place des institutions formelles.

### **2.3 Institutions et échange impersonnel : de la responsabilité collective à la responsabilité individuelles (Greif, 2004)**

Greif (2004)<sup>32</sup> élargit son analyse aux échanges entre communautés. Il utilise la théorie des jeux pour étudier les institutions qui s'appuyèrent sur les échanges impersonnels entre communautés durant le bas moyen âge. Il définit deux systèmes opposés : le CRS (Community Responsibility System), système Communautaire de responsabilité qui fonctionnait à travers l'Europe et supportait l'échange impersonnel, malgré l'absence d'une légalité impartiale imposée par un tiers, et montre comment l'utilisation des contrats intra-communauté procurait les règles nécessaires aux échanges impersonnels entre communautés. Puis il décrit la transition vers un système légal de responsabilité individuelle durant le 13<sup>e</sup> siècle, et comment le système contribue par là à sa propre défaite, en entretenant un processus qui réduisait l'efficacité économique et la viabilité politique du système intra-communauté. Il étudie les institutions qui ont facilité l'échange impersonnel durant la révolution commerciale du bas moyen âge (11<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles). A la base de l'échange impersonnel, il y a la

---

<sup>31</sup> Le témoignage sur sa vie laissé par Francesco Di Marco Datini, marchand italien de Prato près de Florence mort en 1410, est à cet égard instructif (Origo, 1957).

<sup>32</sup> Il existe des versions préliminaires de cet article en 2001 et 2002.

séparation entre *quid* et *quo*, formule latine désignant l'équivalence des échanges (quelque chose pour quelque chose; un service en échange d'un autre service). Cette séparation donne naissance aux contrats de crédit, lettres de créances négociables, assurances maritimes.

Greif critique la thèse de North (1991) selon lequel les échanges impersonnels n'étaient pas possibles durant cette période car les liens personnels, la contrainte volontaire, l'ostracisme qui supportaient les échanges n'étaient pas efficaces pour supporter les échanges impersonnels. Pour North, l'émergence des échanges impersonnels dans l'Europe pré-moderne est contrainte par l'absence d'institutions capables d'imposer des contrats équitables et complets et l'absence d'une autorité supérieure comme l'Etat pour dispenser une justice équitable et impartiale. Les tribunaux étaient soumis aux intérêts communautaires locaux. La condition nécessaire pour les échanges impersonnels et l'émergence des économies de marché en Europe était l'existence de systèmes légaux relativement équitables. Ce papier, annonce Greif, conteste cette affirmation et s'oppose à l'idée selon laquelle les échanges en Europe au moyen âge étaient confinés aux échanges personnels et ponctuels supportés par des tribunaux locaux intra-communautaires. Il étudie la contribution des institutions intra-communautaires à la facilitation des échanges impersonnels entre communautés, caractérisés par la séparation entre *quid* et *quo*, et ceci malgré l'absence d'une autorité centralisée et impartiale. Cet échange entre communautés était impersonnel dans le sens où, dans la décision d'échanger ou pas, les individus n'avaient pas besoin de s'appuyer sur une connaissance des actions passées de leur partenaire dans l'échange, ni de compter sur sa crainte de perdre des gains dans l'échange - avec lui ou d'autres - pour espérer que son partenaire ne trichera pas. Il montre, à l'aide de jeux répétés à générations imbriquées (Pudenberg & Tyrole, 1991) qu'un contrôle imparfait du commerce entre elles pousse les communautés, au sein desquelles l'échange reste personnel, à établir des institutions caractérisées par la séparation entre *quid* et *quod* à travers le temps et l'espace, pour faciliter les échanges impersonnels inter-communautés. Il s'appuie sur des documents historiques prouvant qu'une telle institution (CRS) a fonctionné à travers l'Europe (Italie, France, Angleterre, Flandres) à partir du 12<sup>e</sup> siècle. Ce système, écrit Greif, a été étudié par des historiens qui se sont surtout intéressés aux conflits entre communautés qu'il entraînait et l'ont présenté comme archaïque et barbare, une relique du passé qui a fait régresser plus que progresser le commerce (Moore, 1985). Ces historiens n'ont pas vu que ce système avait permis l'émergence endogène d'institutions. La révolution commerciale du moyen âge tardif telle que décrite et analysée par Lopez (1976) était caractérisée par une expansion commerciale, un système monétaire basé sur une monnaie en métal précieux et rare, une offre de monnaie insuffisante qui rendait le crédit nécessaire. On dispose de nombreuses preuves historiques d'échanges séparant *quid* et *quod*, et dès le 12<sup>e</sup> siècle, entre marchands de lieux éloignés (Champagne, Angleterre, Pays Bas, Germains, Italiens). Il n'existait pourtant pas de système légal centralisé garantissant les contrats, même pas en Angleterre qui avait le système légal le plus développé. Nous sommes avant l'émergence de l'Etat, il existe des cours locales défendant des intérêts locaux. Quelles furent les institutions qui rendirent possibles de tels échanges à cette époque ? Les échanges étaient-ils limités aux liens personnels ou bien existait-il déjà une forme d'échange impersonnel ? Les commerçants de longue distance étaient identifiés comme membres d'une communauté particulière (des documents historiques en témoignent : surnoms les identifiant par leur ville d'origine ; appartenance à une guilde) et chaque communauté avait une institution intra-communautaire garantissant l'effectivité des contrats, avec contrainte et sanction en cas de non respect de l'engagement. Est-il théoriquement possible que cette institution intra-communautaire ait constitué le fondement d'une institution inter-communautaire garantissant l'effectivité de contrat d'échange impersonnel séparant *quid* et *quod*, se demande Greif.

Sa théorie du CRS (Community Responsibility System) définit les conditions pour que cet échange soit garanti en l'absence de telles communautés. Or ces conditions n'existaient pas à

l'époque. Greif montre comment les communautés avec leurs mécanismes internes de garantie des contrats ont supporté ces échanges impersonnels.

Historiquement, le CRS a existé en Europe pré-moderne au 12<sup>e</sup> siècle, dans les régions les plus peuplées et commerciales (Italie, Flandres), celles où existaient de larges unités politiques (France) et les mieux organisées (Angleterre) ; son origine n'est pas connue, il dû émerger durant les 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles lorsque des marchands de mêmes localités voyageaient en bandes armées pour commercer à l'étranger (on dispose de documents sur Florence et sur l'Angleterre). Par la suite, il aurait connu une phase de déclin, que Greif analyse comme une transition institutionnelle vers la responsabilité légale individuelle. A la fin du 13<sup>e</sup> siècle, il y eut des tentatives pour abolir le CRS en Italie, en France et en Angleterre. Il fut remplacé à cette période, du moins en Angleterre, par des contrats garantis par l'Etat, basés sur ce que Greif nomme la Responsabilité Légale Individuelle (ILR). Quelles sont les causes du déclin du CRS ? Pour l'auteur, il y a deux manières d'expliquer le changement institutionnel : par des causes endogènes ou exogènes. Le facteur explicatif endogène serait la baisse d'efficacité du CRS qui aurait amené son remplacement par un autre système. Cette baisse d'efficacité est liée à l'expansion du commerce et des communautés qu'il a lui-même rendu possible. Le CRS comme la *Podesteria* aurait en quelques sortes été victime de son propre succès. En effet, la croissance des communautés et l'expansion du commerce facilite la tricherie. A la moitié du 13<sup>e</sup> siècle, la multiplication des falsifications et la difficulté des vérifications semblent avoir affaibli le CRS en Angleterre. Tandis que le facteur explicatif exogène serait l'émergence d'un Etat central voulant dominer les communautés. Selon Greif, les données historiques ne confirment pas cette dernière hypothèse : la transition du CRS vers un autre système ne répond pas aux intérêts de l'Etat mais à ceux des marchands<sup>33</sup>. Bien que des facteurs similaires aient présidé au déclin du CRS en Angleterre et Italie, son remplacement dépendait de l'existence d'un Etat central. En Italie, les communautés ne pouvaient s'appuyer sur un tiers pour trouver une solution alternative au CRS. Ainsi, malgré la signature de traités inter-communautaires à la fin du 13<sup>e</sup> siècle pour abolir le CRS, chaque communauté continua à se faire justice elle-même. Il semble cependant qu'en Angleterre le CRS ait été aboli avant même qu'un nouveau système ne soit mis en place en 1283-85 - il était illégal pour les marchands de recouvrer eux-mêmes leurs dettes par la force et la menace lorsqu'un débiteur était en défaut - et que durant la transition les marchands aient rencontré des difficultés avant que ne furent mis en place des mécanismes de garantie des contrats permettant l'échange impersonnel basé sur la responsabilité individuelle et un système légal central. Ce système mit du temps à devenir performant.

## 2.4 Remarques critiques

On peut dire de ces travaux de Greif qu'aucun ne porte vraiment sur les institutions du monde musulman et ne nous renseigne sur leur efficacité. Les Maghribi étaient une communauté bien spécifique de juifs qui avaient migré de l'Irak vers la Tunisie et qui dans leur pratique du commerce ne se faisaient confiance qu'entre eux et n'avaient pas recours aux juridictions. On peut supposer que leur exceptionnelle cohésion venait de leur histoire particulière et du fait qu'ils avaient migré ensemble, ce qui n'était pas le cas de tous les marchands du monde

---

<sup>33</sup> Individus et communautés se rapprochèrent de l'Etat pour gagner une immunité. En Angleterre, ils placèrent leurs transactions sous la juridiction de la *Common law*. Pour garantir leurs dettes, ils durent mettre leurs propriétés et autres biens sans forme de titres. Cet enregistrement était coûteux, et tant que le CRS fonctionnait bien, les marchands n'enregistraient pas leurs dettes. On observe une augmentation substantielle des enregistrements en Angleterre juste avant l'abolition du CRS. Mais, dit Greif, rien ne prouve que l'Etat y ait gagné, en terme de gain financier pour la couronne. Au contraire, jusqu'aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, le système d'enregistrement des dettes était coûteux et non efficace pour l'Etat.

musulman. Aussi, rien n'autorise North à écrire que le comportement des marchands Maghribi s'explique par le fait qu'ils avaient adopté la culture du monde musulman. Par ailleurs, le fait que les Maghribi n'avaient pas recours aux juridictions ne signifie pas que leur exercice du commerce se faisait en dehors de toute règle formelle et générale. Car en tant que minorité religieuse 'du livre' (juifs et chrétiens) ils étaient sous la protection du Calife et leur statut de *dhimi* leur donnait le droit de recourir aux tribunaux juifs ou islamiques. Ils évoluaient donc dans un espace ordonné par des règles et des juridictions. Compte tenu de ces réserves, on peut à la rigueur admettre que ce que Greif réussit à montrer avec son étude sur les Maghribi, est que, contrairement à ce que dit North, en l'absence d'un Etat et d'un système juridique du type de celui qui va émerger en Europe du Nord, une communauté pouvait résoudre le problème de l'incertitude dans la coordination grâce à un mécanisme de réputation, la coalition, que Greif, à ce stade, définit comme une véritable institution. Mais il a fait cette démonstration en ne s'intéressant qu'à ce mécanisme endogène, il n'a pas intégré à son enquête l'environnement institutionnel dans lequel évoluaient les Maghribi, on ne peut donc rien dire ou très peu sur les institutions du monde musulman à partir de cette étude.

Le résultat de la comparaison avec les Génois est encore plus discutable. D'abord, la distinction entre individualisme et collectivisme est imprécise et la caractéristique d'individualistes attribuée aux Génois par opposition aux Maghribi n'est pas solidement fondée. La conclusion du troisième article suggère même le contraire, puisque Greif (2004) nous dit que dans l'Europe médiévale, l'échange intra-communauté était basé sur la responsabilité collective (CRS) et que c'est seulement dans les échanges entre communautés qu'émergea un système de relations impersonnelles, qui s'appuya d'abord sur les juridictions communautaires. La disparition du CRS et son remplacement par le système de Responsabilité Légale Individuelle (ILR), parce qu'il dépendait de l'existence d'un Etat central, s'est fait en Angleterre mais pas en Italie où persistent la responsabilité collective et les juridictions intra-communautaires. Ajoutons que Greif n'a pas analysé les échanges inter-communautés dans le monde musulman, son étude se limite à l'Europe. Sa comparaison entre Maghribi et Génois ne peut donc être élargie comme le fait North, à une comparaison entre monde latin (ou Chrétien) et monde musulman.

Ensuite, on ne sait plus si Greif attribue toujours la réussite de Gênes à la *Podesteria*, c'est-à-dire au pouvoir sans partage d'une famille, ou à un hypothétique individualisme. Enfin, ce que North interprète comme un 'échec' des Maghribi ayant provoqué leur disparition, n'est nullement dû à l'absence d'institutions formelles<sup>34</sup> mais à un événement politique exogène, qui se produisit au niveau du Califat Fatimide et les poussa à abandonner la Méditerranée pour l'Asie, où, s'adaptant à de nouvelles conditions, ils n'ont pas disparu mais se sont fondus dans d'autres communautés juives<sup>35</sup>. Notons qu'à cette époque, les Maghribi ont suivi la tendance générale des marchands du monde musulman de privilégier le commerce avec l'Orient. Nous verrons que plusieurs explications ont été avancées à ce déplacement des routes commerciales de l'islam vers l'Est -<sup>36</sup> - dont l'essor et l'agressivité des cités maritimes italiennes n'est qu'une hypothèse parmi d'autres.

Le fil conducteur qui ressort des travaux de Greif est la recherche des conditions et mécanismes endogènes d'émergence des institutions. Sa méthode consiste à modéliser les relations à l'intérieur d'un groupe humain à l'aide de la théorie des jeux pour, dans un premier

---

<sup>34</sup> C'est même le contraire que montre Greif, puisqu'il attribue la réussite des Maghribi à la coalition. Notons qu'il ne qualifie cette institution d' 'informelle' qu'à partir de la comparaison avec les Génois, pas dans l'étude sur les Maghribi.

<sup>35</sup> A moins que North assimile la réussite au fait de durer, de se pérenniser à travers des institutions. Mais de ce point de vue, les autres institutions décrites par Greif – la *Podesteria* des Génois, le CRS - ont aussi disparu, victimes de leur succès.

<sup>36</sup> Parmi ces raisons, le plus grand attrait des produits et des marchés d'Asie par rapport à ceux d'Europe, mais aussi l'interdiction faite par le Pape aux Chrétiens de commercer avec les 'infidèles'.

temps, déduire les institutions qui devraient logiquement émerger, compte tenu des facteurs et données qu'il a retenus. Par la suite, il procède à une vérification à travers une enquête historique et historiographique. Mais il ne débouche pas sur une théorie unifiée. Ce qu'il élabore, ce sont des dispositifs théoriques *ad hoc*, adaptés à chaque étude de cas, qui ne s'intègrent pas dans un ensemble cohérent, ce qui rend très discutables les extrapolations de North à partir des études de Greif. D'autant que Greif s'oppose à la thèse de North selon laquelle il aurait fallu attendre l'émergence d'institutions centralisées pour voir naître l'échange impersonnel dans le Nord de l'Europe. Il soutient l'idée que cet échange impersonnel exista aussi en Italie à la même période. Il propose une explication endogène, qui fait défaut à North. toutefois, en se limitant aux causes endogènes, il fait abstraction du contexte extérieur, notamment de l'influence de l'Orient sur les marchands italiens<sup>37</sup>.

### III. Timur Kuran : Islam, institutions, développement

Kuran est le seul des trois auteurs à s'être intéressé aux institutions économiques de l'Islam ainsi qu'à l'histoire économique du monde musulman. Ses travaux sont nombreux. Nous nous limiterons aux trois articles cités par North :

« La vaste littérature consacrée aux effets des dogmes religieux sur l'activité économique n'apporte cependant pas de conclusions définitives puisqu'on trouve dans presque toutes les religions certains aspects antithétiques de la croissance économique. On citera comme exemple l'hostilité de l'islam au marché de l'assurance et celle du christianisme aux prêts à intérêt (voir Kuran 1986) » (North, 2005).

« Les rigidités apparues au sein du monde musulman l'ont évidemment empêché de poursuivre son expansion dynamique au delà du 12<sup>e</sup> siècle, alors que l'Europe occidentale connaissait au contraire une dynamique de changement (voir Kuran 1997, 2003) » (North, 2005).

#### 3.1 Le système économique dans la pensée islamique contemporaine

(Kuran (1986) est un article polémique dans lequel l'auteur s'attaque au modèle dit d'économie islamique prôné par ceux qu'il appelle les économistes islamiques (EI) ou école de l'économie islamique. Il désigne ainsi la vaste littérature, produite à partir des années 60 par des économistes visant à promouvoir un modèle économique islamique fondé sur trois principes ou 'piliers' :

- (1) les individus sont guidés dans leurs décisions économiques par un ensemble de normes de comportement dérivées du Coran et de la Sunna
- (2) la *zakat* est la base de la politique fiscale islamique
- (3) la prohibition de l'intérêt est au fondement de la politique monétaire islamique.

