



HAL
open science

L'Occident et le Maghreb : une approche comparative

Lahouari Addi

► **To cite this version:**

Lahouari Addi. L'Occident et le Maghreb : une approche comparative. L'interrogation démocratique, Editions Centre G. Pompidou, Paris, France., 13 p., 1987, Espace international philosophie. halshs-00397784

HAL Id: halshs-00397784

<https://shs.hal.science/halshs-00397784>

Submitted on 23 Jun 2009

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.

L'Occident et le Maghreb : une approche comparative

Lahouari ADDI

Professeur à l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon

In *L'interrogation démocratique*, éditions Centre G. Pompidou, 1987

Sommaire

- [1. Le modèle historique de formation de l'État de l'Europe de l'Ouest](#)
 - [La rente foncière : élément explicatif du modèle](#)
 - [La concurrence seigneuriale : fondement du système hobbien](#)
- [2. Le contexte maghrébin](#)
 - [Les données socio-historiques](#)
 - [Hobbes et Ibn Khaldûn](#)

Texte intégral

Pour s'interroger sur la démocratie nous devons interpellier d'emblée la théorie de l'État dans toute sa complexité, en la mettant en relation avec l'histoire, la sociologie, la culture, etc. Dans cette perspective, l'État représentatif ou constitutionnel, celui-là même dont le fonctionnement est dit démocratique, a été précédé par l'État absolutiste. Si l'on se place dans cette continuité historique, il n'est pas contradictoire de soutenir que la démocratie dite formelle a pour ancêtre l'absolutisme étatique. Car la grande fracture dans l'histoire politique des hommes ne se situe pas dans le passage de l'État absolutiste à l'État représentatif : mais plutôt dans la transformation du pouvoir politique en État, c'est-à-dire dans le procès historique d'institutionnalisation du pouvoir.

Étudier l'État représentatif demande que l'on s'intéresse aux mécanismes qui ont fait apparaître une société civile, autonome par rapport à la société politique quant à sa reproduction matérielle. En effet la démocratie matérialise les limites imposées par la société civile à l'État absolutiste pour qu'il respecte l'espace public. L'on se rend compte alors que la société civile a grandi à l'ombre de l'État absolutiste. En Europe, il a combattu l'anarchie seigneuriale, mis fin aux guerres religieuses, délimité les frontières géographiques de l'État-nation, protégé l'échange marchand, aidé à la naissance des manufactures, etc. L'absolutisme étatique a aussi homogénéisé idéologiquement, culturellement et linguistiquement la nation en formation et en voie d'achèvement.

Hobbes est le penseur de l'absolutisme étatique. Certains commentateurs lui reprochent même d'être l'ancêtre éloigné du totalitarisme moderne. Ce reproche est totalement injustifié parce que, d'une part, l'absolutisme étatique hobbien est, en un sens, le produit de la conjoncture historique européenne (l'anarchie seigneuriale et guerres religieuses) ; d'autre part, il contient des perspectives démocratiques dont la notion même de contrat réunit les éléments essentiels. Car il importe d'avoir à l'esprit que Hobbes pose deux conditions de validité au contrat. D'abord, il faut que la sécurité du contractant soit assurée. Si l'absolutisme ou la tyrannie du souverain va jusqu'à mettre en danger la vie du citoyen (synonyme d'individu contractant), le contrat est implicitement rompu. Le citoyen redevient libre et n'est plus tenu d'obéir à un souverain qui porte atteinte à sa vie. Ensuite, le contrat institue une frontière entre la vie publique et la vie privée ; le citoyen-individu contracte pour pouvoir mener une vie privée à

l'abri des dangers extérieurs. Le citoyen est tenu d'obéir au souverain dans la cité, sur la place publique, à la différence de l'individu qui mène la vie privée qui lui plaît, avec les convictions intimes qui lui conviennent, à condition que cette vie privée n'ait pas de prolongement à l'extérieur du cercle intime et ne vienne pas troubler l'ordre public, c'est-à-dire les intérêts privés des autres citoyens.

L'Etat absolutiste porte en lui les germes de son dépassement. Les idées nées de la Renaissance européenne entrent assez tôt en conflit avec l'absolutisme du pouvoir royal. Les notions de droit naturel, de liberté individuelle, de volonté générale, etc., qui culminent avec les Lumières, contestent à l'État son caractère absolutiste, poussent à la tyrannie et à l'arbitraire. L'usage public du raisonnement pour reprendre une formule de J. Habermas, sans précédent dans l'histoire, laisse découvrir l'existence d'une opinion publique, donc d'une sphère publique, qui s'oppose de plus en plus à l'absolutisme de l'État. - La critique du pouvoir absolutiste n'a été cependant possible que parce que le travail (activité privée), devenant source de revenus au détriment de la propriété foncière, permettait l'émergence d'une société économique autonome du pouvoir. La société bourgeoise a pu substituer à l'État absolutiste l'État représentatif parce que la logique de l'échange marchand n'admet pas l'arbitraire du pouvoir absolu, porté à intervenir dans les rapports économiques. Les décisions prises par le capitaliste sur le critère de la rentabilité obéissent à une rationalité qu'imposent les forces anonymes du marché. C'est à ces forces, et à ces forces seules, que veut obéir le marchand capitaliste qui refuse les directives et l'autorité de l'État. dans une activité qu'il estime privée mais dont l'intérêt est néanmoins public. L'État représentatif, qui succédera à l'État absolutiste, épousera les contours de cette dialectique (domaine privé-sphère publique) qui imprégnera sa législation et ses institutions.

