



HAL
open science

L'apport d'Ibn Khaldûn à la pensée économique: Essai de réévaluation critique

Albert Marouani

► **To cite this version:**

Albert Marouani. L'apport d'Ibn Khaldûn à la pensée économique: Essai de réévaluation critique. Critique économique: La revue des économiste critiques, 2017. halshs-01964272v1

HAL Id: halshs-01964272

<https://shs.hal.science/halshs-01964272v1>

Submitted on 17 Jan 2019 (v1), last revised 28 May 2019 (v2)

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'apport d'Ibn Khaldûn à la pensée économique

Essai de réévaluation critique

Ibn Khaldûn, né à Tunis en 1332, mort au Caire en 1406, est un penseur d'origine andalouse, contemporain de Pétrarque et de Tamerlan. Esprit rationaliste et puissant, embrassant toutes les sciences de son temps, il a laissé une œuvre qui a pu être considérée du point de vue de l'histoire, de la sociologie, de la science politique mais aussi de l'économie politique comme très en avance sur son temps. Son ouvrage le plus connu, *Al-Muqaddima* (1), qui signifie « introduction » ou « prolégomènes » au *Discours sur l'Histoire universelle*, analyse, sur près de 1 500 pages, les sociétés méditerranéennes (principalement celles du Maghreb) de son temps, du point de vue de leur(s) histoire(s), de la dynamique du pouvoir politique (naissance, vie et mort des différentes dynasties) et des évolutions sociales et sociétales (2).

A partir de ses propres observations, des témoignages personnels qu'il recueille lui-même méthodiquement ainsi que de sa participation active et mouvementée à la vie politique (Labica, 1965 ; Megherbi, 2010), il nous livre une analyse d'une remarquable érudition sur la nature multidimensionnelle (juridique, politique, militaire et économique) du pouvoir des souverains dans les sociétés maghrébines arabo-musulmanes qui sont sur le déclin, au moins depuis la *Reconquista* chrétienne (3).

En dépit de ce contexte historique très particulier, on peut estimer que par sa puissance analytique, sa rigueur démonstrative et sa capacité d'abstraction, Ibn Khaldûn a pu élaborer une théorie véritablement « universelle » du système politique (dynastique) maghrébin dans sa dimension diachronique (historique), qui peut revêtir par certains côtés une portée générale d'ordre synchronique.

La portée « universelle » de *Al-Muqaddima* reste cependant pour son auteur, celui du 14^e siècle, propre à ce que l'on appellerait, aujourd'hui, la « région MENA (4) ». Après avoir étudié les civilisations arabes et berbères dans leur histoire ancienne et contemporaine, il nous précise qu'il a fait « par la suite un voyage en Orient, pour profiter de multiples éclaircissements... en étudiant les ouvrages d'histoire orientale... J'ai pu ainsi combler les lacunes de mes connaissances sur l'histoire des souverains étrangers (persans) et des dynasties turques... Mon présent ouvrage est donc une histoire universelle (*akhbâr al-khalîqa*) complète... qui est en somme la philosophie

Albert Marouani

Université Nice-Sophia
Antipolis/Université de la
Côte d'Azur/GREDEG

(1) Nous nous sommes appuyé sur la traduction française de Vincent Monteil, publiée aux éditions Sindbad en 3 volumes (Paris 1968).

(2) « J'ai fait... de mon mieux pour écrire un livre d'histoire... et j'ai voulu montrer comment et pourquoi la civilisation et les dynasties prennent naissance... C'est en somme un commentaire sur la civilisation (*umrân*) et la fondation des cités (*tamaddun*) de façon à expliquer au lecteur... comment les bâtisseurs d'empire ont fait leur apparition sur la scène de l'histoire. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 9). Ibn Khaldûn ajoute : « Mon livre est quelque chose d'unique, un recueil de sciences exceptionnel et de sagesse secrète et familière. » Plus modestement en se comparant « aux savants des différents siècles », il reconnaît son « inaptitude à aller au fond d'un sujet aussi difficile ».

(3) « J'ai fondé mon œuvre sur l'histoire... des Arabes et des Berbères qui ont vécu au Maghreb. »

(4) « Meadle East North Africa. »

(5) « J'espère que les savants spécialistes voudront bien étudier ce livre avec esprit critique, sans complaisance, et fermer les yeux sur les erreurs qu'il corrigeront en silence » car « la somme de connaissance d'un seul savant est peu de chose » [...] et « reconnaître ses défauts, c'est se préserver des censeurs. » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 11 et 12.)

(6) Concernant l'approche structuraliste en économie, voir notre thèse « Essai sur le concept de structure comme articulation de la théorie économique », (1974).

de l'histoire... Je l'ai donc intitulé: *Discours sur l'histoire universelle*», car c'est « un traité d'histoire ancienne et moderne, sur la geste des Arabes, des étrangers (Persans), des Berbères et des souverains de leur temps ».

Comme nous y invite Ibn Khaldûn lui-même (5), nous souhaitons dans cet article nous livrer à une analyse critique de sa pensée économique, en essayant de faire la part de ce qui relève d'une analyse propre à un contexte historique, social, géographique et politique particulier et de ce qui peut relever d'une théorie générale « universelle ».

1. *Al-Muqaddima* procède d'une démarche épistémologique et méthodologique structuraliste et systémique et d'une vision que l'on pourrait qualifier d'institutionnaliste au sens moderne du terme (6)

Précurseur d'une analyse structuraliste et systémique, Ibn Khaldûn définit le pouvoir politique en fonction de la nature verticale (hiérarchique et paradigmatique) et horizontale (syntagmatique) des liens personnels, culturels et sociaux qui unissent, d'une part, les membres d'un même groupe social (celui qui accède au pouvoir notamment), et d'autre part, les différents groupes sociaux entre eux. Le concept de *açabiyya* (qui a été traduit approximativement par « esprit de clan » ou « esprit de corps ») exprime la nature multidimensionnelle complexe et l'intensité des liens qui unissent les membres d'une communauté. Il exprime aussi la capacité d'un groupe à s'emparer du pouvoir, à l'organiser et à l'exercer institutionnellement, politiquement, juridiquement, économiquement et militairement. En passant notamment du monde rural nomade à la vie sédentaire urbaine, la *açabiyya*, propre à un groupe familial et clanique qui se constitue en « dynastie », perd son intensité et sa capacité de mobilisation et d'entraînement, non seulement au sein même du groupe au pouvoir, mais aussi vis-à-vis de l'ensemble des autres groupes sociaux. Dès lors, la dynastie qui détient le pouvoir entre en décadence et devient une proie facile face à des chefs de guerre bédouins qui ont su eux, du fait de leur mode de vie nomade ascétique, conserver une *açabiyya* forte. Celle-ci va être l'élément moteur déterminant de leur capacité de conquête militaire, rapide et violente.