Kuran veut montrer qu'une économie fondée sur ces trois piliers n'est pas viable dans le monde moderne. Il affirme en même temps ne pas s'attaquer à la révélation coranique mais seulement à l'interprétation et à l'usage qu'en font les 'économistes islamiques'. Sa critique sera donc à différents niveaux :

---

<sup>37</sup> Dès les 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles « la doctrine thomiste et, par implication, l'autorité de l'Eglise, se trouvèrent confrontés à deux importants courants de pensée nominaliste qui menaçaient de miner les fondations même de la société médiévale. L'un de ces courants venait des cités d'Italie qui, à la suite des croisades étaient entrées en relations avec des marchands du Proche Orient et avaient adopté des institutions et des règles qui ne concordaient pas avec le schéma rigide de l'organisation économique et sociale médiévale. L'autre courant, beaucoup plus important, prit sa source parmi les théologiens scolastiques dont certains trouvèrent dans les œuvres des philosophes arabes un support intellectuel » (Pribram (1983, p.21). Sur l'influence de l'Orient sur l'Europe à cette période voir entre autres Goody (1996) et Brotton (2002).

- des arguments pour montrer que ce que prônent les EI n'est pas contenu dans le Coran ou relève d'une interprétation fautive ou étroite des préceptes coraniques. Il insistera sur le caractère évolutif et historique des institutions de l'islam – à travers notamment l'exemple de la *zakat* - pour fonder la légitimité d'une réforme visant à adapter ces principes au monde moderne. Il raisonne lui-même avec un modèle sous-jacent, celui de l'économie néo-classique, aussi voit-il l'adaptation au monde moderne comme une adaptation aux normes de l'économie standard (il ne se prononce pas sur la question de savoir si celle-ci est compatible ou non avec la révélation coranique).

- des arguments pour montrer que ce modèle n'est pas applicable à une économie moderne. Comme les EI, il admet qu'il a pu fonctionner au début de l'islam, mais il diverge avec eux sur la période : les EI font durer cet âge d'or jusqu'à la fin du règne des quatre premiers Califes tandis que Kuran le limite aux premières décennies, précisément avant l'Hégire de la Mecque à Médine (622), moment à partir duquel la communauté va croître rapidement. En effet, TK considère que ce modèle n'est réalisable que dans une petite communauté et veut montrer que les EI se trompent en le préconisant pour le futur. Il est significatif de noter que ce n'est pas la démarche hypothétique des EI que Kuran critique - et pour cause, puisque la théorie néo-classique adopte une démarche analogue - mais son applicabilité à une grande société (complexe, hétérogène, divisée). L'argument principal qu'il met en avant porte sur l'effectivité de ces normes, non sur leur contenu.

Nous n'entrerons pas dans les détails de la critique de Kuran aux EI, mais essaierons plutôt d'en extraire sa conception des institutions économiques en islam et de leur rapport à la croissance économique. Parmi les trois 'piliers' énumérés plus haut, l'un concerne les normes et les deux autres les institutions.

### 3.1.1 Les normes de comportement

Les premières sont des normes de comportement, acquises par une éducation islamique : l'*'homo islamicus'* doit être juste, raisonnable socialement et altruiste. Kuran, interroge l'effectivité de ces normes. Il argue de leur ambiguïté, du fait qu'on puisse les interpréter différemment, ce qui rend possible l'opportunisme. Elles ne peuvent être totalement effectives que pour des groupes humains de petite taille (commune, tribu) mais ne peuvent s'appliquer dès l'instant où la société s'étend et se complexifie. Il les évalue à l'aune de leur efficacité économique. Parmi les arguments qu'il avance, deux sont récurrents :

- l'irréalisme du modèle, l'impossibilité d'appliquer aux sociétés contemporaines ce modèle valable pour les débuts de l'islam (sous certains aspects, il va jusqu'à dire qu'un tel modèle n'a jamais existé) ; par cet argument il renvoie surtout au critère de la taille de la communauté, qu'il prend en fait comme indicateur de la possibilité de comportements opportunistes ;
- La rigidité du modèle, qu'il oppose aux changements historiques et en particulier au fait que ces normes et dispositifs n'ont pas été élaborés en une fois et n'ont pour la plupart d'entre eux jamais été appliqués à la lettre ; il remet aussi en cause la légitimité du modèle par rapport au Coran et à la Sunna dont il dit qu'ils ne contiennent pas de tels préceptes économiques, du moins pas sous cette forme, car ils peuvent être interprétés.

Kuran n'a pas de difficulté à faire la critique du modèle de l'économie islamique idéale en le confrontant à l'économie moderne telle qu'analysée par la théorie néo-classique, et là n'est pas le plus intéressant de l'article. Notons toutefois qu'il est amené à avoir recours à des arguments qui l'éloignent parfois de son référent théorique, ce qui pose à son raisonnement un problème de cohérence, y compris nous le verrons dans sa manière de mobiliser l'histoire.



Mais surtout, il reconnaît qu'en fait ce modèle qu'il critique est une version extrême, caricaturale, et que la littérature des EI est en réalité diversifiée, avec des différences et même des divergences entre ces économistes. En s'intéressant à ces nuances et à ces débats, il est amené à admettre la pertinence, dans son propre champ d'analyse - la théorie néo-classique dans sa version néo-institutionnaliste - de certaines des questions soulevées par ces économistes, par exemple concernant l'intériorisation des normes.

Ainsi, en s'appuyant sur Williamson, il reconnaît la possibilité que les normes islamiques, du moins certaines d'entre elles, aient une certaine efficacité économique dans une société moderne, dans le sens où, en renforçant l'altruisme et la confiance entre les composantes de cette société, elles permettent de diminuer les coûts de coopération et d'économiser les coûts de transaction, en réduisant le besoin de contrats formels et de mécanismes coercitifs pour les faire appliquer. De même, en mettant en avant la possibilité de comportements opportunistes comme preuve de l'irréalisme du modèle idéal d'économie islamique<sup>38</sup>, il contribue à banaliser l'économie islamique réelle en la rapprochant du standard néo-classique dans lequel ce type de comportements est possible et même probable. Notons que les EI eux-mêmes, s'ils soutiennent que les comportements opportunistes devraient disparaître dans une économie islamique, pensent qu'une période de transition sera nécessaire, durant laquelle ils préconisent des mesures de régulation<sup>39</sup>.

Kuran voit une autre raison que la possibilité de comportements opportunistes pour dire que les normes altruistes sont relativement inefficaces dans une large société : contrairement à ceux d'une petite communauté, les membres d'une grande société complexe ne peuvent espérer influencer de manière perceptible<sup>40</sup> le bien être général à travers des actes altruistes individuels. Aussi, même s'ils accordent une supériorité au système économique islamique, ils peuvent être tentés de transgresser les normes sur lesquelles ce système est fondé. Ainsi, si de nombreux individus sont amenés à dévier par rapport aux normes sous prétexte que leur influence personnelle est négligeable, le système s'effondrera. Il est intéressant de noter que Kuran suppose que même lorsqu'il s'agit d'actes altruistes, les individus agissent selon la rationalité instrumentale de l'*homo oeconomicus* pour lequel toute action est nécessairement orientée vers un objectif tangible, ici faire le bien dans le but d'augmenter le bien être collectif. Son individu calculateur conditionne donc son action altruiste aux effets qu'il en attend sur le bien être collectif. Mais dans le modèle idéal de l'économie islamique, le comportement altruiste du musulman, en tant qu'il relève de l'observation d'une prescription religieuse, a une autre finalité, ce que le croyant en attend ne relève pas de ce monde et ne peut être évalué. Mais il y a pourtant une convergence inattendue entre les deux approches. Kuran en effet, voit là un cas de dilemme du *free-rider*, théorie selon laquelle, lorsque dans une société le contexte est imprévisible et, de ce fait, le calcul économique impossible, il y a deux façons de résoudre le problème : provoquer l'adhésion à des normes intériorisées par les agents ou instituer des formes variées de coercition (Mancur Olson, 1965 ; Russel Hardin, 1982). Typiquement, ce sont là les deux voies préconisées en Islam : normes intériorisées notamment par l'éducation islamique et coercition pour les récalcitrants<sup>41</sup>.

En interrogeant l'applicabilité du modèle de l'économie islamique, Kuran se devait d'écarter le modèle idéal, inapplicable par définition, pour s'intéresser à l'économie concrète.

---

<sup>38</sup> Il explique que cette économie idéale où l'altruisme serait généralisé sans avoir besoin de recourir à la coercition, ne peut exister que dans des circonstances exceptionnelles (invasion étrangère, catastrophe naturelle) et pour une durée limitée.

<sup>39</sup> Cette manière de théoriser la transition rappelle les théories de la « transition socialiste » ou de la « transition vers l'économie de marché ».

<sup>40</sup> Influencer de manière 'perceptible' le bien être général n'est pas la préoccupation du croyant, pour lequel Dieu voit toute chose, même les plus imperceptibles. Il y a là confusion des registres.

<sup>41</sup> On trouve ces deux solutions chez Bentham, le père de l'utilitarisme, qui préconise d'inculquer les normes par l'éducation mais prévoit également un système coercitif à travers notamment le célèbre panoptique.

Paradoxalement, il aboutit à un résultat qu'il ne recherchait pas, en montrant que l'économie islamique, pour peu qu'on prenne en considération l'imperfection des comportements humains (opportunisme, *free riding*), peut être formulée dans le cadre du néo-institutionnalisme, lequel théorise le rôle joué par les normes, dont la forme est par nature idéale, dans un environnement incertain, en tant que points focaux permettant de résoudre la question de l'incertitude. L'important de ce point de vue n'est pas tant, comme Kuran l'avait posé au départ, la question de l'effectivité des normes, ni même celle de leur contenu - qu'il a volontairement écarté en ne discutant pas de la Révélation - mais simplement leur existence en tant que points focaux, normes partagées (*common knowledge*), idéalement intériorisées par tous et effectivement inculquées par l'éducation et/ou la coercition. L'important n'est pas que le comportement des agents 'colle' parfaitement à la norme, ce qui est une vision fondamentaliste (tant dans le champ religieux que dans le modèle néo-classique), mais qu'ils s'y réfèrent tous.

### 3.1.2 Les institutions

Ceci concernant les normes de comportement. Passons maintenant aux institutions. Qu'est-ce qu'une institution en islam ? Peut-on la définir de la même manière que dans les autres civilisations, ou les civilisations se différencient-elles précisément par leur manière de définir l'institution ? Bien qu'il ne se la pose pas de cette manière, on trouve quelques éléments de réponse à cette question chez Kuran. Selon lui, le modèle idéal de l'économie islamique tel que formulé par les EI, est fondé sur deux institutions : la *zakat* et le partage des bénéfiques. Il précise que, contrairement aux normes qui sont dérivées du Coran et de la Sunna, ces institutions sont nettement extérieures à ce corpus, elles ont été mises en place et inventées par les humains. L'intérêt de sa démarche c'est qu'il examine les deux institutions sur lesquelles est fondé le modèle de l'économie islamique, mais qu'il interroge également le modèle à propos d'autres institutions comme l'Etat.

A propos des deux institutions fondant le modèle, il faut d'abord remarquer qu'elles dérivent des normes. La *zakat* en effet est l'institution permettant de mettre en application la prescription de charité. Quant au partage du profit, il découle de l'interdiction de l'intérêt. On peut inférer une définition provisoire de l'institution en islam, en tant qu'elle dérive des normes (Coran et Sunna)<sup>42</sup>. Dans cette configuration, la norme est le socle, l'élément constant et pérenne, par rapport à l'institution qui est relativement changeante et éphémère.

Kuran donne une description intéressante de l'émergence des institutions en islam : tant qu'elle n'était composée que de 80 personnes, c'est-à-dire jusqu'à l'Hégire de la Mecque, la communauté (Oumma) n'était gouvernée que par les normes. A Médine, la communauté s'élargit rapidement (elle passe à environ 1500 personnes) ce qui a pour conséquence un affaiblissement du sens de la coopération fraternelle. C'est à ce moment, selon Kuran, que des institutions formelles ont été créées pour soutenir ces normes - le mécanisme islamique de redistribution volontaire a été complété par un système formel de taxes et de subventions, la *zakat* - et que la coercition commença à jouer un rôle majeur dans le contrôle des prix et la prévention de la spéculation. Kuran fonde cette transformation sur la seule augmentation de la taille de la communauté, ce qui l'amène à supposer que les normes vont être de moins en moins effectives avec le temps car selon lui, tout indique que la tendance qui a émergé lorsque la *Umma* du prophète commença à grossir et qui a continué sans faiblir jusqu'à maintenant, ne s'inversera pas dans le futur. Il prend pour référence les sociétés industrielles avancées où ce mouvement, depuis les communautés isolées basées sur le lien personnel vers

---

<sup>42</sup> Précisons toutefois que Kuran se réfère surtout à l'Islam sunnite. A ce stade de notre étude, nous resterons dans ce cadre.

la vie largement impersonnelle des métropoles a été poussé le plus loin. Il introduit ici l'opposition lien personnel/impersonnel (North), pour fonder le rôle clé joué dans l'ordre social par la coercition de l'Etat et d'autres organisations. Il argue que dans les sociétés modernes, les institutions formelles adoptées dans le processus de modernisation n'ont pas été remplacées par des normes de coopération fraternelles. Ici, il affine un peu le sens qu'il donne à l'opposition entre petite communauté et vaste société, en introduisant l'idée d'une division entre les membres : même dans les segments les plus pieux de la société islamique, l'engagement des individus dans la communauté islamique passe après leur engagement dans leur réseau d'activité, territorial, ethnique. Il prend pour exemple les conflits de classe et ethniques actuels au MENA pour montrer que les forces de division qui ont accompagné la modernisation des autres sociétés ont aussi fait partie de l'expérience des musulmans. Dans l'usage qu'en fait Kuran, l'opposition entre lien personnel/liens impersonnel ne recoupe pas deux types de sociétés comme chez North et Greif mais plutôt un modèle originel idéal d'une part, et la réalité des communautés ou des sociétés composées de populations hétérogènes et traversées par des divisions multiples, d'autre part.

Là encore, il s'attache à banaliser la société islamique réelle, ce qui, dans son corpus, revient à montrer qu'elle fonctionne selon la grille d'analyse de l'économie néo-classique. Ainsi, après avoir écrit que les EI semblent convaincus que la société islamique moderne n'aura pas besoin d'avoir recours à l'Etat car ses membres interpréteront correctement les normes et s'y conformeront, même s'ils ont la possibilité d'agir autrement, car il les auront intériorisées, il reconnaît qu'il y a en réalité de grandes divergences entre eux sur cette question. Tout en soutenant que le rôle économique de l'Etat doit être minimal - ce qui ne les éloigne pas des fondamentaux de l'économie classique et néo-classique – les EI tendent à un consensus sur la priorité à accorder à la prévention de la violation des normes (en imposant un plafond aux prix, en légiférant pour promouvoir la coopération..) mais divergent sur d'autres sujets tels que l'emploi, le développement des ressources naturelles ou la prévention de la fragmentation de la terre..

### 3.1.2.1 La zakat

La *Zakat* est un impôt sur la fortune obligatoire au dessus d'un seuil minimum de richesse - appelé *Nisab* - et qui a vocation à être redistribué aux pauvres, aux malades et autres nécessiteux. Les arguments mis en avant par les EI pour défendre le bien fondé de cet impôt sont à la fois d'ordre social et économique : il permet de réduire les inégalités et atténuer les fluctuations de revenus, il joue le rôle d'assurance sociale, il stimule la demande en augmentant la propension marginale à consommer des bénéficiaires. Son caractère religieux lui confère trois avantages majeurs : il encourage à utiliser son capital pour des projets productifs afin de gagner plus de richesses et payer plus de *zakat* pour faire plaisir à Dieu ; il réprime l'avidité et la cupidité des riches en les mobilisant et les responsabilisant pour résoudre le problème de la pauvreté ; enfin, il ne connaît pas le problème de l'évasion fiscale qui affecte tous les systèmes d'impôts séculiers.