C'est pourquoi la démocratie interpelle la formation de l'État dans ses différentes phases et, notamment, dans sa genèse socio-historique. A cet égard, les comparaisons avec des aires de civilisation différentes de l'Europe seront certainement instructives. Aussi proposons-nous une esquisse schématique comparative des conditions socio-historiques de l'État absolutiste en Europe et au Maghreb, en soulignant les apports respectifs de Hobbes et de Ibn Khaldûn dans la compréhension des sociétés politiques médiévales de l'Europe de l'Ouest et du Maghreb.

1. Le modèle historique de formation de l'État de l'Europe de l'Ouest

La formation de l'État occidental moderne a obéi aux lignes générales d'un modèle qu'a forgé l'histoire de l'Europe de l'Ouest, marqué par les luttes seigneuriales qui ont culminé dans les guerres privées. Souvent ces luttes ont abouti à la suprématie d'une maison princière, à la suite d'un processus concurrentiel qui a éliminé les candidats potentiels à l'hégémonie politique. Cependant, il importe de souligner que la puissance économique des différents seigneurs qui guerroyaient entre eux était assise essentiellement sur la propriété terrienne qui permettait la perception d'importants revenus sous forme de rente foncière. Or, la rente foncière est une catégorie économique qui n'apparaît et ne se généralise que sous certaines conditions de disponibilité des terres et de peuplement, en relation avec le niveau du marché des produits agricoles.

La rente foncière : élément explicatif du modèle

L'absence relative des terres à défricher, à partir d'une certaine date — à l'exception des bocages et des zones montagneuses offrant quelques possibilités limitées — au fur et à mesure de l'accroissement de la population ouest-européenne, dès le VIII^e siècle, va donner à l'histoire de l'Europe médiévale sa caractéristique socio-économique la plus importante, à savoir la rente foncière, autour de laquelle s'affermiront la féodalité et toute la structure sociale d'ensemble qui s'y articule. De nombreux historiens voient dans le VIII^e siècle le point de départ d'une évolution démographique sans précédent qui favorisera la constitution d'un monde agricole plein et le resserrement de la propriété agricole.

« La population, écrit Pierre Chaunu, a quadruplé, sans doute, en trois siècles. Par rapport au creux du VII^e siècle, c'est une multiplication par cinq qu'il faut retenir pour la Chrétienté latine. Oubliée depuis longtemps, la réalité du monde plein réapparaît [1] [...]. »

Cette donnée historique apparaît comme fondamentale pour l'apparition et la généralisation de la rente foncière comme catégorie socio-économique structurant l'ensemble des relations sociales. Car la rente ne découle pas de la nature d'un bien, elle découle du rapport quantitatif entre ce bien et les hommes. Dans le Maghreb, par exemple, la rareté et l'abondance d'un bien *naturel* sont des données et, en tant que telles, elles sont objectives. La rareté de la terre ou de l'eau est une contrainte qui s'impose à l'homme et qui influence les rapports sociaux. Dans le système social du Sahara (pour nous situer en dehors de l'Europe) dans lequel la possession de la terre n'avait aucune signification, les propriétaires de l'eau étaient les véritables « féodaux ». La singularité des formations sociales du désert par rapport à la norme européenne féodale provenait de ce que les terres étaient abondantes et l'eau rare. C'est la rareté qui fonde économiquement l'appropriation privée, et celle-ci prend des formes de conscience sociale diverses pour légitimer la ponction sur le surproduit, appelée rente. Pour que la rente, perçue sur un bien, existe, il faut que ce bien soit l'objet d'une appropriation privée ; or dans notre perspective, un bien ne peut être l'objet d'une appropriation privée que si, d'une part, il présente une valeur d'usage quelconque et si, d'autre part, il n'est pas disponible en quantité abondante.

« Lorsque les hommes, écrit David Ricardo, font un premier établissement dans une contrée riche et fertile, dont il suffit de cultiver une très petite étendue pour nourrir la population, ou dont la culture n'exige pas plus de capital que n'en possèdent les colons, il n'y a point de rente ; car qui songerait à acheter le droit de cultiver un terrain, alors que tant de terres restent sans maître, et sont par conséquent à la disposition de quiconque voudrait les cultiver[2] ? »

Selon D. Ricardo, la rente foncière découle donc directement de la rareté, qui ne permet pas à un individu d'entrer en possession d'une terre s'il le désire. En imaginant des terres abondantes et occupées au fur et à mesure, on peut concevoir qu'à un moment, toutes les terres soient occupées et que le nombre de paysans continue à s'accroître : c'est à ce moment qu'apparaît la rente foncière.

Dès lors que la terre est insuffisante — et elle l'est presque toujours — pour être *également* appropriée par tous les individus, dès lors que le niveau de la productivité du travail exige une superficie minimale, le volume des terres à approprier sera nécessairement insuffisant face au nombre des individus. Ce déséquilibre hommes-terres va entraîner l'appropriation privée, la concentration de la propriété foncière que défendront la force et la violence et que légitimera l'idéologie. La rente apparaît alors comme la contrepartie, en valeur, de la propriété foncière, et se présente comme un phénomène socio-économique que produit la rareté et non comme un phénomène que produirait la superstructure du mode de production féodal. Au contraire, si les

terres avaient été abondantes, elles auraient pu être objet de jouissance individuelle sans rente, et la logique sociale dominante n'aurait pas été la logique de l'ordre social féodal. L'histoire de l'Amérique du Nord illustre assez bien ce cas ; tant que des terres étaient encore disponibles à l'Ouest, la rente foncière ne pouvait ordonner l'ensemble des relations sociales.