On retrouve dans cette analyse, conformément au structuralisme, la primauté d'un système de relations (caractérisé principalement mais pas exclusivement par la *açabiyya*) qui définit à la fois le tout (le groupe, la société) et les parties (les individus). La communauté des croyants musulmans se définit également par un système relationnel complexe et fortement hiérarchisé en fonction de la proximité du prophète Muhammad. Cette démarche structuraliste avant l'heure permettra à Ibn Khaldûn, comme on le verra par la suite, d'éviter le piège du réductionnisme économique qui ne peut concevoir le social ou la totalité économique qu'en imaginant des

« robinsonnades », comme le font les « économistes vulgaires » (dénoncés par Marx), ou un « *homo œconomicus* » (au sens néo-classique) qui serait mû par une rationalité abstraite détachée de tout contexte historico-social. C'est bien cette vision atomistique et réductionniste qui a pu servir de fondement à une autonomisation de l'économie par rapport aux autres sciences sociales et que remettent en question aujourd'hui de nombreux économistes (institutionnalistes, cognitivistes, etc.). Le commerçant, l'artisan, l'agriculteur, le scientifique... se définissent chez Ibn Khaldûn non pas par des caractères génériques, mais dans un réseau de relations (à caractère économique mais aussi juridique, politique et... éthique) qui les situent à la fois les uns par rapport aux autres mais aussi et surtout par rapport au pouvoir politique et aux institutions que sont la justice, l'armée, la police, la fiscalité, etc. Ibn Khaldûn n'est pas très loin du concept « d'appareils politiques et idéologiques d'Etat » au sens althussérien et gramscien.

Ce parti-pris structuraliste, systémique et pluridisciplinaire se conjugue très explicitement chez Ibn Khaldûn, avec une vision résolument rationaliste de l'histoire comme discipline scientifique totalisante qui prend le contrepied des approches événementielles. « L'histoire n'est, en apparence (souligné par nous), que le récit des événements politiques, des dynasties et des circonstances du lointain passé... Cependant, vue de l'intérieur, l'histoire a un autre sens. Elle consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements... Il faut combattre le démon du mensonge avec la lumière de la raison (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, tome I. p. 5 et 6). »

Cependant cette épistémologie très « moderne » de la démarche khaldounienne, à la fois structuraliste et d'une certaine manière « institutionnaliste » au sens moderne du terme, le conduit paradoxalement (du point de vue de son propre projet d'une science de l'histoire) à une vision qui d'une certaine manière peut être qualifiée d'anhistorique.

Chez lui, en effet, la dimension synchronique et cyclique de la totalité (sociale, politique, économique...) l'emporte sur la dimension diachronique (rupture et passage d'un modèle socioculturel à un autre, d'un paradigme à un autre). Sa vision totalisante de l'histoire est avant tout une recherche de l'exhaustivité. « Je crois que je n'ai rien oublié... Ni l'origine des races (on dirait aujourd'hui peuples) et des dynasties, ni le synchronisme des nations anciennes, ni les motifs de changement dans le passé et à l'intérieur des formations religieuses, ni les dynasties, les religions, les villes et les villages, les puissants et les faibles, les multitudes et les minorités, les sciences et les arts, les gains et les pertes, les conditions générales transformées, la vie sédentaire et la vie nomade, les événements passés et futurs, tout ce qui concerne la civilisation (*Al-Muqaddima*, Introduction). » Pour lui, la dynamique historique (le sens de l'histoire?) vise de manière cyclique à travers des phases de stabilité et de rupture à la reproduction sans fin

d'un modèle politique, social, économique et culturel immuable. Certes cette reproduction (d'un invariant structurel constitué par un système social relationnel) est marquée par des périodes de chaos, d'instabilité et de destruction de richesses (notamment à chaque changement de dynastie qu'il appelle civilisation), mais ces «changements», pour violents et massifs qu'ils soient, n'ont aucune dimension historique véritable. Si l'histoire est un «éternel recommencement», il n'y a plus d'histoire longue proprement dite.

La «grandeur et la décadence» des civilisations dont il fait état semblent passer à côté du véritable sens historique de cette situation d'instabilité politique que connaît le Maghreb au 14^e siècle. Celle-ci s'inscrit en réalité dans cette longue phase de déclin que connaît au moins depuis le début du 13^e siècle (défaite des Almohades à Las Navas de Tolosa en 1212) la prestigieuse civilisation arabo-musulmane qui a fait de la Méditerranée le «centre» du monde pendant quatre cents ans (à partir notamment des dynasties abbasside en Orient et umayyade à Cordoue au 8^e siècle) (7). En appliquant un même paradigme théorique aux dynasties éphémères du Maghreb de son temps et à celles des Abbassides et Omeyyades, Ibn Khaldûn évacue du même coup la portée historique exceptionnelle dans l'histoire de l'humanité du développement des sciences et des techniques qu'a permis justement la civilisation arabo-musulmane. Pourtant, Ibn Khaldûn est bien au courant de cette perte d'influence scientifique. N'a-t-il pas écrit dans *Al-Muqaddima*: «Je viens d'apprendre que les sciences philosophiques sont en grande faveur au pays de Rome et sur la rive nord voisine du pays des Francs. On m'assure qu'on les étudie de nouveau et qu'on les enseigne dans de nombreux cours. Il y aurait de très nombreux traités de ces sciences, beaucoup de gens pour les connaître et d'étudiants pour les apprendre.» Paul Balta note à ce propos que Ibn Khaldûn «fait preuve de bien peu de curiosité et d'aucun regret (P. Balta, p. 133)».

Nous avons le sentiment qu'Ibn Khaldûn, dans le contexte oppressif dans lequel il écrit, ne souhaite pas s'attirer outre mesure les foudres de ses censeurs. N'en a-t-il pas déjà beaucoup trop dit sur la primauté de la pensée rationnelle par rapport à la pensée religieuse? Fallait-il qu'on le soupçonnât de partager le point de vue jugé hérétique d'Al Ghazâlî? Paul Balta extrait de l'ouvrage d'Ibn Khaldûn, *Al-Munqidh min al-Dalaâl*, la citation suivante: «En vérité, c'est un crime douloureux que commet contre la religion l'homme qui s'imagine que la défense de l'islam passe par le refus des sciences mathématiques, car il n'y a rien dans la vérité révélée qui s'oppose à ces sciences, que ce soit par la négation ou par l'affirmation, et rien dans ces sciences qui soit opposé à la vérité de la religion.»