Fidèle à sa démarche, Kuran critique la vision idéalisée et fixiste des EI sur la *zakat* et leur oppose une interprétation historique de l'émergence et de l'évolution de cette institution en Islam. Il montre que le système n'a pas été instauré en un jour. Lorsque les musulmans étaient peu nombreux, ils faisaient l'aumône volontairement, l'obligation de la *zakat* n'a été instaurée que plus tard, lorsque la communauté s'est agrandie, environ deux ans après l'Hégire, soit dix ans après la formation de la communauté, à un moment où elle s'agrandissait rapidement et devenait hétérogène. Cette institution a été mise en place progressivement et peu de temps après son instauration elle a subi des transformations visant à l'améliorer en l'adaptant au contexte (il prend l'exemple des chevaux qui au départ ne faisaient pas partie des richesses imposables puis qui le deviennent), ce qui prouve à ses yeux qu'elle ne fut pas conçue à l'origine comme un système de redistribution parfait et immuable,

mais comme un schéma qui pouvait changer avec le temps, tout comme d'ailleurs l'ensemble de la structure économique des débuts de l'Islam. Ainsi, si la *zakat* ne porte que sur certaines marchandises - essentiellement métaux précieux et produits de l'agriculture - c'est parce qu'elle a été établie pour l'économie peu monétarisée de l'Arabie du 7<sup>e</sup> siècle. Egalement, la manière de définir le *Nisab* correspond à la perception du minimum de besoins humains à l'époque. Pourquoi cette évolution a-t-elle cessé ? Pour Kuran, l'intervention de groupes d'intérêts spécifiques dans la définition et l'évolution des taux d'imposition généra très vite des controverses et amena les écoles juridiques à arrêter des dispositions différentes. Finalement, la *zakat* se mua en un rituel rigide propre à chaque école, de plus en plus éloigné à ses yeux de sa signification originelle. Pour lui, les discussions actuelles entre les EI reflètent surtout ces vieilles controverses. Une conséquence importante de ce développement, dit Kuran, est que par la suite les autorités ne se hasardèrent pas à modifier la *zakat*. Notons que, les écoles juridiques ayant codifié différemment la *zakat*, comme nous le dit Kuran, les positions des EI contemporains devraient refléter cette diversité et présenter des différences voire des divergences sur la question. Mais surtout, entre sa codification par les écoles juridiques au 12<sup>e</sup> siècle et la période contemporaine, il y a toute une histoire de la *zakat* et de sa mise en application à travers des institutions qui diffèrent selon les écoles juridiques, les périodes historiques et les aires géographiques de l'Islam. Malheureusement Kuran ne va pas plus loin, il ne s'intéresse pas à l'histoire de la *zakat* comme institution aux périodes ultérieures et dans l'ensemble des mondes musulmans. C'est la confusion entre norme et institution - entre la *zakat* comme norme et les institutions à travers lesquelles elle est mise en application - qui l'amène, nous semble-t-il, à écraser ainsi la profondeur historique de l'institution. En se limitant aux débuts de l'Islam - tout comme d'ailleurs les économistes islamiques qu'il critique - il tombe dans le même biais qu'eux, en substituant à une vision idéalisée une autre vision mythique, celle d'un système qui évolue et se transforme jusqu'à un certain moment puis qui se fige définitivement.

Comme il l'a fait à propos des normes, Kuran n'a pas de mal à montrer que la *zakat*, si elle est définie de manière rigide pour des prix restés fixés aux niveaux qui prévalaient dans l'économie agricole primitive de l'Arabie du 7<sup>e</sup> siècle où ils ne fluctuaient pas librement, n'est pas adapté aux économies modernes, et que dans ces conditions, son application ne garantirait nullement que le poids de l'impôt serait supporté en priorité par les riches. Il cite des expériences contemporaines, en Malaisie et en Arabie Saoudite, où l'application de la *zakat* a selon lui échoué à éviter l'évasion fiscale et à réduire les inégalités, du fait notamment que l'évasion concerne surtout les niveaux élevés de richesse. Notons que la portée de cette critique reste limitée dans la mesure où les systèmes fiscaux modernes ne réussissent généralement pas mieux, de ce point de vue, dans le monde musulman voire dans l'ensemble des pays en développement. Enfin, on retrouve à propos de la *zakat* cette même banalisation de l'économie islamique par Kuran. En effet, remarquant que dans son principe, elle ne diffère pas d'autres systèmes fiscaux actuels - ce qui est une forme de reconnaissance de sa modernité au 7<sup>e</sup> siècle - Kuran, propose de réformer la *zakat*. Il suggère en particulier de tout exprimer *ad valorem* en monnaie. Dans ce système, tous ceux dont la fortune excéderait un niveau donné seraient obligés de donner un certain pourcentage de leur richesse à un fonds d'aide. Mais déplore-t-il, pour les économistes islamiques, cela reviendrait à abandonner la *zakat*.

### 3.1.2.2 La *mudaraba*



La deuxième institution fondant l'économie islamique est la prohibition de l'intérêt. Kuran commence par énoncer la position qui prédomine dans l'école de l'économie islamique, selon laquelle l'institution de l'intérêt n'est ni indispensable ni impossible à éradiquer. Il adopte ensuite une démarche historique pour dire que ce que le Coran banni, c'est l'ancienne pratique

arabe du *riba* (usure) qui entraînait le doublement et redoublement de la dette lorsque les crédeurs ne pouvaient la restituer à temps. Dans l'Arabie préislamique, la *riba* était responsable de la mise en esclavage d'un grand nombre de gens dont la dette augmentait de manière exponentielle à la suite d'un simple défaut de paiement. Le propos du Coran était de bannir cette cause potentielle d'inégalités et de frictions communautaires. Mais il n'est pas clair qu'il interdise l'institution de l'intérêt telle qu'elle existe aujourd'hui. Dès les débuts de l'Islam, il n'est pas évident que l'interdiction s'applique à toutes les formes d'intérêt et les juristes émettent des doutes sur le sujet. Les arguments des EI contre l'intérêt sont à la fois moraux, sociaux et économiques. Kuran les résume comme suit : le gain qu'il procure n'est pas la contrepartie d'efforts ; garantir au prêteur un pourcentage de retour fixe alors que le retour sur investissement pour l'emprunteur est incertain, viole les standards islamiques de justice ; il transfère de la richesse des pauvres vers les riches et accroît les inégalités dans la redistribution de la richesse ; ceux qui perçoivent les intérêts tendent à avoir une plus faible propension à consommer que ceux qui les versent, cette redistribution provoque une baisse de la demande globale ; L'intérêt a des effets indésirables sur le comportement : il inculque l'amour de l'argent et le désir d'accumuler de la richesse pour son propre plaisir, il rend l'homme égoïste, avare, son esprit étroit et son cœur dur, duquel il éloigne le sentiment fraternel ; il prive la société du travail et de l'entreprise de la classe des rentiers et donne aux banques des moyens improductifs d'employer leur capital.

Mais, dit Kuran, une chose est de décréter interdiction de l'intérêt, une autre de développer des institutions alternatives pour allouer les ressources entre le présent et le futur et inciter les gens à épargner et investir. Concernant les alternatives islamiques à l'intérêt, il y a peu d'éléments dans le Coran et les économistes islamistes diffèrent sur le sujet : certains, minoritaires, pensent que dans une économie sans intérêt les gens n'investiront de manière optimale que s'ils y sont obligés par l'Etat et suggèrent donc de créer une agence de planification ayant le pouvoir décider comment la société devrait allouer ses ressources. D'autres voient dans le partage des profits la solution pour assurer l'adéquation épargne-investissement. Dans ce dispositif, déposants, bailleurs de fond et investisseurs, au lieu d'un pourcentage fixe de retour (intérêt), reçoivent une part déterminé à l'avance de tout revenu généré grâce à leur contribution. Ils participent aussi à toutes les pertes, également selon une formule fixée à l'avance. Parmi les différentes variantes de partage de profit qui ont reçu l'attention de la littérature contemporaine, la *mudaraba*, ou *qirad*. Les exemples de *mudaraba* incluent les opérations de prêt et emprunt des banques islamiques. Ces banques sont engagées dans la *mudaraba* à la fois lorsqu'elles acceptent des dépôts d'individus en contrepartie d'une participation aux revenus de ces dépôts et lorsqu'elles financent des firmes en contrepartie d'une participation aux profits correspondants de ces firmes. Ainsi, dans le système sans intérêt idéal des EI, les gens ne peuvent gagner un retour sur leur argent qu'en se soumettant au risque lié au partage des profits. Un individu ne peut pas faire fructifier sans risque l'argent de sa retraite, il peut simplement le déposer dans une banque sans intérêt. De même une banque ne peut pas prêter à une entreprise à taux fixe, mais seulement à condition de partager profits et risques. Les participants à un contrat de *mudaraba* sont en principe libres de choisir le ratio de partage de profit qu'ils considèrent le plus approprié. Kuran entre ensuite dans le détail des problèmes concrets de fonctionnement de ce système et des solutions apportées.

Apparemment, Kuran ne note aucun véritable obstacle à l'application du partage du profit, procédé qui, reconnaît-il, a montré son efficacité sur de nombreux marchés et pour des types variés d'emprunteurs, prêteurs, épargnants et investisseurs et est souvent le mécanisme préféré pour allouer les retours même lorsque l'intérêt est une option légale. Il est renforcé par le fait qu'en de nombreux endroits, incluant la péninsule arabique, il était pratiqué longtemps avant l'Islam. Dans les sociétés contemporaines, musulmanes ou non-musulmanes, cette technique prend des formes variées incluant des fonds du marché monétaire, le partenariat

industriel et la participation des travailleurs au capital des firmes. En fait, pour Kuran, c'est surtout sa généralisation qui pose problème. D'abord, le fait que sont redistribués non seulement les retours mais aussi les risques, priverait du droit de répartir les risques selon la volonté relative de chacun de les supporter. Car, dit-il, il y a des segments de la société qui veulent supporter certains risques, d'autres non. Par ailleurs, l'intérêt a un avantage sur le *profit-sharing*, c'est qu'en fixant des obligations aux emprunteurs il élimine les incitations au comportement opportuniste -des banques vis-à-vis des déposants, des firmes vis-à-vis des banques- liées à l'asymétrie d'information entre prêteurs et emprunteurs. Car, si l'entreprise emprunteuse a une connaissance complète de la structure de ses coûts et revenus, le prêteur ne peut faire que des estimations. L'entreprise peut laisser ses coûts s'envoler en donnant par exemple des salaires anormalement élevés à ses employés. Lorsque ce genre d'opportunisme se produit, les créanciers peuvent vouloir négocier à l'avance une moindre contrainte sur leurs retours, ce qui reviendra en fait à un intérêt. Pour les EI, la solution à ces problèmes n'est pas dans l'autorisation de l'intérêt mais dans l'éducation islamique ainsi que la surveillance de l'activité des emprunteurs.

Se plaçant sur un autre registre que celui de la faisabilité et de l'efficacité, Kuran remarque que la logique justifiant la *mudaraba* devrait aussi exiger des employés qu'ils participent au risque pris par la firme. Dans le cas d'une firme agissant dans un environnement incertain qui paie ses employés selon un salaire prédéfini, tous les risques sont supportés par les actionnaires : tandis que les travailleurs gagneront le même retour de leur effort indépendamment du revenu de la firme, les actionnaires peuvent gagner ou perdre de l'argent. Il est donc inconséquent d'interdire l'intérêt sans interdire également le salaire défini à l'avance. Cette question a fait débat parmi les EI, puisque l'un d'eux a suggéré que les travailleurs reçoivent un salaire lié à la profitabilité de leur firme. Mais certains travailleurs préfèrent un salaire fixe. Du point de vue de l'efficacité, remarque Kuran, le salaire fixe est approprié lorsque les employés ont plus d'aversion pour le risque que la firme et ont un accès limité à l'information sur les flux financiers de la firme. Dans tous les cas, écrit-il, interdire les salaires fixes ne serait pas applicable. Quoiqu'il en soit, ce problème, comme tous ceux posés jusque là par Kuran dans sa critique formelle de la *mudaraba*, n'est pas sans solutions dans le cadre d'une économie moderne. La seule véritable objection concerne la généralisation de la *mudaraba*, mais là encore, on se situe dans un modèle normatif d'économie formelle, dans le cas hypothétique d'un monde d'où serait éradiqué tout comportement opportuniste et où toute l'économie serait islamique.

Dans le registre de l'histoire, Kuran revient à l'argument de la taille des communautés. Si les prêts à la consommation à taux gratuit et le *profit sharing* pour les entreprises ont été pratiqués aux débuts de l'islam, c'est parce que dans les communautés agricoles, les conditions technologiques et celles liées aux transactions empêchaient l'établissement d'un système formel d'assurance. Lorsque sa production descendait au-dessous du seuil de subsistance, la survie d'un membre individuel dépendait de l'assistance des autres (charité ou crédit gratuit). La prohibition de l'intérêt se justifiait alors, pour la protection et la survie de la communauté. De même que les anciens juifs abolirent l'intérêt lorsqu'ils devinrent une tribu isolée et que les chrétiens à l'époque médiévale, période de déclin démographique et de baisse du produit agricole, insistèrent sur la prohibition de l'usure dans la Bible. La communauté islamique des débuts était sans nul doute propice à l'extension du partage du profit. Chacun se connaissait et pouvait assez bien estimer la 'profitabilité' de chaque activité économique, aussi l'incitation ainsi que la possibilité de comportements opportunistes étaient probablement plus limités que dans une économie moderne. La question est de savoir si les accords financiers basés sur l'intérêt étaient rares. Kuran s'appuie sur Maxime Rodinson pour montrer que, surtout après les premières décennies de l'islam, la prohibition coranique de l'intérêt était régulièrement 'violée' à travers le monde musulman, même par les personnes pieuses. Il

évoque les ruses juridiques (*hiyal*) développées par les juristes musulmans pour contourner la prohibition tout en préservant la lettre du Coran. Pour lui, le fait que la prohibition ait cessé d'être observée à large échelle après le naissance de l'Islam s'explique, car si elle a joué un rôle d'assurance lorsque le groupe était de petite taille et réduite à la subsistance, son effectivité devait normalement décliner au fur et à mesure de la croissance et de la prospérité de la communauté. Tout comme la prohibition perdit son attraction parmi les juifs et chrétiens avec l'expansion territoriale et la croissance économique, les musulmans devaient ne plus insister dessus et la réinterpréter au fur et à mesure que la *Umma* augmentait en taille et en richesse. Notons, au passage, que sur ce point précis, Kuran ne dit pas la même chose que North (2005) lorsqu'il parlait - en s'appuyant précisément sur cet article de Kuran - de « l'hostilité de l'islam au marché de l'assurance et celle du christianisme aux prêts à intérêt ». Or il n'est pas question dans cet article de marché de l'assurance, mais de la prohibition de l'intérêt à la fois chez les juifs, les musulmans et les chrétiens, que Kuran explique par la taille de la communauté plutôt que par la religion.

Par cette manière d'interpréter l'histoire, il nous semble que Kuran passe à côté d'un élément capital du point de vue de l'analyse de l'origine des institutions. En effet, il parle de 'violation' de l'interdit à propos des 'ruses' juridiques ou *hiyal* utilisées par les juristes de l'islam pour 'contourner' l'interdit, comme s'il s'agissait d'une vulgaire transgression. Or ces ruses, ou artifices juridiques, participent de l'émergence des institutions<sup>43</sup>. Ici, Kuran adopte lui-même une attitude rigide en assimilant ces procédés juridiques à un viol de l'interdit, il énonce un point de vue normatif, un jugement, sans voir l'importance du fait que l'artifice juridique sert précisément à permettre l'évolution de la règle tout en préservant ce qui fonde sa légitimité, ici la référence au Coran et à la Sunna du Prophète. Nous reviendrons sur ce double aspect des institutions, qui doivent à la fois se présenter comme pérennes, immuables dans leurs fondements, leur référence fondatrice, et souples et évolutives par rapport au contexte, de manière à s'adapter pour survivre. Kuran soulève une autre question, lorsqu'il écrit que, comme les juristes médiévaux avant eux, les économistes islamiques contemporains semblent subir la pression des praticiens pour légitimer une variété de pratiques qui sont des 'intérêts déguisés', suggérant par là que la légitimation par des arguments économiques viendrait compléter voire remplacer celle traditionnelle des juristes. Cette hypothèse, si elle est vérifiée, serait intéressante à analyser comme adaptation ou modernisation du processus de légitimation des règles islamiques. Cette légitimation de 'pratiques' par le recours à des artifices juridiques peut en effet s'analyser comme l'émergence de nouvelles règles, dans un processus d'adaptation des formes institutionnelles à un contexte en évolution, tout en maintenant et en renforçant leur lien vital à la référence fondatrice.