La rente n'est pas un surproduit mais plutôt une affectation, c'est-à-dire une ponction ou un transfert, et elle n'est donc pas, comme la plus-value, une création *ex nihilo* de valeur [3]. Il est vrai que l'ordre féodal — la société européenne précapitaliste — se reproduisait grâce à la rente et sur la base de privilèges de propriété, de naissance, d'appartenance à un ordre nobiliaire... Mais il faut se rendre compte que tous ces privilèges que justifiait la fausse conscience ne fondent pas en eux-mêmes la base matérielle du féodalisme ; bien au contraire, ils en découlent ! La base matérielle de l'ordre féodal est principalement l'agriculture et, accessoirement, l'artisanat organisé en corporations. Dès lors, la rente persistera au-delà du mode de production féodal, dans le mode de production capitaliste, non en tant que survivance précapitaliste mais en tant que phénomène socio-historique lié à la rareté. Tout objet ou élément rare, disposant d'une valeur d'usage quelconque, sera approprié par ceux qui ont la capacité de se l'approprier. Cette capacité peut être soit la force légale ou illégale — légitime ou non —, soit tout simplement le *pouvoir d'échange*. Dans le premier cas—la force et/ou l'idéologie — il s'agira de l'ordre social médiéval, dans le second, il s'agira de l'économie d'échange généralisé, soit le capitalisme. Précisément, l'ordre féodal entre en *crise* dès les XIe-XIIe siècles parce que, au fur et à mesure que l'échange marchand généralise l'usage de la monnaie au détriment du troc, la rente perd peu à peu son caractère de source exclusive de revenus, au point que certains historiens noteront qu'à la fin du Moyen Age de nombreux seigneurs se seront appauvris bien que cela puisse paraître paradoxal. Dès que la division sociale du travail a franchi les limites de l'économie agricole et a élargi l'économie au négoce international et aux manufactures, il est prévisible que la rente foncière voie diminuer sa part relative dans la richesse globale. Par ailleurs, les progrès de la productivité agricole, soit à la suite d'une amélioration du climat, des techniques culturales, soit encore en raison d'une meilleure protection des personnes contre le brigandage, peuvent tendre à réduire le volume de la rente foncière comme si de nouvelles terres étaient mises en valeur, desserrant ainsi la contrainte de la rareté des terres et contribuant à une plus grande production agricole. L'on comprend alors pourquoi les historiens du Moyen-Age aiment à distinguer le système féodal du système seigneurial. Le déclin du système féodal des XIe et XII^e siècles n'a pas entraîné automatiquement celui du système seigneurial. Au sujet de cette distinction, Marc Bloch écrit :

« Élément essentiel de la société féodale, la seigneurie, en elle-même, était plus ancienne ; et elle devait être beaucoup plus durable. Il importe à une saine nomenclature que les deux notions demeurent clairement distinctes[4]. »

La concurrence seigneuriale : fondement du système hobbien

S'il est indéniable que le modèle de l'Europe de l'Ouest, avec son système seigneurial et ses guerres religieuses, a servi de référence historique à la problématique hobbienne, la question se pose alors de savoir dans quelle mesure on peut généraliser cette problématique et l'appliquer à d'autres contextes. Cet aspect des choses a retenu l'attention des commentateurs de Hobbes, dont certains ont souligné la discontinuité entre son anthropologie et sa philosophie. L'état de nature est si identifié au contexte préétatique européen que le système

hobbien apparaît marqué par un fort ethnocentrisme. La solution étatique serait inscrite, en quelque sorte, dans le prolongement des tendances naturelles de l'homme, même si l'état de nature est une construction méthodologique entre la nature de l'homme et la société civile. La définition et la précision du concept d'« état de nature » chez Hobbes sont cruciales non seulement pour la compréhension de la problématique d'ensemble, mais aussi pour sa cohérence, car tout découle de cette hypothèse. L'état de nature est décrit tel que le bon sens pousse à l'état civil, compte tenu des présupposés implicites que sont l'individu, ses droits subjectifs, la propriété privée et les jouissances qui en découlent.

L'état de nature est déjà une société, comme le souligne R. Polin, où les hommes se disputent les honneurs et les biens matériels. S'ils se livrent à des guerres incessantes, c'est en raison des intérêts qui les unissent et les opposent. Ils se font la guerre pour changer de position dans la même structure sociale, pour gravir les échelons d'une hiérarchie reconnue. A bien y réfléchir, l'état de nature est plus historique que naturel. C.B. McPherson y voit les traits de la société marchande, minée par les antagonismes économiques et les divergences d'intérêts.

« Nous avons montré, écrit-il, que pour passer de la physiologie de l'homme à l'affirmation que tous les hommes vivant en société ne peuvent s'empêcher d'accroître leur pouvoir sur autrui, Hobbes doit nécessairement postuler que le pouvoir de tout homme s'oppose à celui de tous les autres [...]. Or, le seul modèle qui satisfasse à ces exigences logiques, c'est celui de la société de marché généralisé, qui correspond en substance à nos sociétés modernes fondées sur la libre concurrence du marché[5]. »

Il est certain que la société de marché généralisé a besoin plus que toute autre d'un pouvoir centralisé pour maintenir les divergences d'intérêts à un niveau qui ne mette pas en danger la cohésion sociale. Mais ce pouvoir centralisé est nécessaire à chaque fois que la société est soumise à des pressions centripètes, ce qui est, précisément, le cas des sociétés où prédomine le système seigneurial. L'exemple de l'Europe de l'Ouest, au Moyen Age, correspond à ce cas de figure où les guerres privées que se livrent les seigneurs locaux préfigurent la concurrence que se livreront les entreprises capitalistes ; l'Europe de l'Ouest n'a pas attendu le marché généralisé pour sentir la nécessité d'un pouvoir centralisé.