Il reste que, malgré tout, à s'en tenir strictement au texte de *Al-Muqaddima*, le modèle théorique khaldounien ne permet pas de comprendre l'ensemble des déterminants infrastructurels et superstructurels de ce lent décrochage civilisationnel et donc d'anticiper sur les événements majeurs qui au 15^e siècle vont progressivement marquer l'émergence de

(7) Paul Balta considère que le déclin des sciences dans l'Islam a été «amorcé vers l'an 1100 (pour devenir) définitif deux cent cinquante ans plus tard». Il souligne que «Al Ghazâlî, dans le premier chapitre de son grand *Ihya' ulûm al-dîn* («La renaissance des sciences religieuses»), écrit vers l'an 1100, percevait ce déclin».

l'Europe chrétienne et le déclin de la Méditerranée musulmane comme « économie monde » (F. Braudel). Pourtant, Ibn Khaldûn était parfaitement au fait de l'ampleur de ce déclin, comme cela apparaît à plusieurs reprises dans de brefs passages de *Al Mu.* (8). Mais il ne perçoit pas (ou ne veut pas le montrer ou le dire directement) cette situation dont il est le témoin direct comme un « choc de civilisation » séculaire. Il n'est pas impossible selon nous qu'il ait voulu de manière indirecte, par ses évocations qui parsèment *Al-Muqaddima*, susciter, de manière non provocatrice, une prise de conscience des élites et des « princes » du Maghreb. Ceux-ci se déchirent, sous ses yeux, dans des luttes intestines perpétuelles et stériles sans voir qu'elles les conduisent à la perte de la civilisation dont ils sont les héritiers inconséquents. Sa théorie de la *açabiyya* peut aussi s'interpréter comme un appel à l'unité des peuples méditerranéens. Enfin, ses multiples prises de position en faveur de la stabilité politique, de la modération et de la pensée scientifique désignent aussi la voie à suivre pour opérer le redressement salutaire qu'il appelle ardemment de ses vœux.

Mais pouvait-il, sans danger pour sa propre vie, s'afficher plus directement dans un pamphlet plus polémique et plus politique ? Probablement pas, à notre avis. On sait en effet combien Ibn Khaldûn a souffert dans sa chair et dans celle de ses proches de cette instabilité politique, et beaucoup ont souligné la ruse et la diplomatie qu'il a dû déployer pour échapper à une mort violente. Cette attitude, que certains ont qualifié « d'opportuniste », devait être en réalité l'expression de son profond mépris pour ces « dynasties » issues à l'origine des bédouins « incultes et violents » (mais cependant « courageux »), qui ont conquis le pouvoir par la force pour succomber ensuite dans la facilité et le luxe de la citoyenneté, et qui finissent enfin par disparaître avec leurs cités « en trois générations à peine ». Dans le contexte politique oppressant de sa rédaction, nous pensons que *Al-Muqaddima* est une œuvre qui s'avance souvent masquée sur plusieurs plans. Ibn Khaldûn veut éviter de donner prise à des accusations d'hétérodoxie et donne des gages au monde religieux en citant des versets du Coran ou en invoquant Dieu systématiquement à chaque fin de paragraphe, tout en laissant percer de temps en temps avec beaucoup d'humour et quelques histoires drôles son scepticisme, si ce n'est son rejet sans appel des interprétations obscurantistes et mystiques.

Fondamentalement, par son rationalisme et sa volonté de dégager « au-delà des apparences » « les preuves et les causes » profondes, il préfigure avec quelques siècles d'avance le rationalisme positiviste d'un Auguste Comte. Mais, Ibn Khaldûn doit aussi tenir compte des préjugés de son époque et éviter de froisser trop ses censeurs potentiels, et plus précisément le sultan et son entourage dont il a appris à se méfier profondément. Par exemple, il se livre à un exercice étonnant de critique et de défense des scientifiques et de la profession des cadis (dont il fait partie) qui « par nature » seraient « imbus d'eux-mêmes et peu respectueux des princes qui les nourrissent ». Cette

(8) « Le Maghreb, bien qu'inférieur autrefois à l'Ifriqiyya, n'était pas un pays pauvre. Sous les Almohades, il était dans de bonnes conditions, avec un revenu important. Mais aujourd'hui la situation est mauvaise, parce que le Maghreb est bien déchu de son faste d'antan... Le temps n'est plus où son rayonnement s'étendait entre la Méditerranée et le Soudan, et du Sous marocain jusqu'à la Cyrénaïque (*Al-Muqaddima*, p. 757). »

auto-flagellation, qui n'a rien de très sincère selon nous, veut certainement anticiper sur les critiques qu'il pressent et lui éviter les mesures coercitives qui pourraient le frapper.

Quoi qu'il en soit, les analyses, proprement économiques, qui apparaissent notamment dans le chapitre 5 de *Al-Muqaddima* échappent en grande partie à ces précautions oratoires mais restent profondément marquées par le parti pris méthodologique et théorique de Ibn Khaldûn et les conditions propres aux sociétés qu'il étudie.

2. La pensée économique d'Ibn Khaldûn

Nous nous proposons ici d'étudier plus spécialement le chapitre 5 de *Al-Muqaddima* intitulé « Comment gagner sa vie « *al-m'âsh* », le profit et les métiers » à la lumière des chapitres précédents 3 et 4. C'est dans le chapitre 5 qu'Ibn Khaldûn aborde de manière directe la dimension économique de sa théorie générale du pouvoir politique.

2.1. La place de l'économie dans la hiérarchie des sciences

Ibn Khaldûn a pris un soin tout particulier à élaborer le plan de son ouvrage : « J'ai adopté une méthode nouvelle de division en chapitres » après avoir « corrigé avec soin mon travail » et « présenté au jugement des savants et de l'élite » (*Al-Muqaddima*, p. 9). « J'ai donc divisé mon ouvrage en une introduction et trois livres. L'introduction traite du mérite insigne de la science historique, porte des jugements sur les diverses méthodes et relève les erreurs des historiens. Le livre premier est consacré à la civilisation et à ses traits caractéristiques : pouvoir royal (*mulk*), gouvernement (*sultân*), activités lucratives, moyens de gagner sa vie, arts et sciences, avec les causes et les raisons de ces institutions. Les deux autres livres traitent successivement, d'une part, de l'histoire des Arabes et, d'autre part, de l'histoire des Berbères. »

Il apparaît ainsi clairement, dans l'ordonnancement même du Livre 1 de *Al-Muqaddima* que, pour lui, l'étude d'une « civilisation » commence d'abord par la science politique (pouvoir royal, gouvernement...), puis se poursuit par l'économie (« les moyens de gagner sa vie ») ainsi que les arts et les sciences, qui sont perçus d'emblée comme des « institutions ». Les deux autres livres sur l'histoire des Arabes et des Berbères sont en quelque sorte des illustrations des outils conceptuels qui ont été développés dans le premier livre.

Dans la préface qui suit l'introduction à *Al-Muqaddima*, Ibn Khaldûn nous propose une hiérarchisation des « sciences de la civilisation » en fonction des « attributs de l'homme » (*al-insân*), qui le distinguent en propre des autres « êtres vivants » (*hayawânât*). Il place en tête les « sciences et les arts qui sont le produit de la pensée (*fîbn Khaldûnr*) », puis la science politique qui traduit « le besoin d'un frein et d'une autorité solide, indispensables à la survie de

l'homme». Arrive en troisième position l'économie qui concerne «les efforts de l'homme pour gagner sa vie, fruit de la nécessité de se nourrir pour vivre et subsister». La sociologie et l'ethnologie, si l'on peut se permettre cette qualification moderne, sont mentionnées enfin comme l'étude de la «civilisation» inhérente au fait que «la coopération (*ta'âwun*) est dans la nature des hommes (9)».