Que retient Kuran de l'expérience contemporaine des banques islamiques ? Les travaux de 'chercheurs objectifs', comme Ingo Karsten (FMI), dit-il, attestent du succès, tant du point de vue des clients que des propriétaires, de ces banques qui ont prouvé leur rentabilité et se sont même vu offrir des dépôts d'un plus grand rapport que leurs rivales pratiquant intérêt. Mais, avant d'en conclure à la supériorité de ce système, écrit Kuran, il faut tenir compte du fait que, dans les pays concernés, les taux d'intérêts offerts par les banques traditionnelles sont

---

<sup>43</sup> Pribram (1983) montre comment le contournement de la prohibition de l'intérêt en Europe - qui se prolongea jusqu'aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles (1789 pour la France) - fut à l'origine d'innovations institutionnelles : « Au cours du 16<sup>e</sup> siècle, les juristes et les banquiers mirent au point un certain nombre de procédures plus ou moins pratiques sous forme de contrats dans lesquels le paiement d'un intérêt pouvait être stipulé légalement au motif que ces transactions n'impliquaient pas la transmission de la propriété de la monnaie ». Parmi ces procédures, il cite le *contractus trinus*, le contrat de 'cens', la pratique des annuités rachetable, la société par actions : « La réticence devant les contrats de prêt fut si durable en Angleterre que la grande expansion du commerce pendant les règnes d'Elizabeth et de Jacques fut le fait de sociétés par actions dont tous les membres partageaient les risques et les profits, et non d'accords, sous quelque forme que ce soit, que la morale médiévale aurait condamnés » (p54).

contrôlés par les autorités monétaires et peuvent avoir été maintenus sous un niveau permettant d'augmenter l'attractivité des banques islamiques. Par ailleurs, même s'il n'existe pas de travaux sur la question, les BI peuvent avoir bénéficié de privilèges de la part de l'Etat (subventions, exonération d'impôts, aides aux employés). Pourtant, même sans ces privilèges, poursuit-il, il n'est pas surprenant que les BI aient de meilleurs résultats que les autres, car les comptes de *mudaraba* étant plus risqués, peu de gens seront attirés tant qu'ils ne rapportent pas gros. Pour lui, ce succès ne prouve pas que ce serait mieux pour tout le monde si toutes les banques n'offraient que la *mudaraba*. En particulier, les déposants ayant une forte préférence pour la sécurité, qui choisissent de mettre leur épargne dans un compte à taux fixe plutôt que dans un compte *mudaraba* à gros rapport mais risqué, seront affectés. Par ailleurs, bien que peu de données existent sur le sujet, il est plausible écrit Kuran, que les BI aient stimulé la collecte de l'épargne. Mais c'est parce que dans les pays où des BI ont été implantées, le marché boursier n'est pas efficient. Ainsi, la *mudaraba* joue le rôle d'un marché boursier. L'essentiel des individus qui se sont tournés vers les BI sont probablement les épargnants qui ont relativement le moins d'aversion pour le risque et qui, si l'économie était plus développée, auraient acheté des titres. Si cette remarque est exacte, on peut donc dire que l'établissement des BI a stimulé l'épargne en introduisant un nouveau service financier. Cela ne signifie pas que l'épargne augmenterait si on abolissait le système traditionnel. Car les clients des banques traditionnelles qui ont une grande aversion pour le risque ne se sentiraient pas rassurés avec la *mudaraba*. Enfin, il s'appuie sur des travaux qui montreraient que les BI ont une préférence pour l'investissement dans des projets qui rapportent vite (affaires commerciales de CT, spéculation immobilière), ce qui suggère qu'elles opèrent comme maximiseur de profit individuel et non comme maximiseur de bien être social. Notons que cette remarque éloigne Kuran de son référent néo-classique, dans lequel la maximisation des revenus individuels n'est pas incompatible avec celle du bien être de tous. Pour résumer, Kuran reconnaît l'efficacité et la rentabilité des banques islamiques mais il doute de leur capacité à éradiquer la pratique de l'intérêt<sup>44</sup>. Encore une fois, il mélange les registres, celui du modèle idéal et celui de l'analyse économique.

Finale­ment, dans sa critique des EI, Kuran

- dénonce le caractère irréaliste des hypothèses de comportement sur lesquelles est fondé le modèle idéal d'économie islamiste en mettant principalement en avant l'argument de la possibilité de comportements opportunistes ;
- reconnaît qu'il y a des divergences et des débats entre EI, et que certains d'entre eux débouchent sur des solutions pragmatiques prenant en considération les imperfections de la réalité, dont les comportements opportunistes ;
- montre que certains aspects du modèle peuvent être exprimés dans le langage de l'économie néo-classique et trouver une formulation et des solutions dans ce cadre.

Le modèle d'économie islamiste est un modèle normatif. Construit selon une démarche hypothé­tico-déductive, il décrit ce qui devrait être si un certain nombre de conditions idéales étaient réalisées. Or, dit Kuran, dans la réalité, en dehors d'un 'âge d'or' très court, les économies des pays musulmans n'ont jamais fonctionné de cette manière. Que propose-t-il comme dispositif théorique pour analyser l'histoire économique et expliquer le fonctionnement des économies contemporaines du monde musulman ?

### 3.2 Islam et sous-développement : un vieux puzzle revisité

---

<sup>44</sup> D'autres arguments avancés par les EI en faveur de l'institution islamique du partage des profits et des risques ne sont pas évoqués par Kuran, notamment le fait qu'elle ne peut mener à des crises financières type krach boursier.



Kuran (1997)<sup>45</sup> part de la question de savoir si l'Islam est défavorable ou hostile à l'économie. La vision d'un Islam irrationnel et rétrograde qui était celle d'Atatürk (1923), était partagée par de nombreux musulmans et occidentaux à ce moment. Kuran explique cela par le fait qu'à l'époque le commerce musulman était sous contrôle d'européens dont les représentants locaux étaient issus de minorités du monde musulman ; il y avait peu de banques ; le contraste avec l'Europe était si important que cela amena à penser que l'islam était antithétique avec la modernisation. Trois quarts de siècle plus tard, écrit-il, certains pays musulmans figurent dans les statistiques de la Banque mondiale comme économies à haut niveau de revenu, d'autres sont classés dans les PMA tandis que parmi les pays les plus pauvres, la proportion de ceux à population à prédominance musulmane est importante. A partir d'une régression sur 132 pays pour l'année 1995, il constate que les musulmans tendent à être relativement pauvres, quelle que soit la mesure du développement (revenu/tête, commerce, alphabétisation, science, éducation, technologie). Y a-t-il une relation causale entre Islam et développement économique ? Peut-on traiter cette question d'un point de vue 'scientifique' ? Car, rappelle-t-il, une corrélation statistique n'implique pas qu'il existe une relation de causalité. Pour établir la causalité, il faut identifier un ou plusieurs mécanismes expliquant la corrélation. Il se propose de faire une revue critique des différentes explications qui ont été avancées, en écartant toutefois certains arguments sommaires, courants lorsque la Turquie est devenue laïque, qui visaient à limiter le pouvoir social de l'islam. Il déplore la faiblesse de la littérature sur le lien entre religion et économie, qu'il impute à la difficulté du thème, liée à sa pluridisciplinarité : en général les économistes ne connaissent pas les travaux sur les religions et beaucoup d'entre eux, constatant qu'il est difficile de quantifier les variables culturelles, font comme si celles-ci n'avaient pas d'effets économiques, positifs ou négatifs ; de leur côté, les chercheurs des autres disciplines, littérature, histoire ou sciences politiques, ignorent les méthodes sophistiquées de l'économie.

Il voit une autre raison de cette indigence dans le relativisme culturel issu de l'anthropologie des années 1930, qui considère que les cultures ne sont pas comparables - chacune devant être étudiée dans ses propres termes - et qui a découragé les études comparatives sur les effets économiques des variables culturelles. Enfin, il dénonce une certaine autocensure sur les aspects négatifs de leur culture par les musulmans, par peur de donner des arguments à ceux qu'ils perçoivent comme hostiles à l'islam.

Kuran constate qu'il y a différentes manières de situer le début de la supériorité économique de l'Occident. Pour Hodgson (1974), ce n'est pas avant le 17<sup>e</sup>, voire le 18<sup>e</sup> siècle, et cette supériorité a été d'abord militaire. Kuran constate qu'il est difficile de déterminer exactement le moment où l'Occident a dépassé l'Islam car le niveau de développement ne peut être mesuré avec précision, mais quel que soit ce moment, dit-il, le processus a commencé bien plus tôt. Au 10<sup>e</sup> siècle, le monde musulman était nettement plus avancé que l'Europe. S'il a été dépassé aux alentours du 17<sup>e</sup> siècle, c'est que l'Europe a connu des transformations sociales fondamentales qui ont débouché sur un important gain économique (Issawi 1970 ; 1980) préparant la révolution industrielle. Pendant ce temps, la civilisation islamique vivait ses propres transformations. Par ailleurs, le déclin ne fut pas continu, il y eut des reprises de l'activité économique en Espagne, en Anatolie.

Quand le monde islamique était économiquement avancé, une des raisons de ce succès est qu'il était à la pointe de l'innovation scientifique et technologique. Mais au 13<sup>e</sup> siècle, il avait atteint son apogée, en termes de scientifiques, de savants. Il a continué à croître après son déclin relatif, mais cette croissance n'était plus qu'extensive. La croissance extensive existe depuis la nuit des temps, tandis que la croissance intensive (mesurée par le revenu/tête) est

---

<sup>45</sup> Cet article est repris dans un chapitre de Kuran (2004b).

plus rare et dépend de changements technologiques, organisationnels, institutionnels, des perceptions et de la morale associés au développement économique.

Kuran classe en trois grandes thèses les différentes explications apportées à l'échec du développement dans le monde musulman : (1) la thèse de la non pertinence du facteur économique, selon laquelle la situation économique des musulmans n'a rien à voir avec l'islam en tant que tel ; (2) celle de l'avantage économique, qui dit que l'islam est favorable au développement ; (3) enfin la thèse du désavantage économique qui considère l'islam comme défavorable au développement économique.

### **3.2.1 Thèse de la non pertinence du facteur économique**

Selon cette thèse la situation économique des musulmans n'est pas due à l'islam en tant que tel. Pour Maxime Rodinson, bien que les sources fondamentales de l'Islam contiennent des préceptes économiques, ceux-ci n'exercent pas de contrainte significative sur les comportements. En pratique les musulmans ont toujours pu choisir, s'arranger, s'accommoder, interpréter. Il y a des causes objectives, matérielles au déclin, la principale étant l'impérialisme européen, auxquelles les musulmans se sont adaptés, et leur résignation est une réponse rationnelle face aux obstacles politiques au progrès économique. Mais, objecte Kuran, il faut se demander pourquoi la civilisation islamique a-t-elle succombé à l'impérialisme européen. Pour Rodinson, l'Islam ne s'oppose pas au capitalisme et sans l'impérialisme européen il aurait connu un développement comparable à celui de l'Europe. Pour Kuran, le déclin économique relatif de l'islam a débuté bien avant l'assaut de l'impérialisme européen, aussi les causes en sont probablement d'abord internes. Une autre version de cette thèse, celle de Jones, considère que le rythme de la croissance du monde musulman est normal et que c'est l'Occident qui a introduit une rupture : ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est la rapidité du développement de l'Europe, non la lenteur des autres. Il n'y a aucune raison de rechercher les facteurs spécifiques qui auraient fait chuter les performances économiques du monde musulman.

### **3.2.2 Thèse de l'avantage économique**

Thèse selon laquelle l'islam est favorable au développement. Cette école de pensée qui s'est développée dans les années 1940 se base sur les enseignements du Coran, lequel encourage l'effort et l'enrichissement. Elle considère les prescriptions de l'islam - régulation financière, contrats, instruments de redistribution, normes de comportement (Chapa, 1992) – comme un cadre idéal pour le développement, prenant pour preuve les performances économiques de la première société islamique dans l'Arabie du 7<sup>e</sup> siècle. Bien que ce que nous savons sur l'évolution économique des débuts de l'islam soit très limité, il ne fait aucun doute dit Kuran que, durant les premiers siècles, les régions sous lois musulmanes au Moyen Orient, en Afrique du Nord, en Espagne, ont été florissantes. La régulation commerciale et financière y alimenta la croissance économique et eut une influence sur l'évolution économique de l'Europe de l'Ouest (Udovitch, 1970, 1962). Mais, écrit-il, cet essor des premiers siècles peut avoir eu lieu *en dépit* des aspects de l'islam inhibant la croissance. La première source de développement a pu être par exemple le mélange de cultures apporté par la conquête, les conversions, la réorganisation politique. Par ailleurs, même s'il est vrai que l'islam a apporté la croissance, il n'a pas permis l'adaptation rapide aux opportunités qui se sont présentées par la suite et a pu être moins favorable à la croissance dans certaines conditions que dans

d'autres. Logiquement, écrit-il, si l'on considère que l'islam a contribué à l'essor de l'économie, on doit admettre qu'il en a probablement aussi influencé le déclin. Inversement, si des facteurs autres que l'islam sont responsables de sa chute, alors l'essor économique des débuts de l'islam peut aussi être dû à d'autres facteurs que la religion. Le défi pour les sciences sociales est d'identifier les facteurs qui ont influencé à la fois l'essor et le déclin. Les tenants de la thèse de l'avantage économique attribuent l'essor aux changements institutionnels et moraux apportés par l'islam et le déclin aux forces qui firent que les musulmans, après un bref âge d'or, furent prêts à poursuivre des activités économiques non islamiques. Pour Kuran cette idée d'une dégénérescence de la civilisation islamique dès la moitié du 7<sup>e</sup> siècle (y compris le Califat abbassides et l'empire ottoman), relève d'une vision proche de celle des légendes sumérienne et hébraïque de la chute de l'éden. Elle n'explique pas pourquoi la civilisation fut victime d'influences corruptrices. En concevant de manière statique l'économie idéale, elle évacue le fait que les civilisations déclinent lorsqu'elles échouent à s'adapter aux circonstances<sup>46</sup>.

### 3.2.3 Thèse du désavantage économique

A l'opposé de la précédente, cette thèse considère que, bien qu'imparfaites, les réalisations de la modernité (disparition de la famines, augmentation de la durée vie) sont incontestables, et s'interroge sur le déclin relatif du monde musulman : pourquoi ce déclin dure-t-il si longtemps ? Pourquoi les musulmans ont-ils été si lents à s'industrialiser ? Pourquoi le monde musulman est-il si pauvre malgré ses ressources pétrolières ? Mais de l'avis de Kuran, parmi les explications proposées, peu mettent en lumière des mécanismes de causalité clairement articulés. Les plus simples ne décrivent que des symptômes tandis que les plus sophistiquées théorisent un équilibre social ou un processus dynamique. Mais aucune ne rend compte complètement des forces qui sous tendent ces processus. Il distingue plusieurs variantes de cette thèse. La moins satisfaisante à ses yeux, est celle du 'désavantage permanent'.

#### 3.2.3.1 *L'islam comme obstacle permanent au développement*

Avant la moitié du 20<sup>e</sup> siècle, les auteurs occidentaux voyaient l'islam comme immuable (Cromer ; Renan)<sup>47</sup>. Pour ces auteurs, le savoir n'avança en Islam que sous l'influence des cultures Perse et Grecque (Hellènes). Ils considéraient que si toutes les religions avaient découragé la libre pensée, l'Islam l'avait fait plus que toute autre car il avait étendu les règles du dogme au domaine temporel (voir la critique de E. Saïd). Cette thèse partage avec celle de l'avantage économique l'idée que l'islam définit un système économique fermé et hors du temps. Elles diffèrent seulement par le fait que ce qui est handicap pour l'une est bénédiction pour l'autre. Pour les uns c'est une erreur pour les musulmans de chercher à imiter l'Occident ; pour les autres (orientalistes, Cromer, Renan) les musulmans ne pourront jamais se moderniser tout en restant musulmans. Ces thèses ont en commun de considérer le corpus juridique islamique comme immuable. En fait, comme l'ont montré les tenants de la thèse de la non pertinence, ces règles ont toujours changé (extension, contraction, reconstruction). Bien que le Coran en tant que tel ne puisse être remis en cause d'un point de vue acceptable pour les musulmans, il peut être réinterprété. Par exemple, les versets interdisant l'intérêt ont été réinterprétés comme excluant les formes non exploitantes de l'intérêt. L'Islam fut accusé de fatalisme, sous prétextes que le terme Islam signifie soumission. Mais aucune des grandes

---

<sup>46</sup> Une variante de cette thèse, dit Kuran, consiste à relativiser les faibles performances du monde islamique en minimisant les réalisations économiques de l'Occident et en leur déniaient le nom de 'développement', du fait des problèmes sociaux et psychologiques qu'elles ont engendré, ce qui n'incite pas à les imiter. Ainsi, Ahmed Haffar préconise un retour à la simplicité de l'âge d'or.

<sup>47</sup> Renan considérait l'Islam comme hostile à la science et la philosophie.

religions n'est exempte de fatalisme. Si le principal obstacle à la modernisation résidait effectivement dans l'enseignement de l'islam, il faudrait expliquer le mécanisme social responsable de la persistance de cet enseignement, ce que n'on fait ni Renan ni Cromer. On retrouve cette thèse dans l'école de la modernisation, après la deuxième guerre mondiale (Daniel Lerner, *The passing of Traditionnal Society* ; Arthur Lewis, 1955). Dans l'après-guerre, on était convaincu que la religion était opposée au progrès et on s'employa à soustraire de vastes domaines à son influence, dont l'économie. On pensait que si l'Islam était défavorable au développement, c'était parce qu'il n'avait pas connu de sécularisation comme le christianisme, et des spécialistes du monde musulman (Niyazi Berkes, auteur d'une Histoire de la Turquie, 1964) ont soutenue que le développement économique du monde musulman dépendait de sa sécularisation. Kuran nuance cette version de l'histoire. Pour lui, les effets économiques de l'islam ne sont pas fixes, il a pu par moments favoriser le changement et l'empêcher à d'autres. Ces effets sont diffus, ils passent par les perceptions individuelles, qui agissent sur l'évolution économique. Il cite deux exemples montrant que les autorités religieuses ne se sont pas opposées à la modernité : l'imprimerie, dont l'implantation dans l'empire ottoman n'a pas été empêchée par les autorités religieuses, mais par la convergence de facteurs non religieux (faible demande de livres, disponibilité en papier limité, rareté du bois, absence infrastructure..); la mise en place d'écoles occidentales (médecine, ingénieurs) à laquelle elles ne se sont pas non plus opposées.