La réalité du monde plein et la rareté relative des terres qui en a découlé se sont combinées en Europe pour produire un modèle dynamique marqué par la compétition autour des possessions terriennes les plus vastes possible. Pour P. Chaunu, c'est le défi d'un monde plein qui a poussé l'Occident vers une *voie* originale d'évolution historique :

« C'est en présence du défi du monde plein du XIV^e siècle que la Chrétienté latine, réagissant d'une manière originale, se sépare du reste du monde, et dans une large mesure de son passé, pour donner naissance à un système de civilisation à proprement parler sans précédent[6]. »

P. Chaunu fait allusion aux institutions politiques qui se sont cristallisées, à la suite des longues guerres que se sont livrées les différents seigneurs à la recherche d'hégémonie locale ou régionale. Le système seigneurial présente des similitudes singulières avec l'état de nature hobbien où le corps social laisse apparaître une multitude de micro-pouvoirs qui se neutralisent en affaiblissant le corps social tout entier, dans le gaspillage des énergies détruites dans la lutte de tous contre tous.

Le processus concurrentiel qui met aux prises des seigneurs territoriaux les uns contre les autres, dans la recherche de la puissance politique pour la suprématie foncière, aboutit à la

mise en place, éphémère ou durable, d'une hégémonie qui cherche à se perpétuer. La compétition pour les honneurs, la gloire, la dignité, la puissance politique, etc., qui se déroule sur un fond de violence économique et militaire, désigne une maison seigneuriale entre les maisons rivales, d'abord à un niveau local ; les maisons seigneuriales issues du premier niveau de la compétition se combattent à un niveau régional, et ainsi de suite jusqu'au niveau des dynasties concurrentes.

S'appuyant sur l'histoire des Capétiens et, après avoir identifié le mécanisme social qu'il appelle la loi du monopole, Norbert Elias distingue la phase de concurrence libre (XI^e-XIII^e siècle) et la phase des apanages (XIV^e-XV^e siècle) sanctionnées par la victoire du monopole royal.

« Les premières luttes éliminatoires, écrit-il, se déroulent à l'intérieur des petites seigneuries ; pour commencer, l'équilibre se déplace à l'avantage d'une minorité et plus tard d'une seule personne. Une maison — l'unité sociale qui s'impose est toujours une maison et non un personnage — conquiert par les armes tant de territoires que les autres ne sont plus capables de se mesurer avec elle sur le plan militaire et économique. Tant que les forces en présence sont comparables, le vasselage est plus ou moins théorique ; mais à mesure que se transforme le rapport des forces sociales, les liens féodaux apparaissent comme une réalité nouvelle. De nouveaux rapports de dépendance s'établissent mais la dépendance des nombreuses petites familles de guerriers à l'égard de la maison la plus puissante du territoire n'a pas encore, en raison de l'absence de toute administration centrale, la continuité et le caractère spécifique qu'elle revêtra plus tard, dans le cadre du régime absolutiste[7]. »

Aussi, le mouvement qui a animé la première phase (phase de l'État absolutiste) du modèle de formation de l'État ouest-européen s'est-il opéré en deux temps. Le premier temps a été celui de la concurrence libre ; il se présente comme si les unités qui se combattaient refusaient l'ascension d'une unité rivale qui aurait la prééminence sur toutes les autres. Le deuxième temps consacre la victoire de cette dernière unité, puis la lutte reprend sous diverses formes pour l'évincer et occuper sa place. Mais à partir du moment où une maison seigneuriale accède à la suprématie, même si elle continue d'être contestée, s'amorce le processus de transformation du « pouvoir privé » en « pouvoir public ». Il revient à la plus puissante maison seigneuriale d'assurer une certaine paix sociale sous le prétexte de laquelle les moyens militaires sont peu à peu retirés des mains des particuliers, ce qui contribue à annihiler toutes les résistances locales qui ont survécu à sa domination. Les tâches de police augmentent les dépenses, ce qui justifie l'instauration d'un monopole fiscal, d'où la nécessité de distinguer les ressources privées du prince du « budget public », bien qu'à l'origine aucune distinction ne fût possible.

Pour N. Elias, la genèse de l'État se confond avec le processus socio-historique de formation progressive du double monopole militaire et financier.

« Dans les États, écrit-il, on assiste à la cristallisation de ces deux monopoles, auxquels viennent s'en ajouter d'autres : mais les deux monopoles mentionnés ci-dessus sont des monopoles clés. S'ils dépérissent, tous les autres monopoles dépérissent et l'État se délabre[8]. »

2. Le contexte maghrébin

L'histoire du Maghreb fournit un contre-exemple intéressant au modèle européen de formation de l'État. La différence radicale se situe autour des conditions concrètes d'apparition de la rente foncière dont a dépendu la régulation économique du féodalisme européen. Or, il est relativement facile de s'apercevoir que les conditions géographiques et écologiques du Maghreb, à l'exception des régions montagneuses et des abords des villes, ne peuvent pas laisser apparaître de rente foncière. Dans les Hautes Plaines intérieures, il n'existe pas de terres suffisamment fertiles pour justifier d'abord l'appropriation privée individuelle et ensuite la sédentarisation. Avec les connaissances techniques de l'époque, il était difficile de voir naître une civilisation agraire susceptible de fournir un surplus agricole suffisant pour fixer les communautés humaines. C'est ce contexte socio-historique et socio-géographique qui fournit la matière de la réflexion politique de Ibn Khaldûn. Il serait opportun de rappeler les grandes lignes de cette réflexion à la lumière de la problématique hobbienne.