La civilisation se présente sous deux aspects: la civilisation bédouine (*badawî*) et la civilisation sédentaire (*hadarî*). Mais c'est bien parce que l'homme ne peut vivre qu'en société et que c'est avant tout «un animal politique» contraint de coopérer avec ses congénères sous des formes diverses et changeantes, qu'Ibn Khaldûn «choisit de diviser ce premier livre en six chapitres» selon un ordre différent de celui qu'il semblait annoncer et qui se présente de manière complexe, comme à la fois d'ordre diachronique et synchronique.

Ces 6 chapitres sont: 1. La civilisation humaine en général...; 2. La civilisation bédouine...; 3. Les dynasties, le califat, la monarchie et la hiérarchie du pouvoir; 4. La civilisation sédentaire...; 5. Les métiers, les moyens d'existence et les occupations lucratives; 6. Les sciences, avec la façon de les acquérir et de s'instruire (*Al-Muqaddima*, p. 82, 83).

Sur le plan diachronique (relations d'opposition), voire chronologique, Ibn Khaldûn nous dit: «J'ai mis en tête la civilisation bédouine, parce qu'elle est la première à se manifester (sur la terre).»

Sur le plan synchronique (relations de contraste), «les sciences sont précédées par l'examen des moyens d'existence, parce que ceux-ci sont naturels et nécessaires, tandis que l'étude est un luxe (*kamâl*) ou une commodité (*hâjî*): ce qui est naturel doit passer avant le superflu».

Pour reprendre une terminologie marxienne, on pourrait dire, d'une part, que la dimension infrastructurale (l'économie) est totalement insérée dans celle des «superstructures» du pouvoir et des institutions politiques et sociales et que, d'autre part, il y aurait une surdétermination de l'économique sur les superstructures que sont les arts et la science du fait de la nécessité de produire un «surplus économique» pour rendre possible l'existence d'une activité artistique et scientifique.

Cette vision, à la fois subtile, complexe et très moderne sur le plan conceptuel et abstrait, mais triviale, voire simpliste lorsqu'elle fait référence à des situations concrètes historiquement datées, marque bien selon nous la portée et les limites de la pensée khaldounienne en matière d'économie.

2.2. L'objet de l'économie

Il y a chez Ibn Khaldûn coexistence de deux points de vue contradictoires, un point de vue naturaliste et un point de vue politique et sociologique.

(9) Cette hiérarchisation va dans le sens de ce que nous disions plus haut, sur l'importance qu'accordait Ibn Khaldûn au développement des sciences et à la culture scientifique.

2.2.1. Le point de vue naturaliste fait référence à un homme générique en proie à ses besoins de subsistance: «L'homme est, par nature, obligé de chercher à se nourrir et à subsister, à toutes les époques de sa vie, de sa naissance à sa maturité et à sa vieillesse (*Al-Muqaddima*, p. 783).» Cet homme générique est par nature égoïste: «Tout homme cherche à prendre: les hommes sont tous semblables sur ce point. Aussi tout ce que gagne l'un, il refuse de le donner à l'autre, à moins de recevoir quelque chose en échange (*Al-Muqaddima*, p. 784).» Le penchant altruiste et «noble» de l'homme, qui a la préférence d'Ibn Khaldûn, se situe en dehors de la sphère de l'économie proprement dite, dans la religion, dans les sciences, dans les arts et parfois dans la politique comme «idéal» du «bon monarque».

Ce penchant «naturel» de l'homme à l'égoïsme ne conduit pour autant Ibn Khaldûn ni aux «robinsonnades» qu'ont véhiculées les économistes «vulgaires» (dénoncés par Marx), ni à en faire comme chez les néo-classiques un principe d'économicité qui servirait de base à un calcul économique rationnel («rationalité substantielle»). Il n'y a donc dans la pensée d'Ibn Khaldûn ni un «*homo œconomicus*» abstrait, maximisant sa satisfaction et minimisant ses coûts, ni un principe de calcul marginaliste. Comme on le verra au paragraphe suivant, il n'y a pour lui qu'une «rationalité procédurale» qui s'inscrit dans un réseau d'institutions politiques et de relations sociales. Le penchant naturellement égoïste des hommes dont il fait état est vécu et s'exprime différemment selon les métiers. Il peut être considérablement atténué dans les métiers artistiques et scientifiques ou exacerbé dans les métiers du commerce. C'est sans doute la raison pour laquelle pour lui «un commerçant n'est pas un gentilhomme (*Al-Muqaddima* p. 814)».

2.2.2. Le point de vue sociologiste et institutionnaliste

Pour Ibn Khaldûn, cet «homme» générique (ancestral?) recherchant avant tout sa subsistance correspond aussi probablement à une réalité historique ancienne et contemporaine de bédouins vivant dans un milieu austère et aride qu'ils parcourent en tous sens, en quête de nourriture. Mais plus fondamentalement chez Ibn Khaldûn, il n'y a pas d'homme isolé. «Un seul individu est incapable de subvenir à tous ses besoins. Il doit s'unir à ses semblables, et de leur solidarité naît la civilisation (*Al-Muqaddima*, p. 745).» «L'existence et la conservation de l'espèce humaine ne peuvent être maintenues que par la solidarité (*ta'âwun*) de tous pour le bien commun. Aucun homme seul ne peut pleinement exister par lui-même, et, s'il y a des exceptions, elles sont précaires (*Al-Muqaddima*, p. 800).»

Malgré tout, cette «solidarité» ne va pas de soi, en raison justement du comportement naturellement égoïste des hommes et de leur incapacité à saisir les avantages qu'ils pourraient retirer de leur coopération. «... La solidarité est le fruit de la contrainte, car les gens ignorent les véritables intérêts de l'espèce humaine. Ils sont libres de leurs choix et agissent, non par instinct,

mais par réflexion et jugement. De la sorte ils s'abstiennent d'entraide. Il faut donc les y contraindre. Cette nécessité entraîne l'intervention de quelqu'un qui les force à agir au mieux de leurs intérêts et permette ainsi le succès du plan divin de conservation de l'espèce (*Al-Muqaddima*, p. 800).»

L'Etat, comme pouvoir politique central, associé à la détention d'une «violence légitime» est donc immédiatement et d'emblée présent. Il s'impose comme une nécessité intrinsèque au fonctionnement de l'économie. Ainsi «gagner sa vie» revêt une double dimension d'ordre à la fois individuel et social. Ibn Khaldûn n'a pas besoin à l'instar de Rousseau, Hobbes ou Locke d'imaginer le passage de l'état de nature à l'état social comme reposant sur «un contrat social». Notons au passage qu'il ne fait pas référence non plus à l'image biblique de la sortie du jardin d'Eden. De ce point de vue, on peut dire qu'Ibn Khaldûn a formulé une vision institutionnaliste de l'économie. Il a bien vu la contradiction entre intérêt privé et intérêt collectif et a posé clairement la nécessité d'un pouvoir étatique pour la surmonter.

Cependant, et c'est le revers de la médaille, en noyant en quelque sorte l'économie dans le politique (à travers le pouvoir, le droit et les institutions) et la démographie, il ne parvient pas à formuler une véritable théorie économique autonome, ni à permettre d'en poser les fondements.