### 3.2.3.2 Vision statique du monde associée à l'islam

Pour Inalcik (*The Ottoman Economic Mind*), l'objectif des Ottomans était d'assurer la prospérité des grandes villes, et pour cela ils développèrent des centres commerciaux et s'efforcèrent de contrôler les axes vitaux. Ils recherchaient la sécurité et donnaient la priorité à la stabilité économique - contrôle des prix, régulation des exportations, fondations charitables, taxation – au détriment des changements organisationnels de base. Ce système fut suffisamment productif pour leur permettre la conquête de territoires qu'ils gouvernèrent de la même manière, mais c'est avec l'environnement européen qu'ils rencontrèrent des difficultés. Conditionnés par une longue histoire d'expansion territoriale, convaincus de l'adéquation de leur système social, les dirigeants ottomans mirent du temps à comprendre la cause de leur chute : leur fixation sur la stabilité sociale qui retarda l'émergence du concept de développement économique. Inalcik ne désigne pas la religion comme cause de l'inertie idéologique et institutionnelle même si elle a pu être utilisée pour légitimer une politique visant la stabilité (ainsi les Ottomans auraient légitimé des mesures anti-compétitives sous couvert d'application des règles de *hisba*, régulation des marchés conforme aux prescriptions religieuses). Cette instrumentalisation de l'islam fit que les changements économiques majeurs qui apparurent lorsqu'au contact de l'Europe, le système Ottoman se révéla de plus en plus inadéquat, furent considérés non comme une victoire de la société ottomane mais comme une défaite de l'islam. Pour Kuran, cette interprétation fut un obstacle à la réforme, la signification religieuse accordée au *statu quo* augmenta le coût de la réforme.

Kuran poursuit en remarquant que la mentalité économique ottomane mise en lumière par Inalcik s'apparente aux dispositions qu'Ibn Khaldoun attribue aux élites d'Etat lorsqu'elles ont dépassé leur première phase, celle de guerriers nomades. Pour ce penseur Arabe, la principale source du progrès économique est la conquête, motivée par le pillage. Sans conquête, les Etat déclinent car ils sont privés de leur dynamique interne. Le lien avec la religion vient de la légitimité de fait que l'Islam a conféré à la conquête, justifiée dans les sources fondamentales de l'Islam pour promouvoir les conversions. Mais, pense Kuran, ce n'est que si cet accent mis sur la conquête avait découragé la création de nouvelles richesses que l'on aurait pu dire que la religion a restreint la croissance économique. Ibn Khaldoun écrivait deux siècles avant l'apogée de l'expansion à l'Ouest du monde musulman. Il est

stupéfiant qu'il s'inquiète déjà au sujet du déclin du savoir scientifique dans les pays musulmans et exprime son admiration pour l'avancée philosophique dans la 'terre de Rome'. Il eut l'intuition qu'une dynamique de développement économique interne finirait par dépasser le moteur externe des conquêtes. Mais cette intuition, nuance Kuran, ne suffit pas à expliquer le déclin économique relatif du monde islamique, car elle laisse inexplicé le fait que l'inefficience des états musulmans n'a pas été remise en cause depuis. Pourquoi ces sociétés n'ont-elles pas généré de solutions (idées, expériences, mouvements) pour rester puissantes face à leurs adversaires ?

La thèse d'une vision statique du monde associée à l'islam englobe aussi le statut social des marchands. Sabri Ulgener montre comment les guildes d'artisans ottomans œuvrèrent à légitimer leurs propres pratiques de participation au marché contre celles compétitives des marchands (spéculation, arbitrage, baisse des prix, publicité, amélioration des produits). Il rejoint Inalcik en observant que les dirigeants ottomans, recherchant la stabilité, préférèrent les artisans aux marchands - les règles fixes aux pratiques flexibles - et souhaitèrent le minimum de compétition intra-guildes afin d'assurer la stabilité politique à court terme. Mais, dit Kuran, montrer que certains segments de la société avaient intérêt à des valeurs spécifiques ne suffit pas à expliquer la persistance de ces valeurs. Ulgener n'explique pas pourquoi le statut social des marchands se dégrada au fil du temps et pourquoi ceux-ci furent incapables de corriger cette image négative ni pourquoi l'islam fut associé à une morale hostile à la compétitivité, sachant par ailleurs que le prophète de l'islam était un marchand. La pensée des débuts de l'islam ayant nourri des traditions favorables à la compétition, il est particulièrement étonnant que les marchands ainsi que les consommateurs musulmans, qui bénéficièrent de plus de compétition, échouèrent à contrer l'influence anti-compétitive des guildes. Pour Kuran en aucun cas le faible statut social des marchands ne peut donner une explication complète du déclin économique du monde musulman. Après tout, ailleurs dans le monde, même là où s'épanouit l'économie moderne, les puissants traitèrent les marchands avec mépris. Il prend pour exemple l'Angleterre prémoderne (Goldstone). De même la régulation anti-compétitive des guildes exista en Europe (Jones). Selon lui, la différence entre l'Europe et le monde musulman ne réside pas dans le comportement différent des guildes mais dans le fait qu'en Europe les dirigeants furent plus rapides à apprécier le coût social des privilèges des guildes. Même des petites différences d'attitude peuvent avoir produit dans la durée de grandes variations des performances économiques, écrit-il. De la même manière, sur une longue période, de petites différences dans la manière de traiter les marchands peut avoir produit des effets cumulatifs importants.

Il reste une énigme soulevée par la thèse de Ulgener, écrit Kuran : la persistance de l'influence de la morale économique qui fut associée à l'islam. Ainsi, le premier objectif recherché par la doctrine actuelle de l' 'économie islamique' est de remplacer la morale économique individualiste qui s'est diffusée à travers le contact avec l'Occident par une morale publique proche de celle du Moyen Orient médiéval. L'argument est que la morale strictement individualiste encourage la poursuite d'objectifs individuels sans se soucier des conséquences sociales, tandis que la morale publique se focalise au contraire sur les besoins communs. Dans les justifications apportées par l'économie islamique à des prescriptions comme le juste prix, le juste salaire, l'interdit de intérêt et de la spéculation, il y a toujours le souci d'opposer besoins individuels et besoins de la société. La morale publique de l'économie islamique a eu ses équivalents dans d'autres religions dont le christianisme. Mais durant les siècles ayant conduit à la révolution industrielle, des segments en expansion du monde chrétien s'éloignèrent du communautarisme vers l'individualisme. Selon Ulgener et d'autres, la transformation morale qui accompagna l'essor du capitalisme européen n'a pas atteint pas le monde islamique. Mais objecte Kuran, cela n'explique pas les divergences dans les performances économiques.

### 3.2.3.3 Rigidification des perceptions et des savoirs en islam

Mais Inalcik et Ulgener laissent sans réponse la question de savoir pourquoi les ‘mentalités’ n’ont pas prévu le déclin ottoman par rapport à l’Europe, dit Kuran. Quand une civilisation qui a joui d’une domination militaire, politique, et économique commence à décliner, on peut espérer qu’elle en fasse un diagnostic, remarque-t-il avec une certaine ‘naïveté’. Aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, nombreux sont les musulmans qui ont écrit sur le déclin du monde musulman et ses causes. B. Lewis a montré que, sauf exceptions, tous étaient convaincus que la supériorité de l’Europe résidait dans ses armes. Pratiquement aucun n’était conscient des nouvelles valeurs économiques et des institutions qui étaient derrière cette supériorité militaire croissante de l’Europe. Aussi les gouvernants firent-ils appel à des européens pour moderniser l’armée, mais pendant longtemps ils firent peu d’efforts pour comprendre la société, la culture et les pratiques économiques de l’Occident. Au 19<sup>e</sup> siècle, selon Lewis, aucun terme économique n’était traduit en Arabe, Persan ou Turc. Ils identifiaient comme causes du déclin la corruption, le favoritisme, l’oppression, l’avidité au gain, les taxes élevées, et avaient tendance à analyser les problèmes comme des conséquences de l’érosion des institutions du passé glorieux. Dès lors, le remède préconisé était de redécouvrir, raviver, ces institutions ayant prouvé leur efficacité par le passé. Contrairement à l’Europe où les institutions sociales en formation étaient remises en cause au nom du progrès, jusqu’au 19<sup>e</sup> siècle le monde islamique ne produisit pas de mouvements majeurs poursuivant un changement social radical. Les valeurs traditionnelles de l’islam que Lewis identifie comme des obstacles au développement sont les mêmes que celles désignées par Inalcik et Ulgener : méfiance par rapport à la nouveauté, central chez Inalcik ; statut inférieur des marchands pour Ulgener. Mais Lewis pousse son argument jusqu’à identifier des valeurs et pratiques inhibant la croissance. Pour lui, les observateurs musulmans du déclin ont généralement fait des diagnostics indigestes sur les tendances existantes et ont échoué à identifier les structures qui ont poussé l’Europe à l’avancée économique. Il considère la persistance de structures stabilisatrices comme un symptôme et non une cause déterminante du déclin. Celui-ci plonge ses racines dans la rigidification des perceptions des musulmans. Les observateurs musulmans furent plus nombreux à apprécier certains des conséquences matérielles des transformations de l’Europe : hormis les armes, les techniques de construction de navires et la médecine. Mais ils ne surent pas imaginer les principales réformes socio-économiques ni apprécier les facteurs à l’origine de ces innovations. Pourquoi mirent-ils des siècles à reconnaître les limites de leurs structures sociales en comparaison avec celles évolutives de l’Europe ? Le principal obstacle, selon Lewis, était le système éducatif, basé sur la mémorisation et la vénération des ouvrages classiques. Ils ignoraient la méthode scientifique, l’expérimentation, n’avaient pas de curiosité pour l’Europe. Lewis considère que l’islam a contribué à déterminer ce système éducatif limitant la curiosité et l’innovation. Pas au début de l’islam, mais quelque part entre le 9<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> siècles, il fut mit fin à la liberté d’innovation et on ferma les ‘portes’ de l’*ijtihad*. L’Islam fut considéré comme ayant atteint la perfection. Le monde musulman, autosuffisant, donne la légitimité aux valeurs prônant la stabilité et décourage les questionnements. Lewis, Inalcik et Ulgener réfutent la thèse populaire de Rodinson attribuant le déclin aux seules structures politiques. Ils suggèrent au contraire que les préférences et savoirs privés et pas seulement leur manifestation collective et publique, donnèrent forme aux tendances observées (idée de Mokyr, qui dénonce la tendance commune aux historiens contemporains à minimiser l’importance des désirs et des mentalités pour expliquer les performances des civilisations). Pour Kuran, si Lewis propose quelques-uns des liens manquants, il ne donne pas pour autant un modèle scientifiquement satisfaisant.

### 3.2.3.4 Le collectivisme

Thèse selon laquelle le déclin relatif du monde musulman s'enracine dans la culture collectiviste. Parmi les auteurs qui ont développé cette thèse, Ulgener, et surtout Avner Greif. Pour Ulgener, seul à avoir perçu les implications économiques de cette divergence culturelle, la civilisation musulmane est restée largement collectiviste alors que l'Occident devenait de plus en plus individualiste. Durant les périodes de déclin de l'empire ottoman, beaucoup virent dans l'individualisme européen les clés de son dynamisme. Au contraire, les adversaires de l'occidentalisation rejetaient l'individualisme parmi les caractéristiques à ne pas encourager. Même s'ils admiraient la science occidentale, ils insistaient sur la supériorité morale, sociale et politique de l'islam. Pour lutter contre le retard économique, ils préconisaient de renforcer l'unité, de raviver les liens communautaires, de redécouvrir l'essence de l'islam. Adopter l'individualisme occidental aurait signifié troquer une religion parfaite pour un système moral créé par l'homme, donc inférieur. Kuran note qu'individualisme et collectivisme (ou communautarisme) coexistent généralement, avec une prédominance de l'un sur l'autre. Pour lui, l'explication la plus rigoureuse de la manière dont la morale collectiviste ou individualiste influe sur le développement économique porte la signature d'Avner Greif. Son apport fondamental, son Kuran, est d'avoir montré que la morale dominante d'une société donne forme aux croyances culturelles qui sont les attentes des gens sur les actions des autres membres dans des conditions spécifiques. Individualisme et communautarisme donnent naissance à des croyances culturelles différentes et donc à différentes manières de faire du commerce. Là où domine le communautarisme, le marchand malhonnête développe vite une réputation défavorable du fait de la proximité dans les relations interpersonnelles. Le coût de la malhonnêteté est élevé du fait de la participation collective à l'effort de punition. Pour protéger la valeur de leurs actifs, les marchands demeurent honnêtes, sauf si la tentation de tricher est très importante. Au contraire, dans la société où la morale dominante est individualiste, les marchands ne portent pas la responsabilité personnelle de l'application des valeurs sociales. La menace de la punition collective est trop faible pour assurer la confiance entre marchands. Le risque alors est que les marchands soient tentés de tirer avantage les uns des autres ... Ces différences ont des implications concernant les relations commerciales. Sous le communautarisme, la prévalence de la confiance fait que les marchands engagent d'autres marchands comme partenaires ou agents. Sous l'individualisme, ils engagent des non-marchands, même des gens extérieurs à leur propre communauté. Dans chaque cas, les croyances culturelles sous-jacentes se soutiennent sous un large ensemble de conditions. A partir de cette logique simple, Greif fait dériver plusieurs implications qui éclairent l'évolution économique de deux groupes de marchands médiévaux : les Génois de la partie latine et de plus en plus individualiste du bassin méditerranéen et les juifs magrébins de la partie dominée par la culture collectiviste musulmane. Les arguments de Greif laissent penser que la société génoise présentait une plus grande mobilité relative, une plus grande division du travail, jouissait de plus grandes incitations à perfectionner les contrats, améliorer l'efficacité des tribunaux et promouvoir la standardisation. Toutes ces implications, confirmées par les preuves et documents qui nous sont parvenus, vont dans le sens de justifier l'émergence du capitalisme en Europe et non dans le monde musulman. La naissance du capitalisme en Europe fut précédée par quelques tendances fortes (Franz Xavier Kaufmann) : longue chaîne d'actions à travers une capacité croissante de contrôle complexe des réseaux de production, administration, recherche et communication de masse ; transformation du pouvoir politique légitime, qui passe de la domination absolue à la règle de droit ; métamorphose de la religion à travers la sécularisation de domaines variés. Comme beaucoup d'autres auteurs, Kaufmann situe l'origine des principales tendances aux 10<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles. L'apport de Greif est de montrer que ces tendances peuvent avoir résulté de variations dans les modèles commerciaux, enracinés elles-mêmes dans des divergences entre croyances culturelles.

Des générations d'historiens de l'économie ont noté qu'après les premiers siècles de l'islam les relations commerciales entre l'Europe et le Moyen Orient vont croître surtout sous l'initiative des européens (Inalcik ; Issam). Bien que des recherches récentes aient discrédité la vision extrême selon laquelle les musulmans jouèrent un rôle passif dans le commerce Europe-Moyen Orient (Kafadar, 1986), personne ne peut sérieusement douter que les européens dominèrent ces relations économiques de manière croissante, écrit Kuran. Le commerce entre ces deux régions était conduit par des Compagnies européennes, modèle qui fonctionne encore aujourd'hui. Greif propose une explication de ce modèle : les marchands issus de cultures individualistes sont relativement mieux préparés pour le commerce inter-culturel, parce qu'ils sont moins dépendants de liens communautaires et déjà prêts à former des relations d'agence avec des gens hors de leur cercle social. Il est significatif que divers Etats musulmans (Espagne, Egypte, Syrie, perse, sultanats seldjoukides, empire ottoman) étendirent des privilèges unilatéraux à des marchands européens dès le 12<sup>e</sup> siècle. Des gouvernements musulmans offrirent des 'capitulations'- c'est ainsi que l'on connaissait les concessions - même lorsqu'ils conquièrent des territoires européens et gagnèrent le contrôle des routes commerciales maritimes. Certains commentateurs ont interprété les capitulations selon des considérations politiques, tandis que la logique de Greif accorde un rôle plus fondamental aux facteurs économique enracinés dans des différences culturelles. Cette approche permet aussi d'éclairer le contraste entre différents types de commerce régional. Le commerce intra-européen se développa plus rapidement que celui dans le monde musulman, essentiellement à travers le support d'institutions nourries d'individualisme. Sachant que le commerce contribue à la croissance, le résultat fut une disparité croissante dans les standards de vie.

Le point crucial de l'argument de Greif est que le collectivisme (ou communautarisme) a entravé le développement économique moderne. Il inverse la causalité par rapport à un Tawney, qui, montrant que les institutions de base du capitalisme étaient déjà en place au moment des grands bouleversements religieux de l'Europe du 16<sup>e</sup> siècle, suppose que les institutions capitalistes précédèrent et créèrent l'esprit du capitalisme. Plus proche de Max Weber, qui relie l'origine du capitalisme à l'idéologie créatrice de la réforme protestante, Greif situe toutefois la genèse de l'esprit du capitalisme un quart de millénaire avant la Réforme (voir aussi Nef).

Pour Kuran, il y a deux objections possibles à la thèse de Greif : On peut d'abord opposer à son argument le rôle important voire dominant joué par les musulmans dans la mise en place de relations commerciales en dehors de l'Europe. En construisant un réseau commercial dans l'Afrique sub-saharienne et l'Asie de l'Est, les musulmans ont aidé à mettre en place les fondements institutionnels du commerce de longue distance dans des régions économiquement plus arriérées que le Moyen-Orient sous lois musulmanes. Ils ont introduit la régulation économique là où n'existait pas de lois écrites, et l'expansion de la langue arabe comme *lingua franca* du commerce facilita la communication et donc l'échange entre régions séparées par des différences linguistiques. Ces observations, écrit Kuran, ne contredisent pas le désavantage du monde musulman vis à vis de l'Europe de l'Ouest. Il rappelle que les musulmans ont fait des contributions majeures au développement et à la diffusion du droit individuel du contrat [Makdisi, 2005], mais ils laissèrent le développement de la loi du *corporate contract law* à l'Europe. De la même manière, après avoir institué des règles pour réguler le crédit interpersonnel, ils laissèrent l'Europe de l'Ouest développer le cadre institutionnel pour la banque moderne. Pour des raisons déjà évoquées, en cédant ainsi le flambeau de la créativité institutionnelle, les musulmans se trouvèrent en situation de désavantage dans leurs relations avec l'Ouest. Cependant cela n'a pas nécessairement entravé leurs relations avec les régions dont les institutions économiques étaient moins développées qu'au Moyen Orient.