Les données socio-historiques

Le déplacement périodique du semi-nomade répond à la nécessité de renouveler non seulement les terres cultivées, en raison de leur fragilité et de la faiblesse de leur rendement, mais aussi les pâturages pour les troupeaux de moutons. Cette double nécessité impose le genre de vie semi-nomade dans lequel la forme de la propriété des terres, s'articulant à la logique pastorale, ne peut être que communautaire. Propriété foncière individuelle et sédentarité sont deux notions étroitement liées et les causes qui fondent celle-ci fondent simultanément celle-là. Or la sédentarité apparaît là où se situent des terres fertiles et où l'eau est disponible.

Le genre de vie agro-pastoral est incompatible avec la propriété foncière individuelle, dans la mesure où le pasteur semi-nomade a besoin de vastes terrains de parcours qu'il lui serait impossible de défendre s'il s'agissait de sa propriété individuelle. D'où l'appropriation communautaire sous la forme de l'*arch*, terme qui désigne la tribu. Une tribu possède un vaste territoire de parcours dont les usufruitiers exclusifs sont ses membres. *Elle* a les moyens de défendre son territoire et, si elle estime être à l'étroit, elle se déplace là où des terres sont encore disponibles ; à moins que, sûre de sa puissance, *elle* élargisse *manu militari* son domaine foncier au détriment d'autres tribus. Mais il serait exclu qu'elle paie une rente à une tribu voisine sous prétexte qu'elle utilise une portion de son territoire.

La faiblesse de la pluviométrie au Maghreb a empêché l'agriculture sédentaire de s'étendre en dehors des montagnes et des abords des villes ; elle a favorisé l'activité pastorale qui exige de vastes superficies que seules des communautés peuvent posséder pour pouvoir les défendre. L'absence de rente foncière, en raison de l'abondance des terres et de la rareté de l'eau, s'est opposée à la formation de seigneurs territoriaux. Cela dit, il importe de ne pas succomber à un déterminisme géographique, en soulignant le fait que les conditions naturelles tracent les limites des évolutions possibles vers telle ou telle forme d'organisation sociale.

En ce qui concerne le genre de vie agro-pastoral, le procès de travail est déterminé par les conditions naturelles de manière rigide. D'abord parce que, comme l'explique P. Anderson, ce genre de vie ne peut nourrir qu'une petite population, le nombre des hommes devant être inférieur à celui des troupeaux. Ensuite, la productivité n'est pas susceptible d'être élevée comme dans l'agriculture puisque le moyen de travail n'est pas la terre *modifiable qualitativement* mais le troupeau. Enfin, les cycles de production pastoraux sont plus *longs* que les cycles agraires, lesquels connaissent, en outre, des creux où l'artisanat rural peut se développer.

« En fait, écrit P. Anderson, le paradoxe particulier au *nomadisme* est qu'il représentait, à certains égards, une exploitation plus hautement spécialisée et plus habile du milieu naturel que l'agriculture préféodale, même si ses limites internes étaient plus étroites. C'est une voie de développement qui, après s'être détachée de l'agriculture primitive, obtint au début des résultats impressionnants, mais qui finit par se révéler sans avenir, alors que l'agriculture sédentaire montrait peu à peu son aptitude bien plus grande à la capitalisation des progrès sociaux et techniques [9]. »

Le genre de vie agro-pastoral présente une supériorité sur le plan militaire en raison des capacités de déplacement des communautés humaines, mais cette supériorité est à l'origine de la fragilité politique des dynasties qui s'érigent en pouvoir central. En disposant d'une base mouvante, ces dynasties ne gardent pas longtemps le pouvoir, elles obéissent à la dialectique khaldounienne cité-tribu. De vastes configurations tribales politiques, dessinées à la suite de conquêtes guerrières, constituent souvent les aires de souveraineté de pouvoirs éphémères, s'effondrant une fois que les fondateurs se sont fixés dans une ville qu'ils érigent en capitale. Coupés de leurs bases pastorales et transformés en armée permanente, les fondateurs de la dynastie soumettent et pressurent les tribus conquises jusqu'à ce qu'ils soient balayés par la même logique que celle qui les a amenés au pouvoir.

La faiblesse du surplus agricole a fortement pesé sur le destin du Maghreb, en ce qu'elle a poussé au repli sur soi des communautés entières qui devaient s'autosuffire. La rébellion permanente de la tribu ray'a découle de ce que la faiblesse du surplus ne tolère pas la ponction de l'impôt. La tribu makhzen, située aux alentours de la ville où siège le pouvoir central (ou ses représentants), n'a aucun moyen de résister à la levée de l'impôt, d'où sa collaboration. Il importe pourtant de noter que :

les villes où siège le pouvoir central se situent, à quelques exceptions historiques près, dans des régions agricoles relativement tempérées ;

les tribus makhzen sont installées sur des territoires régulièrement arrosés par la pluie ; aussi, le surplus agricole autorise-t-il la ponction de l'impôt ;

les tribus ray'a sont situées soit dans les montagnes, peu propices à l'agriculture, soit dans les Hautes Plaines intérieures faiblement arrosées.

Il importe néanmoins de souligner que le genre de vie agro-pastoral n'était pas exclusif dans le Maghreb médiéval. Un important système urbain, assez dynamique à certaines époques, sur le plan du commerce et de l'artisanat, coexistait avec le genre de vie agropastoral. Les tribus qui prenaient le pouvoir et qui s'érigeaient en dynasties éalisaient domicile dans les villes qu'elles restauraient après les avoir saccagées lors de la prise du pouvoir. La prise de la ville signifiait la prise du pouvoir. L'histoire du Maghreb a d'ailleurs reposé, jusqu'à la colonisation, sur la dualité entre le système urbain et le système agro-pastoral. Cette dualité rendait d'ailleurs les dynasties régnantes très éphémères. De par son organisation et sa structure, la tribu est une entité politique, c'est pourquoi elle est un danger permanent pour le pouvoir central qui n'a pas en face de lui uniquement des individus ou un groupe d'individus qu'il pourrait facilement désarmer. Il suffit que se dessine une confédération d'une dizaine ou d'une vingtaine de tribus hostiles au pouvoir central pour que celui-ci soit réellement en danger, n'ayant pas la possibilité de mobiliser des forces militaires suffisantes, à moins de contracter des alliances avec d'autres tribus pour intimider la confédération hostile.