2.3. Les analyses proprement économiques dans *Al-Muqaddima*

Elles apparaissent dans le chapitre 5 principalement, mais aussi dans différents passages des autres chapitres et notamment dans le chapitre consacré à «la civilisation sédentaire». Nous nous proposons d'examiner successivement la question des prix, celle de la monnaie et celle de la croissance.

2.3.1. L'analyse de la valeur et des prix chez Ibn Khaldûn

Agriculteurs et artisans sont les seuls à produire les biens indispensables à la subsistance dont le prix varie en fonction de facteurs multiples: la rareté, la quantité et la qualité du travail fourni, les difficultés de production (notion implicite de coût de production), l'importance de la demande, mais aussi «les taxes sur les marchés et des droits de porte au nom du sultan, ainsi que des impôts sur les bénéfices, levés, par les percepteurs, à leur propre usage (*Al-Muqaddima*, p. 752)». Ainsi la loi de l'offre et de la demande et la notion de concurrence apparaissent souvent en creux ou de manière explicite comme une «évidence». «Tous les marchés sont approvisionnés selon les demandes du public... Une grande ville peuplée a de bas prix pour les denrées et les objets de première nécessité et des prix élevés pour les produits de luxe (*Al-Muqaddima*, p. 750).» S'agissant par exemple des épices et des condiments «qui ne sont pas nécessaires à la subsistance», ils «sont très demandés par chacun selon son rang. Ils sont donc (relativement) rares. Tout le monde en veut, mais il n'y en a pas assez pour tout le monde... (de

ce fait) seuls les riches (habitués au luxe), paieront, pour les avoir, des prix exorbitants... De la sorte les prix montent (*Al-Muqaddima*, p. 751).»

S'agissant des arts, «leurs produits sont chers dans les grandes villes. Et cela pour trois raisons. D'abord, à cause des demandes, conséquence du luxe d'une grande cité. Ensuite les artisans sont exigeants pour leurs salaires, car la vie est facile et la nourriture abondante... Enfin, il y a beaucoup de gens qui ont de l'argent à dépenser... Ils paient donc (les artisans) au-dessus des cours habituels, à cause de la concurrence et pour se réserver l'exclusivité (*Al-Muqaddima*, p. 751).»

Ibn Khaldûn prête une attention particulière au commerçant dans l'approvisionnement des marchés en produits de l'agriculture et de l'artisanat. C'est le commerçant qui en définitive fixe (on devrait dire manipule, si l'on en juge par la description qu'en fait Ibn Khaldûn) les prix du marché. «Le commerce (*tijâra*) désigne la recherche du profit (*kasb*) par l'augmentation du capital (*tanmiyat al-mâl*), en achetant bon marché ce qu'on revend très cher... La différence ainsi réalisée est le bénéfice (*ribh*) (*Al-Muqaddima*, p. 808).» Le commerçant peut augmenter ce bénéfice par la spéculation («en stockant des marchandises et en attendant, pour les vendre, la hausse des cours»), par la recherche de marchés porteurs («... là où la demande est plus grande que chez lui»), ce qui conduit le commerçant à «ne prendre que des denrées de qualité moyenne» plutôt que des produits de grande qualité, «car seuls les riches et les courtisans peuvent s'offrir les produits de luxe: ils ne sont pas tellement nombreux (*Al-Muqaddima*, p. 808).»

L'exportation de marchandises vers des contrées lointaines est plus profitable que la vente sur le marché intérieur proche, car «la distance et le risque (*gharar*) couru donneront un caractère de rareté aux marchandises et, par suite, en augmenteront la valeur. Tandis que la proximité et la sécurité des routes rendent les denrées transportées courantes, abondantes et moins chères.»

En définitive, tous ces éléments, qui concourent à n'en pas douter à la détermination et à la variation des prix de marché, ne constituent pas à proprement parler chez Ibn Khaldûn une véritable théorie des prix et encore moins une théorie de la valeur.

C'est à tort, selon nous, que certains auteurs ont cru voir en Ibn Khaldûn un précurseur de la théorie marxienne de la valeur travail en se basant sur des citations diverses sorties de leur contexte telles que par exemple: «La subsistance (*rizq*) dépend des efforts et du travail, même si l'on cherche à y parvenir par tous les moyens possibles (*Al-Muqaddima*, p. 785).» Certes «Tout vient de Dieu. Mais le travail de l'homme est nécessaire à tout bénéfice, à tout capital... Il faut bien voir que le capital (*al-mutamawwilât*), gagné et acquis grâce à l'exercice d'une profession, est le prix du travail (*qîmat al'amal*) de l'artisan. C'est ce que l'on désigne par le mot propriété (*qinya*). Il n'y a rien là que le travail, qui n'est évidemment pas recherché pour lui-même... Si le profit résulte d'autre chose que de l'exercice d'un métier, sa

valeur et celle du capital doivent aussi comprendre le prix du travail fourni. Car, sans travail, pas de profit (*Al-Muqaddima*, p. 785 et 786).»

Il n'y a rien dans tout ce qui précède qui puisse se rapporter à la théorie marxienne du travail abstrait, ni à un lien quelconque, fût-il implicite, avec une théorie de l'exploitation du travail. Et ce, pour la simple raison qu'Ibn Khaldûn ne fait jamais référence à l'existence de classes sociales liées entre elles par des rapports antagonistes de partage du surproduit social (différence entre la valeur d'une marchandise et la quantité de travail social abstrait nécessaire à la reproduction de la force de travail qui a servi à la produire).

Le travail dont il est question chez Ibn Khaldûn se résume en réalité de manière triviale aux activités (travail concret) de l'agriculteur, de l'artisan, du commerçant et de toute personne qui se procure un revenu de subsistance et parfois au-delà pour se constituer un capital, quels que soient les moyens licites ou illicites pour se procurer ce revenu. «Ce que l'homme reçoit ou ce qu'il acquiert, s'il en profite en le dépensant dans son intérêt et pour ses besoins, s'appelle «subsistance» (*rizq*) (*Al-Muqaddima*, p. 784)» et ce quelles que soient l'origine (profit, salaire, don ou héritage) de ces revenus et la manière de les obtenir (licite ou illicite, honnête ou criminelle), car «Dieu accorde subsistance à l'usurpateur, à l'oppresseur, au croyant comme à l'infidèle: Il choisit parmi eux l'objet de sa miséricorde et de Sa grâce (*Al-Muqaddima*, p. 785)».

C'est donc bien selon nous, par un abus de langage et un défaut d'interprétation, que l'on a identifié les notions de travail et de profit chez Ibn Khaldûn à celles des économistes classiques et à celles de Marx. «Ses «profits» (*makâsib*) constituent son «gagne-pain» (*ma'âsh*), s'ils lui permettent de vivre. S'ils dépassent ses propres besoins ils constituent son «fonds» (*ryâsh*) ou son «capital» (*mutamawwil*) (*Al-Muqaddima*, p. 784).» Il n'y a aucune allusion dans toute l'œuvre de *Al-Muqaddima* à l'idée qu'il existerait un fondement en termes de valeur travail aux prix de production autour desquels «graviteraient» les prix de marché. Il n'y a dans ses analyses des prix ni l'idée d'un «travail incorporé», ni l'idée d'un «travail commandé» (10).