La seconde objection possible à Greif, dit Kuran, concerne le mérite social des liens communautaires (civils ou publics). Il s'appuie sur l'observation, faite notamment par Putnam, d'une plus grande participation aux activités collectives dans les régions les plus avancées économiquement par rapport aux régions pauvres. Cela ne discrédite-t-il pas l'idée que le communautarisme est un handicap économique? Robert Putnam, dans ses travaux sur les inégalités régionales en Italie, montre que communautés civiles sont plus développées dans le Nord prospère que dans le Sud pauvre. Il montre aussi que les communautés civiles du Nord sont caractérisées par le fait qu'elles sont enserrées dans des réseaux sociaux. Les individus appartiennent à de nombreuses associations, tandis que les liens interpersonnels dans chacune d'entre elles tendent à être faibles [Voir Granovetter, *La force des liens faibles*]. Au contraire, l'engagement civique est plus limité au Sud, où la coopération est généralement basée sur de forts liens de sang<sup>48</sup> où l'absence d'un Etat capable de faire appliquer la loi et les contrats favorise la Mafia. L'explication la plus pertinente, en déduit Kuran, serait que l'individualisme favorise la croissance non en détruisant les liens sociaux mais en les affaiblissant et les diversifiant. Les avantages économiques en sont la prolifération d'associations, la génération de réseaux et l'expansion du choix individuel dans le cadre de la participation civique. Les limites du communautarisme, mises en évidence par la force des liens de sang dans le Sud de l'Italie, résident dans le fait que ces liens empêchent que se développent des réseaux d'engagement civique qui transcendent les clivages sociaux. De forts liens de sang favorisent la coopération dans de petits groupes, alors que des liens faibles non familiaux nourrissent une plus large coopération et soutiennent une plus grande complexité sociale<sup>49</sup>.

Les résultats de Putnam sur l'Italie ne réfutent pas l'argument de Greif, précise Kuran. Ils indiquent toutefois que les effets respectifs de l'individualisme et du communautarisme passent par des canaux qui vont bien au-delà des arrangements coopératifs entre marchands. Malgré cette limite, l'argument de Greif offre à ses yeux l'explication la plus complète. Greif définit deux équilibres distincts, l'un soutenant la croyance culturelle dominante en Europe de l'Ouest; l'autre préservant celui du monde musulman. Cependant, il laisse inexplicée l'origine de ces différences culturelles à effets économiques puissants, ce qu'il justifie, comme North, par le fait que toute analyse sociale a nécessairement un point de départ arbitraire : penser que les germes des différences actuelles entre civilisations peuvent être identifiées avec précision serait succomber à l'erreur de la primauté absolue d'une cause. Enfin, Kuran apporte une critique plus 'raisonnable' à la thèse de Greif, il remarque qu'elle laisse inexplicé le fait que, jusqu'à il y a environ un siècle, le monde musulman n'avait produit aucun diagnostic des effets de ses croyances culturelles en termes de retard de croissance. Il propose quelques éléments de réponse dans la section suivante.

### **3.2.4 Vers une synthèse : le rôle clé des discours publics**

Pour Kuran, il manque un élément dans toutes les variantes de la thèse du désavantage économique : les connexions entre le discours public sur les institutions politiques et leurs possibilités, et les compréhensions privées. Pour spécifier ces connexions, il faut identifier les mécanismes sociaux à travers lesquels les discours publics se forment et se maintiennent. Et comment ils façonnent les perceptions individuelles, informations et savoirs. Cette démarche permettra de faire le lien entre les différentes approches passées en revue et expliquer

---

<sup>48</sup> On glisse ici d'une opposition chrétienté/Islam ou Occident/Orient à Nord/Sud....

<sup>49</sup> Il existe une interprétation encore plus nuancée, celle de Polanyi qui montre comment historiquement, en Grande Bretagne, après une longue résistance de la société à la mise en place d'un marché du travail (*Speenhamland*), le capitalisme a fini par prendre le dessus et à entamer une destruction à large échelle des liens sociaux ; mais que, sous la menace d'une autodestruction radicale, des institutions ont finalement dû être mises en place pour reconstruire des liens et empêcher la destruction de la société (*La grande transformation*, 1944).

pourquoi, alors qu'ils avaient tout à y gagner, les musulmans n'ont pas fait les réformes sociales nécessaires et préférèrent le *statu quo*. Kuran se réfère à un mécanisme non spécifique à la civilisation islamique, qu'il analyse dans son ouvrage *Private Truths, Public Lies* (Kuran, 1995) faisant que des structures sociales inefficaces peuvent survivre indéfiniment lorsque ceux qui en privé soutiennent le changement, ne le manifestent pas publiquement. Il identifie une « préférence pour la dissimulation » motivée par le désir d'éviter la sanction à l'encontre de ceux qui énoncent des positions impopulaires. La conséquence en est une corruption du discours public. Les individus choisissent de mal représenter leurs souhaits personnels pour que l'on ne se rende pas compte de la falsification, ils dissimulent les perceptions et les savoirs qui les amèneraient à désirer le changement. Il s'en suit que si ces conditions se prolongent dans le temps, des structures impopulaires soutenues par des préférences falsifiées finissent par être sincèrement acceptées. Les transformations auront partiellement lieu par le biais du renouvellement de population. Mais sans critique du *statu quo*, les nouveaux membres de la société échouent à découvrir pourquoi le changement serait bénéfique. Cet argument s'applique à la fois aux privilégiés et aux non privilégiés. Si le discours public considère une structure sociale comme optimale, même ses victimes ne voient pas à quel point sa destruction améliorerait leur vie. Les pressions sociales nourries par la dissimulation des préférences ne retardent pas nécessairement la croissance économique. Elles peuvent au contraire la stimuler, en rendant l'opinion favorable aux politiques et institutions supportant la production, l'innovation et le commerce. Mais cela peut porter préjudice à la croissance lorsque ce sont ceux qui ont les idées les plus justes qui jugent plus prudent de garder leurs pensées pour eux.. Certains individus peuvent en entraîner d'autres dans la dissimulation de leurs préférences seulement pour protéger leurs intérêts étroits ou par peur que le libre débat n'affaiblisse la solidarité sociale. Si un nombre suffisant de personnes a des raisons de limiter le débat, les pressions sociales qui en résultent vont empêcher aussi les autres de parler librement et la falsification des préférences va induire une falsification de la part des autres. Un tel effet en chaîne peut déboucher sur un équilibre sous lequel préférences et idées hostiles au *statu quo* restent inexprimées. Une fois établi, cet équilibre peut renforcer les individus qui s'autocensurent en les aidant à se maintenir place. Les générations suivantes peuvent s'opposer à la remise en cause du consensus public également parce que les pressions sociales dominantes le rendent imprudent ou parce que le consensus lui-même limite leur conscience du potentiel de remise en cause de l'ordre présent. Les individus peuvent aussi favoriser à leur insu le retard de la croissance en supportant des politiques et des institutions qui limitent la croissance.

Armés de concepts supplémentaires, écrit Kuran, revenons au constat que les sociétés individualistes jouissent d'un avantage du point de vue du développement économique moderne. Il pose la question de savoir dans quelle mesure les membres des sociétés collectivistes ont compris les limites économiques de leur culture. Les observations de Lewis sur la stagnation du monde musulman montrent que même avant le 19<sup>e</sup> siècle les gens éduqués ne manifestaient pas d'intérêt pour les sources culturelles de l'essor de l'Occident. Jusqu'à cette date, les pratiques collectivistes du monde musulman bénéficiaient d'un soutien public presque total. Même s'il y avait des individus qui transgressaient régulièrement certains de ces principes, leurs mérites étaient rarement remis en cause. La raison était probablement que les individus favorables aux réformes culturelles tendaient à dissimuler leurs désirs, de peur d'être accusés de manifester de l'hostilité à l'islam. La fermeture de la porte de l'*ijtihad* et l'indigence de la 'recherche scientifique' après le 13<sup>e</sup> siècle créèrent un environnement intellectuel hostile à un échange d'idées ouvert et libre. Préservant leur propre réputation, les individus optant pour dissimuler leurs vues ont appauvri le discours public. Ils ont aussi dû composer avec les obstacles sociaux empêchant de voir et d'apprécier les alternatives au *statu quo* culturel.

Lorsque les puissantes guildes islamiques d'artisans se heurtèrent à la compétition de produits européens de qualité supérieure et meilleur marché, leur réaction fut généralement de chercher à restaurer les traditions fraternelles et même égalitaires de non compétition. L'innovation économique eut d'abord lieu en dehors des guildes ; les membres des guildes désireux d'adopter de nouvelles technologies pouvaient le faire plus facilement dans de nouvelles structures économiques. Une raison pour laquelle l' 'exit' devint une voie commune pour les membres des guildes qui étaient en train de changer d'orientation est que ceux qui cherchaient à instaurer d'autres pratiques dans les guildes étaient sujets à sanctions. Un résultat de ces sanctions fut d'affaiblir le discours public sur les problèmes croissants des guildes, engendrant l'ignorance sur les solutions possibles et bloquant l'action collective orientée vers la réforme. Ces observations convergent avec celles de Ulgener sur le statut social inférieur des marchands par rapport aux artisans. Les bénéficiaires potentiels d'un changement allant dans le sens de créer une atmosphère plus favorable aux marchands étaient pris entre les griffes d'une idéologie hostile à la libre compétition. Cette idéologie dut sa persistance en partie aux protections contre la contestation publique. En Europe aussi les guildes eurent ce comportement. La différence est que la politique de protection des guildes y eut moins de soutiens publics qu'au Moyen Orient.

Berkes insiste sur le rôle critique joué par le système éducatif traditionnel qui conditionna les individus à accepter le *statu quo* social comme optimal. Ce système ne pouvait être changé facilement à cause de son contenu religieux. Cet équilibre perdura jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle, laissant les écoles étrangères devenir les premiers agents de la réforme de l'instruction. Berkes explique le retard du système éducatif par des facteurs économiques. Pour Kuran, il est plutôt lié à l'atmosphère intellectuelle (apprentissage par cœur, pas de sens critique, faible demande d'ouvrages). En Occident, l'ouverture relative du discours public créa un moteur pour la croissance, que le monde musulman, du fait de la contrainte sur l'expression, échoua à développer. Inalcik et Ibn Khaldoun avant lui avaient fait ce constat, mais Kuran dit y ajouter l'identification d'un mécanisme rendant compte du retard dans l'émergence de ce moteur : les nouvelles idées qui forment un moteur de croissance émergent dans un environnement hospitalier au libre questionnement et l'expérimentation. Si la promotion de ces nouvelles idées est trop coûteuse, elles ne seront pas exprimées, ce qui accroîtra le risque pour les futurs innovateurs potentiels. L'équilibre qui en résulte sera ainsi un engagement apparent dans la tradition. L'un des produits joint de cet équilibre est le déclin des compétences critiques et analytiques, accompagné d'une capacité réduite au changement.

L'argument développé dans cette dernière section ne présuppose pas que l'islam est hostile au développement économique, conclue Kuran. L'interprétation dominante de l'islam par la société peut varier dans le temps et l'espace, et dépend de la dynamique du discours public. Son contenu peut être fluide, comme dans le cas des premiers siècles de l'islam, période d'échanges interculturels et de vitalité intellectuelle ; il peut aussi se rigidifier lorsqu'une interprétation devient dominante et réduit ses rivales au silence. La vision statique du monde promue au nom de l'islam fut remarquablement durable précisément parce que son acceptation par un large public fit qu'il était risqué de promouvoir une dynamique alternative. L'équilibre en question contribua à empêcher le monde musulman de répondre de manière effective aux défis posés par l'ascension économique de l'Europe<sup>50</sup>. A terme il devint auto-destructeur. En contribuant à affaiblir le monde musulman militairement et économiquement, il favorisa l'intervention de l'Occident, laquelle, en retour, mit le monde musulman en contact

---

<sup>50</sup> Gellner (1983), qui qualifiait l'Islam de « réforme permanente », donne une autre explication des mêmes faits historiques : pour lui, c'est paradoxalement la relative modernité de l'Islam par rapport au Christianisme qui a fait que la Réforme s'est imposée au second, précipitant la rupture avec la religion et la sécularisation, et accélérant finalement la modernisation, tandis que le monde musulman n'a pas connu de telles ruptures et a continué à son rythme.

étroit avec la pensée européenne moderne. Le vieil équilibre idéologique du monde musulman laissa désormais la place à plusieurs visions en compétition. Personne ne sait ce que le ferment idéologique actuel va donner. Il est peu probable, toutefois, que ce que les visions du monde du genre de celle de Renan ou de Cromer trouvèrent si hostile au progrès économique redevienne dominant.

Derrière la thèse de la non pertinence économique, il y a l'observation que les préceptes de l'islam ont été fréquemment contournés. Selon Kuran, cette divergence bien connue entre mots et actes est une forme de falsification des préférences. Rodinson et Jones avaient raison de dire que cela limitait les effets intentionnels d'une régulation économique religieuse défectueuse. Ils négligèrent cependant, dit Kuran, les effets non intentionnels du fait de prétendre approuver une telle régulation. Le discours public s'est corrompu, rendant difficile le diagnostic correct des problèmes économiques. En Europe, l'Eglise débattait de la distinction usure/intérêt et à partir du 12<sup>e</sup> siècle la littérature scolastique acceptait et codifiait l'intérêt. Cette reconnaissance contribua à la sophistication croissante du discours économique : des concepts comme le risque et les coûts d'opportunité par exemple furent évoqués avec une fréquence croissante. Dans le discours islamique, l'intérêt continua à être assimilé à l'usure. Ce qui n'empêcha pas les musulmans individuellement de prendre et donner ce que l'économie moderne appelle intérêt, mais stoppa indubitablement le développement de la pensée économique dans le monde islamique.

Un autre problème avec la thèse de la non pertinence économique, c'est qu'elle ignore la logique de l'action collective. Contrairement aux comportements individuels, les politiques publiques ne peuvent contourner les règles que par une action collective, que la falsification des préférences peut bloquer. En pratique, les individus peuvent plus facilement contourner les règles de comportement individuel que celles des politiques publiques. Et les règles de comportement individuel peuvent s'altérer sous la pression interne plus que les politiques publiques, qui requièrent l'assistance de forces externes. Dans ce sens, l'interdiction de l'intérêt était régulièrement contournée, tandis que les règles gouvernant le curriculum scolaire traditionnel non. L'impulsion pour changer le contenu de l'enseignement vint largement de l'étranger.

Au final, que retenir de cet article de Kuran pour notre propos? En voulant démontrer à l'aide du schéma northien que l'islam en tant que religion n'était pas en cause dans l'échec du développement du monde musulman, Kuran se plaçait dans une contradiction absolue. Il s'en sort en adoptant une définition de la religion encore plus a-historique que celle des EI qu'il critique. L'explication qu'il propose ne met pas en cause l'islam ni même les institutions issues de l'islam mais les comportements individuels, en particulier la préférence pour la dissimulation dans les discours publics, qu'il identifie comme pouvant dans certaines conditions être un frein au changement. Sans s'opposer de front aux autres thèses, il les ramène à un facteur plus en amont dans la chaîne des causalités, et les reformule dans ce nouveau schéma. Sous jacente à son dispositif, il y a la croyance dans le bien fondé de la transparence des discours publics. L'idée aussi qu'il existe un sentier optimum de développement du monde musulman, mais que ce dernier ne l'a pas suivi, ou l'a fait avec lenteur, parce que individus, en dissimulant leurs préférences, n'ont pas favorisé l'émergence des bonnes institutions. Cette thèse pour le moins simpliste laisse elle aussi nombre de questions sans réponses, concernant cette « préférence pour la dissimulation » : ses causes, ses variations historiques, pourquoi à un moment de l'histoire est-elle devenue un obstacle en Islam et pourquoi ne l'était-elle pas avant ; pourquoi et en quoi est-elle différente en Occident?

### **3.3 La crise du commerce musulman : racines institutionnelles du sous-développement économique au Moyen Orient.**

Dans cet article, Kuran (2003) veut expliquer la crise et la stagnation commerciale du monde musulman : pourquoi les formes organisationnelles au Moyen-Orient restèrent-elles essentiellement fixes au moment où elles se développaient à l'Ouest ?