Cependant, le système tribal n'est pas l'état de nature hobbesien, ce n'est pas la lutte de tous contre tous. Il ne faut pas croire que les aires qui ne contrôlent pas le pouvoir central sont des aires d'anarchie.

« Il n'y a pas de souverain, écrit E. Gellner, et cependant il n'y a pas de chaos, contrairement à la logique de Thomas Hobbes : l'organisation segmentaire en sous-groupes amène chaque groupe à policer ses propres membres [...] et ceux-là ont une forte tendance à ne pas sortir des normes. Ils restent ainsi loyaux envers leur groupe qui seul peut leur fournir la sécurité à laquelle ils aspirent [10]. »

Le modèle social segmentaire est un modèle qui assure la paix sociale sans qu'un pouvoir central soit nécessaire. Il forme un système (parfois complexe) d'opposition équilibrée entre différents segments lignagers qui mettent en œuvre des relations sociales dominées par des rapports communautaires et non par des rapports de soumission. Il faut peut-être noter une évolution ou un changement dans la pensée d'E. Gellner par rapport à son premier ouvrage où il attribue aux Saints la qualité de « produire » la paix entre les différents segments. Ce point de vue, cependant, sous-estime la capacité de la segmentarité à produire seule la paix et surestime la fonction maraboutique. Parlant des Saints du Maghreb, E. Gellner écrit :

"D'un certain point de vue, ils sont la clé du maintien du système segmentaire, remarquablement pur, symétrique et égalitaire. D'un autre, ils sont la clé d'une certaine stabilité politique dans l'anarchie, de l'absence de chute dans la tyrannie... D'un autre point de vue encore, ils montrent comment l'interdépendance complexe de populations assez nombreuses peut fonctionner sans aucune administration centrale disposant de sanction [11] [...]. » La paix est assurée par la dissuasion mutuelle qu'exercent les segments les uns sur les autres, et par un rapport de forces plus ou moins équilibré. L'intervention des marabouts masque cette réalité et vient sanctionner l'équilibre *ex-post* qui s'établit.

Au reste, il arrive souvent qu'il y ait des marabouts qui soient partie prenante de conflits où ils ne sauraient être juges et parties. En outre, certains marabouts, fondateurs de tribus, ne peuvent prétendre au rôle d'arbitre quand leurs tribus sont en cause. Pour que l'intervention en faveur de la paix soit efficace, il faudrait que les belligérants admettent l'autorité sacrée de tel ou tel marabout. Quand le conflit éclate à l'intérieur d'une tribu, il importe peu qu'il appartienne à cette tribu ; mais si le conflit éclate entre deux tribus, il ne doit pas appartenir à l'une des tribus. Aussi, le rôle du marabout n'est pas toujours essentiel à la paix, bien que l'on fasse appel à lui pour faire accepter à l'une et à l'autre partie un compromis qui arrête un conflit susceptible de durer et de dégénérer [12].

Dans sa réflexion sur les communautés agro-pastorales, E. Gellner a sous-estimé les facteurs qui empêchent l'apparition de la propriété foncière individuelle. Il ne perçoit pas que la logique pastorale structure la société en segments parce que les conditions écologiques ne permettent ni propriété foncière individuelle ni sédentarité, les aires de pâturage ne pouvant être que propriété communautaire. [Il est utile de préciser que les terres de pâturage sont communautaires (*blad el jama'a*) et non collectives. Les troupeaux qui pâturent sont propriété privée des clans familiaux qui composent la tribu.] De façon tout à fait inattendue, E. Gellner explique le pastoralisme par la domestication des animaux, ce qui serait plutôt un effet induit.

[Hobbes et Ibn Khaldûn](#)

Ibn Khaldûn a consacré une grande partie de sa réflexion au phénomène du pouvoir et à l'État. La théorie politique esquissée est construite sur le substrat socio-historique maghrébin et s'articule à ses conceptions sociologiques, économiques et historiques générales. Tout comme Hobbes, Ibn Khaldûn part du constat que l'homme a un penchant pour le pouvoir dont l'exercice procure un plaisir. Le pouvoir peut être recherché pour lui-même, *a fortiori* quand il procure richesses et honneurs. Mais cette prémisse psychologique serait sans importance si le pouvoir n'était pas une réalité sociologique rendue nécessaire par l'association des hommes. Pour Ibn Khaldûn, tout comme il y a des besoins de subsistance que l'économie satisfait, il y a des besoins d'un autre ordre que le politique satisfait, notamment ceux de paix et de défense. Le politique est donc une dimension irréductible de la réalité sociale. Sans l'agressivité (*udwan*) de l'homme qui s'exprime à travers la violence (*qahr*) et la domination (*taghallub*), le pouvoir politique serait superflu. En ce sens l'origine du pouvoir est à rechercher dans la double nature, animale et sociale, de l'homme. Pour éviter l'anarchie permanente, les hommes obéissent à l'homme le plus fort physiquement et moralement—celui-là est jugé digne de se soucier des intérêts du groupe. Chez Ibn Khaldûn, le groupe se donne un chef sans la fiction du contrat hobbesien ; mais tant chez Hobbes que chez Ibn Khaldûn, on trouve les mêmes motivations. Ce dernier écrit : " Celui qui jette les yeux sur le bien de son frère mettra la main dessus, s'il n'est pas retenu par un frein [13]. » Hobbes exprime une idée similaire : « [...] Si deux hommes désirent la même chose, alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis ; et dans la poursuite de cette fin, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre [14]. »

L'on retrouve donc chez les deux auteurs le pessimisme anthropologique constitutif du politique. Ibn Khaldûn va dans le même sens que Hobbes dans la typologie du pouvoir. Ce que Hobbes appelle le pouvoir naturel, fondé sur la force physique, la beauté, l'éloquence... Ibn Khaldûn l'appelle le pouvoir naturel brut.