Même lorsqu'il défend l'idée d'un «juste prix», Ibn Khaldûn ne fait aucune référence ni à la notion d'équilibre, ni à l'existence d'un taux de profit moyen, ni à une quelconque «surexploitation» des agriculteurs ou des artisans. «Si les prix sont trop bas tout le monde finit par en souffrir, les producteurs, les commerçants et les gouvernants... Mais la cherté excessive ne vaut pas mieux. Même si de temps à autre et rarement, elle peut accroître le capital d'un accapareur, c'est la pratique du juste milieu et des rapides fluctuations des cours qui rapporte aux commerçants bénéfice et profit (*Al-Muqaddima*, p. 812).»

Dans un autre passage du chapitre précédent sur «la civilisation sédentaire» intitulé «Il faut protéger les capitalistes», Ibn Khaldûn va encore plus loin dans la défense, si ce n'est la légitimation, de l'ordre social et

(10) Voir sur ces questions les débats de la fin des années soixante-dix sur la pensée économique néo-ricardienne, notamment Carlo Benetti, Claude Berthomieu et Jean Cartelier dans la série *Intervention en économie politique* aux Presses universitaires de Grenoble.

politique établi. « Tout capitaliste (*mutamawwil*), propriétaire de nombreux domaines ruraux... vit dans le luxe... et rivalise d'opulence et de faste avec les émirs et les princes, dont il suscite la jalousie. Comme l'homme est, par nature, agressif, ils jettent les yeux sur ses biens. Ils les lui envient et cherchent tous les moyens possibles pour le prendre en défaut et trouver une raison de le mettre à l'amende en lui confisquant ses richesses... Par conséquent, les propriétaires et les capitalistes ont besoin d'être protégés... Il leur faut l'appui d'un parent du prince, ou d'un ami de celui-ci, ou d'un clan redoutable. A l'ombre de ce soutien, il peut vivre en paix, à l'abri des attaques. Sinon il sera dépouillé, sous n'importe quel prétexte légal (*Al-Muqaddima*, p. 760). » Pour autant, Ibn Khaldûn condamne aussi fortement les comportements cupides et égoïstes des riches, des commerçants, des bureaucrates et de l'entourage des monarques. Sa défense des riches est, comme on le verra plus bas, liée au fait qu'ils sont les seuls, avec les monarques, à pouvoir demander des biens de luxe et entretenir ainsi la dynamique de prospérité des cités. Pour lui, les inégalités ou les injustices sociales sont en quelque sorte dans la nature des choses : « Il ne peut y avoir beaucoup de bien qu'avec un peu de mal... Le bien ne disparaît pas à cause de ce peu de mal : au contraire, il se l'annexe. Et c'est ce qui explique l'injustice en ce monde (*Al-Muqaddima*, p. 801). »

En réalité, Ibn Khaldûn décrit parfaitement, et avec force détails, une société qui, contrairement à ce que certains ont pu dire pour rapprocher Ibn Khaldûn de Marx, n'est ni un mode de production asiatique, ni un mode de production féodal et encore moins un mode de production capitaliste. On aurait affaire plutôt à un mode de production (au sens marxien) ambivalent, qui présente des traits d'une économie agraire (bédouine et sédentaire), d'une économie féodale prédatrice et d'un mode de production marchand où le commerce lointain (notamment terrestre) continue de jouer un rôle important.

Pour autant, Ibn Khaldûn ne nous donne pas beaucoup de précisions sur le commerce maritime, avec l'Europe notamment, qui commence à jeter les fondements d'un mercantilisme qui va prendre toute son ampleur au 15^e siècle. En revanche, Ibn Khaldûn a pris toute la mesure des conséquences dramatiques pour le Maghreb du déclin de la flotte musulmane et de l'hégémonie de la flotte chrétienne. « Au VI^e (XII^e) siècle, la dynastie almohade florissait sur les deux rives de la Méditerranée. Les Almohades organisèrent leur flotte à la perfection et sur une grande échelle. Leur amiral était Ahmad le Sicilien (*as-Siqillî*), de la famille des Saddghiyân, elle-même branche des (Berbères) Sadwîkish de Djerba... A cette époque, la flotte musulmane avait atteint, en quantité et en qualité, un degré insurpassé auparavant ou depuis (*Al-Muqaddima*, p. 523). » « Plus tard, la puissance maritime des Musulmans décrut de nouveau, en raison de la faiblesse de la dynastie régnante. Les habitudes de la mer se perdirent, à cause de la force des traditions bédouines au Maroc et de la disparition des usages d'origine andalouse... Les chrétiens retrouvèrent leur suprématie en haute mer et dans

le domaine des constructions navales. Quant aux musulmans, ils devinrent sur mer comme des étrangers... (*Al-Muqaddima*, p. 525).»

Il n'était pas dans le projet de *Al-Muqaddima* d'aller au-delà de ce constat et de jeter les bases d'une théorie mercantiliste, alors même que la maîtrise technique et militaire des voies maritimes et terrestres qui permettait l'essor du commerce lointain avait été au cœur du développement et du rayonnement économique, scientifique et culturel de la civilisation musulmane pendant plusieurs siècles.

2.3.2. L'analyse de la monnaie chez Ibn Khaldûn

Dans *Al-Muqaddima*, Ibn Khaldûn aborde longuement (plus de 8 pages) la question de la monnaie dans le chapitre 3 «Dynastie, monarchie, califat» et la reprendra beaucoup plus brièvement (9 lignes) dans le chapitre 5 consacré pourtant à l'économie proprement dite. Cette disproportion flagrante montre clairement qu'il n'était pas dans les intentions d'Ibn Khaldûn de lier la monnaie à des problèmes d'ordre économique. De fait, la monnaie chez lui n'est pas intégrée dans ses analyses des variations des prix, et il n'est fait aucune allusion à une quelconque théorie quantitative de la monnaie. Lorsqu'il analyse les perturbations du commerce et des échanges (de proximité ou lointains), il ne se préoccupe pas de la question des taux de change. Enfin, comme on le verra dans le prochain paragraphe, dans la problématique de l'enrichissement et de la croissance la monnaie ne joue aucun rôle.

Pour Ibn Khaldûn, «la monnaie (*sIbn Khaldûnka*) est l'institution chargée de frapper les pièces d'or et d'argent utilisées pour les transactions commerciales (*Al-Muqaddima*, p. 534)». Elle se réduit donc au rôle de simple intermédiaire des échanges. Cependant, Ibn Khaldûn voit bien le lien de la monnaie avec le pouvoir régalien. «La monnaie est nécessaire à la monarchie, car elle permet aux usagers de distinguer les pièces de bon aloi des pièces fausses. La qualité d'une pièce est garantie par les gravures que le souverain y a fait imprimer (*Al-Muqaddima*, p. 534).» Ibn Khaldûn nous dresse un panorama historique détaillé sur plusieurs siècles du caractère souverain de la monnaie.