Pour répondre à cette question, il commence par écarter l'argument largement répandu d'une rigidité intrinsèque des institutions en Islam, d'une inaptitude au changement institutionnel, arguant qu'au contraire, jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle au moins, l'islam a montré une grande créativité institutionnelle, notamment en matière de finance (Udovitch, 1962), preuve que la rigidité est historique et non intrinsèque à l'Islam. Il cite l'exemple de la règle du partenariat islamique qui prit forme durant trois siècles. Certaines institutions économiques comme les différents systèmes de taxation continuèrent à évoluer longtemps après la période de formation de la loi. Cela l'amène à chercher à expliquer la stagnation commerciale et financière non par une caractéristique intrinsèque à l'islam mais par un mécanisme ou un ensemble de mécanismes historiques. Toute religion, affirme Kuran, agit sur les performances économiques en aidant à former le système légal pour l'échange économique. Mais les interprétations religieuses, comme les lois qu'elles sous-tendent, sont changeantes. Si elles stagnent, il faut identifier les causes de cette stagnation. Il privilégie donc l'approche historique à travers la mise en lumière de causalités multiples. Dans une démarche centrée sur la comparaison des institutions, il essaie de dénouer le lien complexe entre causes internes et externes. Nous verrons qu'il tend à accorder la priorité aux causes internes tout en tenant compte des interactions avec des causes externes, notamment les échanges commerciaux et la montée en puissance de l'Europe. La domination occidentale, bien que déterminante, n'est pas une cause directe dans son dispositif.

Kuran réfute également la thèse de Claude Cahen, trop étroitement économique, selon laquelle les moyen orientaux ont naturellement développé le commerce avec l'Asie centrale, l'Inde et l'Extrême Orient et ont laissé la Méditerranée aux Européens, parce que c'était en Orient que se trouvaient les marchandises qu'ils recherchaient. Ils n'avaient pas besoin de commercer avec l'Occident car leurs marchés suffisaient à absorber leur production et il était plus intéressant pour eux de garder leurs produits pour les vendre à l'Est plutôt qu'à l'Ouest. Cette explication ne satisfait pas Kuran, qui reproche à Cahen d'avoir écarté les institutions de son analyse, pour éviter la thèse erronée de l'immuabilité des institutions en Islam, mais d'être tombé dans la vision, tout aussi erronée, d'une fixité de la production. S'étant enrichis à l'Est, objecte-t-il, les marchands du Moyen Orient auraient au contraire pu chercher fortune en offrant leurs marchandises à l'Ouest. La cause du déclin du commerce musulman en Méditerranée n'est donc pas dans la concurrence de l'Est, elle est dans les institutions, affirme-t-il. C'est l'avance institutionnelle de l'Europe qui mit les marchands du Moyen Orient dans une situation désavantageuse. Au début, ce retard ne concernait que leurs relations avec l'Europe, car la modernisation économique étant aussi en retard en Orient, aussi les entrepreneurs du Moyen Orient pouvaient être compétitifs sur les marchés orientaux tout en continuant à fonctionner avec le système légal islamique. Notons que cette interprétation de l'histoire est contestable. Hodgson, par exemple, considère que si le commerce à l'Est du monde musulman a longtemps supplanté celui avec l'Ouest, c'est que cette région était alors bien plus dynamique. Il y a probablement un biais occidental-centriste chez Kuran, qui cible dans son analyse les relations entre le Moyen-Orient et l'Europe et n'intègre pas à son dispositif les interactions avec l'Orient – qu'il considère de manière sommaire comme globalement 'en retard' – notamment en matière d'institutions. De nombreux travaux d'historiens contestent cette vision des choses. Par ailleurs, il y a une autre explication au fait que les marchands musulmans, à partir du 12<sup>e</sup> siècle environ, se sont tournés vers l'Orient et

ont délaissé la Méditerranée (comme l'on fait nous l'avons vu, rappeler les juifs maghrabis, en se redéployant en Asie). Elle réside dans le fait que le territoire de la chrétienté leur était interdit et que le pape avait formellement prohibé tout commerce avec les 'infidèles' musulmans. Ceux qui bravaient cet interdit, les marchands des cités italiennes qui jouissaient d'une autonomie par rapport à la papauté, venaient installer des colonies, souvent placées sous la protection du souverain, en terre d'Islam, tandis que l'inverse, l'établissement de colonies de marchands musulmans dans l'Europe chrétienne n'était en règle générale pas possible. Cela permet également d'expliquer le rôle privilégié joué dans le commerce avec l'Europe par les minorités chrétiennes et juives du monde musulman, qui jouissaient d'un statut de protégés et avaient l'avantage, par rapport à leurs homologues musulmans, de pouvoir choisir leur législation (Kuran, 2004a).

Kuran réfute également Chaudhuri K.N. dans *Trade and civilization*, qui voit dans la faiblesse du pouvoir politique des marchands la cause de leur stagnation économique, notamment du fait qu'ils ne purent pas augmenter la taille de leurs entreprises. Mais, s'interroge Kuran, pourquoi avaient-ils si peu d'influence politique, alors que durant les premiers siècles de l'Islam les marchands étaient suffisamment puissants pour avoir des représentants parmi les juristes qui formèrent la loi islamique ? Pour lui, la causalité est inverse : les marchands étaient faibles politiquement parce que l'infrastructure légale au Moyen et Extrême Orient empêchait d'augmenter la taille des entreprises. Si la loi islamique avait facilité la transmission des fortunes des marchands à travers les générations, ils auraient eu suffisamment de pouvoir en tant que classe pour provoquer les changements institutionnels nécessaires pour rester compétitifs. Il fait la même critique à Mehmet Genç (*theory of the Ottoman empire's failure to keep up with Europe*) qui dit que l'idéologie de la classe au pouvoir ottomane n'aidait pas les marchands à prospérer. Pour Kuran, il faut d'abord expliquer pourquoi, aux environs du 17<sup>e</sup> siècle, les marchands ottomans étaient trop faibles pour pouvoir influencer sur l'idéologie dominante dans le sens de leurs intérêts.

Pour répondre à la question de savoir pourquoi les formes organisationnelles au Moyen-Orient restèrent-elles essentiellement fixes au moment où elles se développaient à l'Ouest, Kuran met en avant deux facteurs qui, selon lui, jouèrent un rôle critique dans la chute du commerce du Moyen Orient avec la domination européenne au deuxième millénaire : (1) le système d'héritage, en tant qu'il augmente les coûts de dissolution d'un partenariat à la suite du décès d'un partenaire ;(2) la petite taille et le caractère éphémère des entreprises. En Europe au contraire, les règles de l'héritage facilitèrent le partenariat large et durable en réduisant la probabilité d'une dissolution prématurée. Le résultat fut une augmentation de la taille des entreprises européennes, poussant à des transformations organisationnelles, tandis qu'au Moyen Orient la persistance de petites entreprises inhibait la modernisation économique. Le *common knowledge* sur le risque de former de larges partenariats incitait les marchands ainsi que les investisseurs Moyen Orientaux à éviter de les développer. La forme organisationnelle simple utilisée pour le commerce de longue distance, la *mudaraba*, va s'auto-renforcer et perdurer, créant une stabilité de l'infrastructure commerciale qui contribua aux conditions décrites par Chaudhuri et Genç. En particulier, le statut social des marchands s'affaiblit avec le temps, favorisant la montée d'une idéologie anti-mercantile. Il devint dès lors très difficile pour les marchands d'obtenir de nouvelles formes contractuelles acceptées comme proprement islamiques. Il faudra attendre le 19<sup>e</sup> siècle pour que d'importantes réformes commerciales soient engagées pour surmonter la crise qui résulta de cette situation.

En Europe, c'est à partir du 15<sup>e</sup> siècle que la corporation, réservée au Moyen Age médiéval à des usages communaux, éducatifs et ecclésiastiques, est étendue aux activités orientées vers la réalisation de profits<sup>51</sup>. Dans le commerce international, elle jouit d'une existence

---

<sup>51</sup> il est intéressant et pour le moins paradoxal que la corporation, que l'histoire économique présente usuellement comme une institution féodale qui faisait obstacle au développement du capitalisme (abolie

indépendante de ses propriétaires. Jusque là, il n'y avait pas de différences entre l'Orient et l'Europe du point de vue de la taille et de la longévité des entreprises.

Dans cet article, Kuran abordera la question des minorités religieuses un peu à la manière de Greif, pour analyser l'efficacité des institutions, sur la base des comportements individuels<sup>52</sup>. Ces minorités (Grecs, juifs, arméniens, Arabes chrétiens) lui offrent les conditions d'une expérimentation 'naturelle' pour tester son hypothèse sur l'efficacité de la législation islamique. Contrairement aux musulmans, les membres de ces minorités avaient le choix entre différentes juridictions. Dès les débuts de l'islam, ils pouvaient établir des partenariats islamiques et régler leurs litiges devant des cours islamiques. Ils pouvaient aussi utiliser des formes contractuelles non islamiques et opter pour l'arbitrage dans leur propre communauté. Leurs choix nous informent donc valablement sur l'efficacité relative des différents systèmes, et les variations de ces choix peuvent servir d'indices du changement de cette efficacité relative. Du 10<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle environ, les marchands juifs et chrétiens du Moyen Orient optaient de manière routinière pour les formes contractuelles islamiques. Il cite Maïmonide (Espagne, 12<sup>e</sup> siècle) qui se plaignait que les marchands juifs préféraient à l'*isqa* juive le partenariat islamique qui offrait plus d'options pour le partage des profits. Des rabbins déploraient que des marchands juifs aillent porter les litiges entre eux devant des tribunaux islamiques. Les marchands grecs faisaient également grand usage du système légal islamique. Les cours islamiques étaient populaires parmi les minorités parce qu'elles étaient supérieures aux autres juridictions du point de vue de leur capacité à faire appliquer la loi, ce qui, à efficacité égale, faisait pencher la balance en leur faveur. Aussi le fait que les marchands de toutes confessions étaient généralement reliés à la même institution n'est pas surprenant. A cette période, les minorités ne dominaient pas le commerce de la région et les musulmans réussissaient tout autant que les autres dans la plupart des activités lucratives. Les documents qui nous sont parvenus des siècles suivants montrent que les minorités continuèrent à mettre leur commerce sous la législation islamique. Au 17<sup>e</sup> siècle, grecs et arméniens portaient leurs désaccords d'ordre commercial ou financier devant les tribunaux islamiques avec la même fréquence *per capita* que les turcs, et les *responsa*<sup>53</sup> rabbiniques sont remplies de plaintes sur ces juifs qui bafouaient la loi juive. Parmi les juifs ottomans des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles, l'usage des tribunaux islamiques était largement répandu. On a plus de preuves de chrétiens grecs, arméniens et autres minorités de l'empire ottoman ayant comparu devant les tribunaux islamiques - en tant que plaignants ou témoins - que devant les cours chrétiennes. Des documents du 18<sup>e</sup> et du début du 19<sup>e</sup> siècles à Damas montrent que les non musulmans se présentaient souvent devant des juges musulmans pour des plaintes contre leurs coreligionnaires et même contre leurs propres parents. Voulant vérifier l'hypothèse que les lois de l'héritage étaient responsables de la rigidité du système commercial islamique, Kuran se demande si les minorités religieuses ont pu échapper aux conséquences de cette stagnation. En principe, le système d'héritage des minorités aurait dû montrer les mêmes évolutions qu'en Europe. Il n'y avait aucun obstacle légal à l'application du droit d'aînesse parmi les grecs par exemple. Pourtant, les pratiques des non musulmans en matière d'héritage ressemblaient à celles des musulmans. Cela s'explique par le fait que, n'importe qui, sans considération de religion, pouvait faire un arrangement devant un tribunal islamique. Aussi, les membres d'une minorité qui étaient lésés dans leur propre juridiction pouvaient avoir recours au droit musulman. Par exemple, une fille pouvait recevoir une part de la propriété de son père après avoir fait une requête devant un tribunal islamique. En conséquence, la

---

tardivement en France après la Révolution avec la loi le Chapelier) soit considérée par Kuran comme un élément distinctif de l'essor économique européen.

<sup>52</sup> ce sera l'objet d'un article ultérieur (Kuran, 2004).

<sup>53</sup> Les *Responsa* sont les réponses que donnaient les Rabbins aux questions qui leur étaient posées. Elles sont aussi des réponses doctrinales formulées par la congrégation pour la doctrine de la foi.

fragmentation menaçait tout autant les entreprises des non-musulmans que celles des musulmans.

C'est seulement au 18<sup>e</sup> siècle que ce modèle commença à changer de manière significative, lorsqu'un nombre important de chrétiens accédèrent à la protection de l'un ou l'autre des pouvoirs européens et purent bénéficier des avantages compétitifs grandissants conférés par la loi occidentale. En tant que protégés, ils obtenaient la possibilité de recourir aux cours consulaires où opéraient des fonctionnaires européens familiers des développements légaux en Occident. Les consulats garantissaient des contrats formels d'assurance, ils disposaient de juristes qui pouvaient établir des actes juridiques même en l'absence de témoignages oraux les corroborant. De plus, ils étaient habitués à traiter avec des organisations complexes de grande taille, comme les sociétés par actions et les corporations. Dans ces conditions, les tribunaux islamiques traditionnels, qui ne reconnaissaient pas ces nouvelles formes organisationnelles, étaient devenus peu fiables.

Les marchands musulmans de la région (turcs, arabes, perses et autres), constatant que les minorités religieuses gagnaient du terrain dans le commerce et la finance à l'échelle locale et même avec l'Europe, auraient pu se mettre eux aussi à changer de juridiction et recourir à celle des européens. Mais cela aurait provoqué une trop grande rupture avec la tradition qui voulait que, contrairement aux minorités, les musulmans ne choisissent pas leur législation. La seule option réaliste pour eux était de réclamer des tribunaux commerciaux modernes, en espérant que de nouvelles opportunités légales leur permettrait de surmonter leur handicap. Au 19<sup>e</sup> siècle, au moment où leur faiblesse politique et militaire rendait les autorités locales progressivement plus réceptives aux réformes, le Moyen Orient entra dans une nouvelle ère légale avec la création de tribunaux essentiellement séculiers à Istamboul, Alexandrie, le Caire. Ces nouvelles cours qui furent suivies par d'autres, ne restaurèrent pas sur le champ la compétitivité de marchands habitués de faire du commerce sous la loi islamique. Si ces nouveaux tribunaux ne devinrent pas immédiatement compétents, c'est à cause du poids du passé institutionnel, peu de marchands musulmans possédaient le capital financier et humain adéquat. À l'évidence, selon Kuran, la longue stagnation de la loi commerciale islamique avait réduit son attractivité pour les marchands à la recherche de profit.

L'on se souvient que Kuran expliquait le déclin du commerce et le blocage du développement au Moyen Orient par la diminution de l'efficacité des institutions islamiques, elle-même due à leur stagnation et leur rigidification à partir du 12<sup>e</sup> siècle. Bien qu'il ne la traite pas en tant que telle, il identifie ici une deuxième cause à cette baisse d'efficacité de la loi islamique, le fait d'avoir été concurrencée sur le territoire ottoman par la loi occidentale, ce qui fut possible du fait que les minorités avaient le choix des législations. Les deux causes ne sont pas de même nature et leurs effets sont distincts : la première renvoie aux qualités intrinsèques de la législation - ici sa capacité à promouvoir l'entreprise et le profit - tandis que la seconde identifie les effets propres de la désaffection pour la loi islamique. On touche ici aux limites de la démonstration basée sur les comportements individuels comme indicateurs de la qualité ou de l'efficacité relative des législations. Les individus, écrit Kuran, signalent quelque chose sur l'efficacité relative des systèmes légaux alternatifs lorsqu'ils s'éloignent de l'un pour en embrasser un autre. Certes, la préférence pour le droit musulman parmi les minorités pouvait, comme dans le cas de l'héritage, être due au fait qu'il était plus juste et égalitaire. Mais en règle générale, comme l'auteur le souligne, c'était surtout parce qu'il était appliqué de manière plus efficace, du fait de la domination politique de l'islam. Ainsi, lorsque les occidentaux devinrent puissants et imposèrent leur domination au pouvoir et à la société ottomane, leur loi devint plus efficace et les minorités changèrent de comportement. Ce qui prouve que si la supériorité d'une législation peut résider dans ses qualités intrinsèques, elle est aussi liée à la force politique qui en permet l'application, ce qui passe en partie par un effet de taille : plus le domaine d'application d'une législation est étendu et plus on y aura



recours<sup>54</sup> (c'est d'ailleurs ce qui fut à l'origine du succès de la *common law*, seule loi applicable à tous dans un contexte de fragmentation des juridictions concurrentes). L'effet de taille peut être aussi expliqué par la théorie du point focal (besoin d'un repère commun pour réduire l'incertitude).