« Le pouvoir est de trois sortes, écrit-il. 1. Le pouvoir brut naturel, qui assujettit les hommes à l'intérêt et au plaisir du gouvernement. 2. Le pouvoir politique, qui gouverne les hommes selon la raison et en vue de jouir des biens d'ici-bas. 3. Le califat, qui guide leur intérêt dans l'au-delà et dans ce qui, ici-bas, s'y rapporte car le législateur ne voit les affaires terrestres que dans la perspective du monde à venir [15]. »

Traduite dans un langage hobbesien, cette réflexion signifie que la première catégorie de pouvoir correspond à l'état de nature, la seconde à l'état civil et la troisième au gouvernement idéal et utopique.

Le califat, qui a existé historiquement, est le gouvernement des hommes par le Prophète et ses Compagnons. Son caractère essentiel est que le religieux absorbe totalement le politique. Mais cela n'a été possible que parce que les hommes appartenant aux générations proches de la révélation coranique étaient bons et vertueux. Sous le Prophète et ses Compagnons, le politique disparaît parce que son objet disparaît. Mais au fur et à mesure que l'on s'éloignait de cette époque, le califat se transformait en pouvoir royal, en monarchie (*mulk*). Le politique refoulait peu à peu le religieux si bien qu'il n'y a aucun espoir de voir renaître le califat parce que Mohammed est le dernier des Prophètes. Le califat est donc aujourd'hui une utopie, la Cité idéale, que l'histoire a altérée. Cette idée de l'utopie califale peut paraître de prime abord naïve ; mais à bien y réfléchir, elle est d'une lucidité subversive en ce qu'elle retire toute légitimité religieuse aux monarchies qui ont régné après le Prophète et ses Compagnons. Elle marque les limites de la religion à administrer les hommes. Là encore, Ibn Khaldûn rejoint Hobbes dans la définition de l'athéisme politique. L'épée du souverain est plus efficace, pour

l'ordre social, que le *wazi'* religieux. D'ailleurs, la réflexion politique de Ibn Khaldûn n'a retenu ni le califat ni le pouvoir brut naturel (deux extrêmes du pouvoir) mais s'est essentiellement consacrée à l'origine, à l'évolution, à la durée et à la désagrégation du pouvoir politique.

Chez Ibn Khaldûn, il n'est pas possible d'étudier le pouvoir politique sans se référer aux structures sociales, économiques, culturelles et civilisationnelles. C'est pourquoi sa théorie politique renvoie immédiatement à la sociologie maghrébine et à ses deux grandes catégories : la société nomade (*bodawi*) et la société citadine (*hadari*). Comprendre les mécanismes de reproduction de ces deux sociétés et les modalités de leur articulation c'est saisir les formes et l'évolution du pouvoir politique au Maghreb.

La société nomade se reproduit essentiellement sur des bases agropastorales (Ibn Khaldûn distingue cependant les nomades purs, les nomades-sédentaires et les sédentaires-nomades). Les membres de la société nomade, rompus à la vie dure qu'impose un environnement hostile, ont appris à opposer une grande résistance à la faim, à la soif, à la fatigue, aux grandes chaleurs, aux nuits glaciales... La subsistance et, partant leur vie, se réduisent à leur strict nécessaire.

"Les gens du désert (*ahl albadw*) ont un genre de vie naturel : agriculture et élevage. Ils s'en tiennent au strict nécessaire pour la nourriture, le vêtement, l'habitation et le reste. Ils n'ont rien, au-delà, d'utile ou de perfectionné [16]. "

Dans cette société, l'individu ne trouve son salut que dans le groupe communautaire qui exalte la généalogie et l'ancêtre éponyme. La cohésion du groupe est assurée par ce que Ibn Khaldûn appelle la *'açabiya*, c'est-à-dire la solidarité socio-agnatique qui dépend autant de la psychologie collective, de la démographie que de l'histoire. La *'açabiya* constitue la force du groupe, utilisée pour se défendre et pour se faire respecter. Elle est d'autant plus efficace qu'à l'intérieur de la tribu règne l'idéologie égalitaire, que favorise l'absence de richesses et de luxe. La société nomade, en tant que telle, n'a pas besoin d'institutionnaliser le pouvoir politique qui la gouverne. La reproduction politique se dispense amplement des mécanismes institutionnels qui habillent le pouvoir. Au niveau des tribus, les *'açabiya* respectives exercent un effet dissuasif qui produit la paix sociale. La tribu, comme le remarque E. Gellner, n'est pas l'état de nature hobbién.

La société citadine est différente, à maints égards, de la société nomade. Tout d'abord, elle repose sur une économie plus complexe, où la division sociale du travail est plus poussée qu'ailleurs, et dont les produits sont écoulés sur un marché, ce qui suppose la monnaie. Les richesses et le luxe y aiguisent la convoitise et la jalousie. La différence fondamentale avec la société nomade est que les membres de la société citadine, hiérarchisés sur le critère de la richesse, se sentent moins unis, en tout cas ne se reconnaissent pas une origine commune et ne présentent pas une cohésion à toute épreuve. Dans cette société, un pouvoir central est nécessaire pour assurer les conditions de la reproduction sociale dans le respect de la propriété privée individuelle et les lois de l'échange marchand. Le pouvoir doit s'institutionnaliser dans des formes de gestion étatique (armée, police, administration, impôts, monnaie, lieux publics...). La société citadine khaldounienne est d'emblée une société-État. Cependant, l'originalité de cet État, c'est d'être fondé par la société nomade. En effet la société citadine n'a pas les ressources politiques suffisantes pour fonder un État.