De cette analyse historique des monnaies musulmanes il ressort que pour Ibn Khaldûn la question monétaire centrale est de bien fixer le poids d'or et d'argent des pièces en circulation «en accord avec la loi religieuse, pour ne plus avoir à le faire à chaque instant (*Al-Muqaddima*, p. 540)». La question de la stabilité du numéraire est ainsi posée comme une norme, sans pour autant apporter de réponse particulière au fait que «les fonctionnaires de la monnaie, sous les différentes dynasties, méconnurent délibérément les valeurs légales des pièces d'or et d'argent, qui se mirent à varier selon les régions... Les habitants de chaque province se mirent à calculer les tarifs

légaux dans leur propre monnaie, d'après le rapport entre la monnaie réelle et la monnaie fictive (*Al-Muqaddima*, p. 540).»

On perçoit bien, implicitement et en filigrane, dans ses descriptions sur les monnaies, l'existence de monnaies parallèles et de problèmes de taux de change aigus au sein du vaste empire musulman. Mais ces questions n'intéressent pas particulièrement Ibn Khaldûn. A y regarder de plus près, il semble bien que pour lui la monnaie doive être « neutre » (au sens des néo-classiques qui réduisent la monnaie à un « voile »). On en veut pour preuve la manière dont il évacue la question de la monnaie dans le chapitre 5. « ... L'or et l'argent (sont) les étalons de la valeur du capital. Aux yeux des hommes, c'est, par excellence, ce qui constitue les trésors et la propriété. Même si en certaines circonstances, on acquiert autre chose, c'est uniquement pour pouvoir, finalement, la convertir en argent ou en or. Tout sauf l'or et l'argent, est soumis aux fluctuations des marchés. Ces deux métaux sont le fondement des bénéfices, de la propriété et des trésors (*Al-Muqaddima*, p. 786). » Tout est dit en peu de mots. La monnaie sert de moyen d'échange, de mesure et de réserve des valeurs. Elle est recherchée pour elle-même, comme instrument d'épargne et d'accumulation de richesses car sa valeur ne varie pas et ne doit pas varier. Elle doit donc être totalement neutre ou neutralisée pour assumer correctement ses trois fonctions de numéraire (mesure des valeurs), d'instrument d'échange et de réserve des valeurs (épargne et richesse). Pour bien souligner ce caractère neutre de la monnaie qu'il ne faut pas confondre avec la richesse elle-même, Ibn Khaldûn enchaîne immédiatement en disant : « *Maintenant* (souligné par nous), il faut bien voir que le capital, gagné et acquis grâce à l'exercice d'une profession, est le prix du travail de l'artisan (*Al-Muqaddima*, p. 786). » Si, à présent, on fait référence aux longs passages dans lesquels Ibn Khaldûn critique et ridiculise ceux qui se livrent de manière stérile et souvent illusoire à la recherche de trésors cachés, notamment sur les sites des civilisations disparues d'Égypte et de Mésopotamie, il apparaît clairement qu'il n'aurait pas adhéré au mercantilisme, notamment sous sa forme bullioniste espagnole des 15^e et 16^e siècles, qui a confondu la richesse avec son signe, c'est-à-dire l'or que l'on allait chercher dans les colonies d'Amérique latine (pays de l'eldorado). C'est bien cette confusion qui, avec l'expulsion des Juifs et des Arabes en 1492, a plongé l'Espagne dans un long marasme économique jusqu'au milieu du 20^e siècle.

Malgré tout et en dépit de ces quelques intuitions bien senties, on perçoit bien qu'une dimension importante de la civilisation musulmane échappe (volontairement ou involontairement) à Ibn Khaldûn. Celui-ci ne prend pas toute la mesure de l'importance de la monnaie pour des grandes puissances telles que, par exemple, les Abbassides à Bagdad et les Omeyyades à Cordoue, désireuses d'asseoir leur hégémonie non seulement sur le commerce maritime et terrestre mais aussi sur les plans politique et militaire. Ibn Khaldûn ne voit pas que la multiplication des monnaies et leur instabilité, à laquelle il assiste,

sont les signes mêmes du déclin et de l'éclatement durant le 14^e siècle de la civilisation arabo-musulmane.

Dans une note de bas de page de ce même paragraphe cité ci-dessus, Vincent Monteil nous dit «qu'il faut relire ici (malgré les réserves de Maxime Rodinson, 1966, p. 54) les observations pertinentes de Louis Massignon sur «l'influence de l'islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives (BEQ de l'IFD, I, 2, 1932, p. 7)»: les Arabes étaient bimétallistes, avec un rapport légal primitif de 1/10 entre l'étalon-or et l'étalon-argent. Les anciennes provinces byzantines avaient des mines d'or et payaient l'impôt en dinars, tandis que les anciennes provinces iraniennes avaient seulement des mines d'argent et s'acquittaient en dirhams. «La circulation du numéraire dépendait donc, fondamentalement, dans son rythme de la correspondance des banquiers de Bagdad avec ceux du Caire»: c'est à dire des «arbitragistes» juifs (Vincent Monteil, *Al-Muqaddima*, p. 786).» Manifestement Ibn Khaldûn ne voit pas, ou ne comprend pas, le rôle de ces arbitragistes, à la fois banquiers et régulateurs du système monétaire islamique. La question du crédit (du prêt à intérêt et de ce que l'on appellerait aujourd'hui la «finance islamique») n'est jamais abordée dans *Al-Muqaddima* comme une question économique. Il nous apparaît que ce déficit de théorisation et de prise en compte du rôle «actif» de la monnaie va se répercuter sur la théorie khaldounienne de la croissance et de l'accumulation, qu'il nous faut à présent évoquer.

2.3.3. L'analyse de la croissance et de l'accumulation des richesses chez Ibn Khaldûn

«Il n'est de richesse que d'hommes» disait Jean Bodin. A n'en pas douter c'est aussi le point de vue exprimé clairement deux siècles auparavant par Ibn Khaldûn dans *Al-Muqaddima*. Pour lui, la «prospérité» est un phénomène global pluridimensionnel qui déborde largement le champ de l'économie proprement dite et qui repose avant tout sur la croissance démographique. Le paragraphe 11 du chapitre 4 s'intitule de manière très explicite: «La prospérité est due à la démographie» (*Al-Muqaddima*, p. 745). Ici également, comme pour la monnaie et les prix, la «prospérité» n'est pas étudiée dans le chapitre 5 consacré aux questions économiques mais dans le chapitre 4 sur «La civilisation sédentaire, villes et cités». Ainsi, pour Ibn Khaldûn, la prospérité, que l'on analysera par la suite à travers les théories économiques de la croissance, de l'accumulation et du développement, est principalement liée à la «civilisation», c'est-à-dire à la «vie sédentaire et urbaine».