Ainsi, conclue Kuran, L'histoire économique est pleine de conséquences à long terme non anticipées, bonnes ou mauvaises. La crise du commerce musulman qui a accompagné l'essor de l'économie moderne globale est un exemple de conséquence malheureuse qu'il n'aurait pas été possible de prévoir un millénaire plus tôt. La loi islamique de partenariat convenait bien à l'économie médiévale dans laquelle elle s'est développée. Le système islamique d'héritage servait d'égalisateur de richesses en affectant une part obligatoire d'héritage à tous les fils et filles. Qui aurait pu prédire il y a mille ans que ces institutions, face aux développements à l'extérieur du monde islamique, deviendraient un handicap pour les marchands musulmans dans leurs transactions avec l'Occident ? Ni que, à ce moment, il y avait des raisons de craindre que certaines dispositions de la loi islamique donneraient aux chrétiens et aux juifs de l'Est méditerranéens des avantages commerciaux sur ceux parmi lesquels ils vivaient ? Depuis que le Moyen Orient est devenu une région sous-développée, des observateurs attentifs se sont demandé si l'Islam avait découragé le commerce, l'enrichissement et la croissance. Il est difficile de trouver des mesures intentionnelles<sup>55</sup> qui distingueraient l'Islam des autres grandes religions du monde, en tant que source d'inefficience ou de retard économique. Au contraire, il est aisé de lier les débuts de l'Islam à des institutions soutenant l'enrichissement. Malgré tout, quelques une des plus importantes de ces institutions se transformèrent en source d'inefficacité. Le partenariat islamique, en bouleversant la répartition de la propriété après chaque décès ou retrait d'une personne, limita la continuité de l'entreprise. Le système d'héritage aggravait le problème en augmentant le coût de réorganisation. Et l'absence d'un concept islamique de corporation bloquait l'émergence de voies alternatives pour la modernisation économique.

Les deux éléments mis en avant ici - l'absence de corporation et le pluralisme légal en islam – sont traités de manière approfondie dans deux autres articles (Kuran, 2004a, 2005) que nous n'avons pas inclus à cette étude. Ce sont peut-être les pistes les plus intéressantes à explorer pour approfondir l'étude des institutions économiques en islam, de leur évolution et du rôle qu'elles ont joué dans l'histoire économique, en comparaison avec ce qui s'est passé en Europe. Sur le premier thème, on dispose des précieux travaux et enquêtes de Massignon, qui soutient l'existence d'une forme de corporation en Islam. Kuran met l'accent sur le fait que la notion de personnalité juridique – fiction juridique issue du droit romain et transmise au droit féodal par les glossateurs de l'Université de Bologne au moyen âge - n'existe pas en droit musulman, ce qui aurait empêché l'émergence de la société (entreprise, firme) comme personne morale ayant une existence autonome, séparée de celle de ses membres. Hodgson (1974) s'était déjà interrogé sur l'absence de corporation en Islam, non en terme de 'manque' comme le fait Kuran, mais en identifiant deux configurations institutionnelles différentes, pas nécessairement opposées : le corporatisme occidental et le contractualisme islamique. Notons aussi l'hypothèse de Makdisi (2005) selon lequel quelque chose du contractualisme islamique serait passé en Occident, transmis par les Normands depuis la Sicile musulmane vers la Grande Bretagne, et aurait influencé l'émergence de la *Common Law*, laquelle, tout comme le

---

<sup>54</sup> La prétention à l'universalité des systèmes légaux peut ainsi s'expliquer par cette recherche d'efficience.

<sup>55</sup> L'usage de ce terme est symptomatique d'une confusion chez Kuran, entre le projet de société porté par une religion (intentionnel donc normatif) et le rôle effectivement joué par cette religion dans le développement, souvent à son insu, dans le sens où le résultat n'est en général pas conforme aux normes religieuses. Cette confusion n'existe pas chez Weber ni chez Neff, mais elle est présente par contre chez North, qui porte un jugement de valeur sur les religions sur la base du critère du développement économique.

droit musulman, est basée sur le contrat et la jurisprudence. Cela bien avant que les Turcs ne se convertissent au corporatisme européen en adoptant les institutions de l'Etat jacobin. Nous concluons sur une remarque concernant l'opposition entre collectivisme (ou communautarisme) et individualisme, qui est un schéma repris par les trois auteurs. On peut faire remonter le thème de la communauté à Hegel, dans *La philosophie du droit*. A la fin du 19<sup>e</sup> siècle, des auteurs se penchèrent sur l'atomisation de la communauté médiévale (Henry Maine, F.W. Maitland, Otto Von Gierke). De leur réflexion naissent les oppositions entre communauté/nation ; lien de sang/contrat ; statut/droit ; tradition / modernité ; collectivisme/individualisme ; lien personnel/impersonnel ; communautés fermées/ouvertes, etc. Cette vision, présente aussi chez Marx et Engels, sera développée par Tönnies dans « Communauté et société » (1887), avec l'idée que la société, issue de la désintégration de la communauté, va à sa perte. Cet ouvrage influencera profondément la sociologie naissante de Weber, Durkheim, Simmel. Weber reprend la typologie de Tönnies en la vidant de son contenu critique, et l'inverse, dans une optique résolument moderniste. Il insiste sur le rôle joué par les communautés ouvertes dès l'époque médiévale dans la montée de l'individualisme et du capitalisme. C'est tout cet héritage que North reprend et actualise, et qu'à sa suite, Greif et Kuran utilisent. Le problème est que cette vision, formulée en terme d'oppositions binaires, est historiquement datée. Elle a été élaborée à la fin du 19<sup>e</sup> siècle pour étudier les conséquences de l'industrialisation de l'Europe et est porteuse des débats et enjeux spécifiques à cette problématique. Les concepts forgés pour spécifier et singulariser la modernité occidentale sont toujours construits sur le même mode, en opposition avec ce qui caractériserait l'Europe pré-moderne d'une part et les mondes non occidentaux d'autre part, considérés comme faisant partie d'une sorte d'enfance de l'humanité. Ils contribuent à inventer une Europe pré-moderne et un 'reste de monde' qui seraient en tous points le contraire ou l'opposé de la modernité occidentale. Ils participent largement d'une histoire mythique<sup>56</sup>. Ces concepts n'ont pas été construits pour étudier ces objets que sont le moyen âge européen et encore moins les mondes non occidentaux<sup>57</sup>. D'ailleurs, concernant le moyen âge, une école historique s'est employée à en faire la critique et à promouvoir une toute autre vision. De la même manière, pour étudier l'histoire des mondes non occidentaux, et de l'Islam en particulier, la critique de ces concepts et la promotion d'une autre vision sont nécessaires.

#### **Annexe : Références à Greif dans North (2005) :**

p.37 l'héritage culturel détermine le degré de réussite des économies, dans le sens qu'il prépare ou non les humains aux problèmes rencontrés. Par exemple, au moment du passage des échanges personnels aux échanges impersonnels. Les humains peuvent réagir de telle manière que l'environnement sera plus prévisible. Si leur héritage culturel ne les y a pas préparés, ils réagissent mal et s'en remettent à la sorcellerie et/ou autre réactions anti-rationnelles analogues ». « Les économies dont l'héritage culturel les poussait à inventer des institutions pour les échanges impersonnels ont fait face avec succès à cette nouveauté fondamentale. Les autres ont échoué, comme l'a montré Avner Greif (à paraître » (institutions, theory and history, CUP).

pp.106-107. « L'étude la plus systématique des effets des valeurs culturelles sur les performances économiques est due à Avner Greif (1994a et à venir). Celui-ci compare les négociants génois aux négociants ayant adopté les attributs culturels et sociaux de la société islamique dans le commerce méditerranéen aux 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles. Il

<sup>56</sup> notamment dans la construction d'un lien de continuité entre l'Antiquité grecque et romaine et la modernité européenne.

<sup>57</sup> « Les savants occidentaux, au moins depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ont tenté de trouver le moyen de voir dans cette zone afro-eurasienne de civilisation un ensemble composé de mondes historiques distincts, qui puissent être compris en eux-mêmes, isolés des autres. Les motifs de leur démarche sont complexes, mais une telle division aurait l'avantage de faire de l'Europe, ou même de l'Europe occidentale, une partie indépendante du reste du monde, avec une histoire qu'il n'est pas besoin d'intégrer dans celle du reste de l'humanité, excepté dans les termes posés par l'histoire européenne elle-même. Cependant, poursuivies avec logique, ces tentatives nous donnent une idée fautive à la fois de l'histoire mondiale et de l'histoire européenne » (Hodgson, 1998, p. 27).

montre que les structures d'organisation présentent des différences systématiques pouvant être reliées à de croyances comportementales contrastées, individualistes dans un cas, collectivistes dans l'autre. Pour assurer la réalisation d'actions collectives, les négociants du monde islamique avaient constitué des réseaux de communication intragroupe. Efficaces au sein de groupes ethniques homogènes relativement peu nombreux, ces réseaux ne convenaient pas aux échanges interpersonnels nés de l'élargissement des marchés et de la diversité ethnique des négociants. Les Génois, au contraire, avaient instauré des mécanismes bilatéraux qui passaient par la création d'organisations juridiques formelles destinées à surveiller et faire respecter les contrats ; cette voie institutionnelle a rendu possibles et suscité un négoce et des échanges plus complexes. »

p.153 Le développement extraordinaire du monde occidental, passe d'un relatif retard au 10<sup>e</sup> siècle à l'hégémonie mondiale au 18<sup>e</sup> siècle (..) réussite permise par une altération radicale des institutions économiques destinée à rendre viables les échanges impersonnels à longue distance. Avner Greif explore une étape intermédiaire de ce processus dans l'Europe prémoderne : dans le 'système de responsabilité collective', les connaissances communes concernant la structure sociale ont permis de faire appel à la protection des contrats personnels intracommunautaires (à paraître b).

p.154 Les institutions économiques doivent en dernière analyse être confortées par les institutions politiques. Le système de responsabilité collective (à paraître, b) en facilitant l'essor des échanges lointains et des communautés, a pesé sur le système économique et incité l'Etat à intervenir pour assurer la protection juridique des contrats. Mais la création des institutions politiques essentielles, qui instaurent et feront respecter le système juridique nécessaire, n'a rien d'automatique (North, Weingast, 1989).(..) p154 Avner Greif (1994b, cultural belief) compare la structure des institutions politiques et économiques des négociants génois, dont proviendraient en définitive les institutions essentielles des échanges impersonnels, aux pratiques des négociants du Maghreb (marchands juifs plongés dans une culture musulmane). Ces derniers n'ont pas su réaliser les ajustements institutionnels nécessaires et ont perdu pied dans la concurrence commerciale en Méditerranée ».

p.174-175. Nous avons déjà évoqué l'étude d'Avner Greif (1989, 1994a) sur le commerce méditerranéen aux 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles, qui compare les négociants génois à leurs concurrents ayant adopté les attributs culturels et sociaux de la société islamique. L'auteur détecte des différences systématiques dans les structures d'organisation qui peuvent être attribuées au contraste entre des croyances comportementales individualistes et collectivistes. Les réseaux de communication sociale intra-groupe développés par les négociants issus du monde islamique pour assurer le respect des actions collectives, s'ils étaient efficaces dans des groupes ethniques homogènes relativement restreints, ne convenaient pas aux échanges impersonnels issus de l'élargissement des marchés et de la diversité ethnique des négociants. Au contraire, les Génois ont développé des mécanismes bilatéraux impliquant la création d'organisations judiciaires et politiques formelles destinées à surveiller et faire respecter les contrats. Ce sentier institutionnel /organisationnel a rendu possible et suscité une complexification du négoce et des échanges. Avner Greif évoque le caractère général de ces structures de croyances différentes dans le monde latin et le monde musulman (..).

## Références :

Andreano, Ralph, et Jean Heffer (1977), *La nouvelle histoire économique*, Paris, Gallimard, 1977 (éd. originale : *The New Economic History.Recent Papers on Methodology*, 1970).

Aoki, Masahiko (2001), *Toward a Comparative Institutional Analysis*, MIT. Traduction française : *Fondements d'une Analyse Institutionnelle Comparée*, Paris, Albin Michel, 2006.

Birnbaum, Lecas (1986), *Sur l'individualisme*, Paris, Flammarion.

Brotton, Jerry (2002), *The Renaissance Bazaar. From the Silk Road to Michelangelo*, Oxford, Oxford University Press.

Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell. Traduction française, *Nations et nationalisme*, Payot, 1989.

Goody, Jack (1996), *The East in the West*, Cambridge, Cambridge University Press. Traduction française, *L'Orient en Occident*, Le Seuil, 1999.

Greif, Avner (1989) "Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders", *The Journal of Economic History*, Vol. 49, N°4, Déc, 857-882.

Greif, Avner (1993) "Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade : The Maghribi Traders' Coalition", *The American Economic Review*, vol.83, N°3, Jun., 525-548.

Greif, Avner (1994a), "On the Political Foundations of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa during the Twelfth and Thirteenth Centuries", *The Journal of Economic History*, vol. 54, N°2.

Greif, Avner (1994b) "Cultural Beliefs and the Organisation of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Society", *Journal of Political Economy*, vol. 102, N°5.

Greif, Avner (2004) "Impersonal exchange without impartial Law : the CRS", *Chicago Journal of International Law*, (versions préliminaires : "Institutions and impersonal Exchange: From Communal to Individual Responsibility", 2001, 2002).

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

Hodgson, Marshall G.S. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G.S. (1998), *L'Islam dans l'histoire mondiale*, Paris, Sindbad-Acte Sud. (Textes traduits par M. Cheddadi).

Jaadane, Fehmi (1992), "Umma musulmane et société islamique", in *Pouvoirs* n°62, Paris, PUF.

Kaufmann D., A. Kraay et P. Zoido-Lobaton (1999), *Governance Matters*, World Bank Working Paper n° 2196.

Kaufmann D., A. Kraay et P. Zoido-Lobaton (2002), *Governance Matters II*, World Bank Working Paper n° 2772.

Kuran, Timur (1986), "The Economic System in Contemporary Islamic Thought", *International journal of Middle East Studies*, 18(2), 135-164.

Kuran, Timur (1995), *Private Truths, Public Lies: The social consequences of Preference Falsification*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

Kuran, Timur (1997), "Islam and Underdevelopment: an Old Puzzle Revisited", *Journal of Institutional and theoretical Economics*, 153(1), 47-71.

Kuran, Timur (2003), “The Islamic Commercial Crisis: Institutional roots of Economic underdevelopment in the Middle East”, *Journal of Economic History*, 63(2) : 414-446.

Kuran, Timur (2004a), The Economic Ascent of the Middle East’s Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism, *Journal of Legal Studies*, 33 (June) 475-515.

Kuran, Timur (2004b), *Islam & Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton & Oxford, Princeton Economic Press.

Kuran, Timur (2005), “The Absence of Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence”, *American Journal of Comparative Law*, vol. 53 (July) : 785-834.

Makdisi, John (2005), *Islamic Property Law. Cases and Material for Comparative Analysis with the Common Law*, Durham, Carolina Academic Press.

Mc Cormick Michael (2001), *Origins of the European Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.

North, Douglass C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.

North, D.C., Thomas, R.P. 1973), *The Rise of the Western World*, Cambridge, Cambridge University Press. Traduction française: *L'essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique*, Paris, Flammarion, 1980.

North, Douglass (2005), *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, University Press. Traduction française: *Le processus du développement économique*, Paris, éditions d’organisation 2006.

North D.C., J.J. Wallis et B.R. Weingast (2006), *A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, NBER Working Paper n° 12795.

Nef, John U. (1964), *Les fondements culturels de la civilisation industrielle*, Paris, Payot (traduit de l’Anglais).

Origo, Iris (1957), *The Merchant of Prato*, London, Jonathan Cape. Traduction française: *Le marchand de Prato*, Paris, Albin Michel, Londres 1959.

Pirenne, Henri (2005), *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, 1970, 2005.

Tönnies, Ferdinand (2001), *Community and Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press (éd. allemande originale Leipzig 1887)

Udovitch, Abraham (1962), “At the Origins of the Western Commenda: Isam, Israël, Byzantium?”, *Speculum*, 37, pp. 198-207.

## **Plan**

I. North, les institutions, l’histoire

1.1 Le dispositif théorique de North: néo-institutionnalisme et cliométrie

- 1.1.1 Le néo-institutionnalisme de North : des droits de propriété aux institutions
  - 1.1.2 La méthode historique de North : la cliométrie
  - 1.2 Conditions initiales : l'hypothèse Pirenne
  - 1.3 Facteurs exogènes et endogènes dans l'approche historique de North
  - 1.4 remarques sur la nation et l'histoire chez North
  - 1.5 North et l'islam
- II. Avner Greif : l'origine endogène des institutions
- 2.1 Les marchands maghribis de Tunis au 11e siècle
  - 2.2 Les marchands génois du 13e siècle
  - 2.3 L'approche historique comparative de Greif
  - 2.3 Institutions et échange impersonnel : de la responsabilité collective à la responsabilité individuelles (Greif, 2004)
  - 2.4 Remarques critiques
- III. Timur Kuran : Islam, institutions, développement
- 3.1 Le système économique dans la pensée islamique contemporaine
    - 3.1.1 Les normes de comportement
    - 3.1.2 Les institutions
      - 3.1.2.1 *La zakat*
      - 3.1.2.2 *La mudaraba*
  - 3.2 Islam et sous-développement : un vieux puzzle revisité
    - 3.2.1 Non pertinence du facteur économique
    - 3.2.2 L'avantage économique
    - 3.2.3 Le désavantage économique
      - 3.2.4.1 *L'islam comme obstacle permanent au développement*
      - 3.2.5.2 *Vision statique du monde associée à l'islam*
      - 3.2.6.3 *Rigidification des perceptions et des savoirs en islam*
      - 3.2.7.4 *Le communautarisme (collectivisme)*
    - 3.2.4 Vers une synthèse : rôle clé des discours publics
  - 3.3 La crise du commerce musulman : racines institutionnelles du sous-développement économique au Moyen Orient.

Annexe  
Références