Pour Ibn Khaldûn il n'y a que deux cas où la tribu nomade sort de sa steppe pour fonder un État. Quand la sécheresse se prolonge et qu'elle doit assurer la subsistance de ses membres, et quand la société-État voisine s'effondre. Dans les deux cas, ce qui assure le succès de cette mutation, c'est la *'açabiya*, qui pousse la tribu vers l'hégémonie politique. Mais une fois le pouvoir nouveau installé dans la société citadine, commence ce qu'on a appelé le « cycle khaldounien ». Ce cycle s'étale globalement sur trois générations. La génération fondatrice garde ses habitudes de vie nomade et perpétue en ville la *'açabiya* qui mit sa force. La deuxième génération cueille les fruits de la première : expansion, gloire, richesses... La troisième oublie ses origines et abandonne la *'açabiya*, ce qui la rend vulnérable face à d'autres tribus nomades candidates au pouvoir. Dès que le pouvoir s'institutionnalise et se détache de son fond tribal pour devenir État, il se fragilise. La structure tribale empêche le pouvoir de s'institutionnaliser dans la durée. Ce qui fait dire à Ibn Khaldûn qu' "il est rare qu'un État s'enracine dans les pays des tribus et des *'açabiya* ». La question fondamentale demeure pourtant. Pourquoi cet État est-il appelé à se désagréger et à disparaître, remplacé par un État qui connaîtra le même sort et ainsi de suite ? Pourquoi cet État ne perdure-t-il pas et ne capitalise-t-il pas les expériences passées ? On a reproché au modèle politique khaldounien cette absence de progrès politique et cette espèce de retour éternel à la case départ. L'État khaldounien est un État qui perd toute consistance à l'épreuve de la durée ; c'est une construction politique dont la dynamique s'épuise avec le temps.

Alors que l'État hobbesien dure dans le temps — et cette durée lui permet de s'ouvrir des perspectives (l'État représentatif) —, l'État khaldounien demeure prisonnier du cycle expansion-déclin. La différence est à rechercher dans la réalité sociologique de l'un et l'autre modèle. Tandis que chez Hobbes, l'état de nature est caractérisé par la rivalité des micro-pouvoirs, chez Ibn Khaldûn, l'état préétatique est une société nomade où règne la paix sociale. Dans le modèle hobbesien, la mécanique concurrentielle, telle qu'elle a été décrite par N. Elias, va déboucher inéluctablement sur un pouvoir central, suffisamment fort pour que tous les micro-pouvoirs abandonnent leurs prérogatives militaires. Dans le modèle khaldounien, la tribu-dynastie qui fonde l'État dans la société citadine ne pourra jamais résoudre la contradiction entre la société citadine et la société nomade. Mais peut-on résumer la différence entre Hobbes et Ibn Khaldûn à la différence des réalités sociologiques à partir desquelles les deux penseurs construisent leur théorie de l'État?

Nous nous sommes intéressé, dans cette réflexion, à une approche comparative de la formation de l'État absolutiste en Europe de l'Ouest en référence au Maghreb médiéval, où l'État semblait condamné au cycle expansion-déclin. Or, si le pouvoir politique a sa logique propre, ses formes institutionnelles empruntent aux structures sociales dans toute leur complexité. Cela nous incite à penser les problèmes de la démocratie, et du politique en général, non en termes volontaristes mais en termes de conditions sociales et historiques d'émergence de telle ou telle forme d'institution.

Notes

[1] P. Chaunu, *Le Temps des réformes*, Fayard. 1975, p. 55.

[2] D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*. Flammarion, 1977, p. 59.

- [3] Cf. L. Addi, « Rareté, rente et plus-value », *Les Temps modernes*, mars 1983.
- [4] M- Bloch, *La Société féodale*, Albin Michel, 1970.
- [5] C-B. McPherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, 1971, p. 88
- [6] P. Chaunu, *op. cit.*, p. 56
- [7] N. Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, p. 48.
- [8] N. Elias, *ibid.*, p. 30
- [9] P. Andersen, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, F. Maspéro, 1977. p. 237
- [10] E. Gellner, « The Distinctiveness of the Muslim State », in *Islam et politique au Maghreb*, CRESM, 1981, p. 165
- [11] *Id.*, *The Saints of Atlas*, Weistelfild and Nicolson, Londres, 1969
- [12] Dans un article intéressant, A. Hammoudi, s'appuyant sur l'histoire du Maroc — donc sur la réalité sociologique à laquelle se réfère E. Gellner — montre que les marabouts n'ont pas uniquement pour fonction d'arbitrer et d'exorciser les conflits. Cf. A. Hammoudi, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté », *Hespéris-Tamuda*, XV, 1974.
- [13] Ibn Kbaidûn, *Discours sur l'histoire universelle*, tome 1, Sindbad. 1968, p. 254
- [14] M. Hobbes, *Léviathan*, éd. Sirey, 1971. p. 122
- [15] Ibn Khaldûn, cité par A. Laroui in *L'État dans le monde arabe contemporain. Eléments d'une problématique*, CERMAC, Université catholique de Louvain, 1974
- [16] Ibn Khaldûn, *Discours...*, *op. cit.*, p. 243