Ibn Khaldûn a une vision cyclique et répétitive, et non pas dialectique (Marx) ou évolutionniste, de la dynamique des civilisations ou des cités. Celles-ci croissent «jusqu'au moment où un plafond (*ghâya*) est atteint. Alors le déclin commence, la prospérité diminue et la population décroît

(*Al-Muqaddima*, p. 745).» Puis le cycle recommence avec l'arrivée d'une nouvelle civilisation qui supplante la précédente.

La vision khaldounienne tranche avec celle de l'état stationnaire des économistes classiques tels que Ricardo par exemple. Pour ce dernier l'état stationnaire, comme limite à l'accroissement du revenu national, est dû essentiellement à la baisse tendancielle, inéluctable à long terme, du taux de profit en raison de la part croissante de la rente foncière dans le partage du surplus économique ou dans le revenu national. Cette hausse de la rente foncière est due à la croissance démographique qui oblige à mettre en culture des terres, de moins en moins fertiles, ce qui entraîne une augmentation de la rente foncière. Le point de vue de Ibn Khaldûn se situe totalement à l'opposé de cette analyse, puisque justement pour lui c'est la croissance démographique qui entraîne la prospérité et la croissance économique et non pas comme chez Ricardo (ou Malthus) son déclin.

Le raisonnement proprement économique d'Ibn Khaldûn est donc lié aux facteurs d'accroissement de la population qui est la source même de la prospérité. En effet, la population croît à la suite de l'approfondissement et de la diversification de la division du travail qui permet d'accroître les richesses au-delà du superflu, que l'on pourrait traduire aujourd'hui, dans le langage des Nations Unies, par les « besoins essentiels ». « Le travail en commun (*al-a'-mâl ba'd al-ijtimâ'*) produit plus qu'il est nécessaire aux travailleurs (*Al-Muqaddima*, p. 746) ».

On remarque ici qu'Ibn Khaldûn a bien une théorie du surplus, qui se rapproche, sans se confondre pour autant, de celle de Marx ou de Ricardo. En effet pour lui, le « surplus » ainsi dégagé sert avant tout au développement des villes (sédentarisation des populations nomades) et non pas à l'accumulation du capital. Seules les cités urbaines, qui concentrent un nombre important de métiers et de commerçants, peuvent mobiliser ce surplus qu'elles emploient, non seulement pour améliorer le bien-être de leurs habitants (toutes catégories sociales confondues, y compris celle des mendiants), mais aussi et surtout dans la production et la diffusion des produits de luxe et dans le développement des sciences, des arts et de la culture. « Plus le travail est abondant, plus les bénéfices sont grands. Et les besoins augmentent en proportion. La prospérité, la richesse portent au luxe, aux beaux chevaux, aux beaux vêtements, aux vases et aux ustensiles de prix, à la domesticité, aux montures. Tout cela implique des activités lucratives, pour lesquelles on choisit d'habiles artisans. En conséquence, l'industrie et les arts sont encouragés. Le revenu et les dépenses des cités augmentent, et le travail enrichit les travailleurs (*Al-Muqaddima*, p. 746). » Jean-Baptiste Say, quelques siècles plus tard, aurait très bien pu voir dans cette analyse les prémisses de sa « loi des débouchés ». En effet, dans son *Traité d'économie politique*, il écrit : « Il est bon de remarquer qu'un produit terminé offre, dès cet instant, un débouché à d'autres produits pour tout le montant de sa valeur », car « le plus grand désir du producteur est de le vendre » et avec

l'argent obtenu par cette vente d'acheter un autre produit « pour que la valeur de l'argent ne chôme pas non plus. »

Cependant, chez Ibn Khaldûn, le processus de croissance économique est « tiré » en quelque sorte par la demande des produits de luxe qui a la particularité également de « pousser » vers le haut la qualification des travailleurs. « Le luxe suit la courbe montante du profit. Pour satisfaire à ses besoins croissants, on invente de nouvelles techniques, dont les produits ont une grande valeur. Les bénéfices se multiplient et la production se développe à mesure. Au début, le travail s'appliquait à satisfaire des besoins ; maintenant, il est au service du luxe et de la richesse. Toute cité plus peuplée qu'une autre la surpasse aussi en profit, en prospérité et en luxe. Plus elle a d'habitants et plus elle est prospère. La différence se remarque d'un cadî, d'un négociant à un autre, ou d'un artisan, d'un boutiquier, d'un émir, d'un policier à un autre (*Al-Muqaddima*, p.746-647). »

Pour le coup, Ibn Khaldûn est bien le précurseur de certaines théories contemporaines du développement, pour lesquelles l'accaparement des richesses par les plus riches produit un effet de ruissellement (*trickle down*) vers les plus pauvres. « Un mendiant de Fès vaut mieux qu'un mendiant de Tlemcen ou d'Oran... Je les (les mendiants de Fès) ai vus mendier des denrées de luxe, de la viande, du beurre... des tamis ou des vases. A Tlemcen ou à Oran, celui qui s'y risquerait serait remis à sa place, on le secouerait vertement et on le ferait déguerpir (*Al-Muqaddima*, p. 748). » Cette prospérité générale ainsi diffusée vers les plus pauvres favorise à son tour l'augmentation de la population, d'abord par accroissement naturel du fait de l'augmentation du niveau de vie de toutes les couches de la société qui peuvent ainsi nourrir plus d'enfants, ensuite par migration des habitants provenant des autres cités, et enfin par sédentarisation et exode rural des bédouins. On a donc bien là un enchaînement vertueux auto-entretenu de croissance cumulative. En d'autres termes, la modernité de la pensée khaldounienne tient, non pas à son rapprochement avec celle des économistes classiques, mais plutôt à sa vision prémonitoire des théories actuelles de la croissance endogène et inclusive !

Cette vision économique « post-moderne » ne fait plus de doute, dès lors qu'Ibn Khaldûn situe les facteurs de blocage du développement à travers une articulation complexe entre l'économique, les institutions, la culture et l'idéologie. Pour lui en effet, le processus (d'ordre économique et social) continu d'accumulation de richesses va se heurter à des limites qu'il situe, dans un premier temps, en dehors de la sphère économique proprement dite. « Quand le raffinement est parvenu à son comble, il entraîne l'asservissement aux désirs. De tant de belles choses, l'âme reçoit de multiples couleurs, qui obscurcissent sa vision de ce monde et de l'autre (*Al-Muqaddima*, p. 766). » Cette perversion morale conduit, du côté du pouvoir royal, à des besoins de plus en plus grands qui se traduisent par une augmentation des impôts et, du côté des autres couches de la société et notamment des commerçants et des boutiquiers, à répercuter ces taxes sur les prix de leurs produits qui

augmentent alors de manière démesurée. Ibn Khaldûn analyse ici ce que l'on pourrait interpréter aujourd'hui comme un processus inflationniste lié à la fois à l'augmentation des dépenses publiques (alimentée par une pression fiscale de plus en plus forte qui renchérit les prix et appauvrit les plus démunis) et à une insuffisance d'épargne, car tout le monde s'est habitué à consommer et veut maintenir son pouvoir d'achat. Pour ce faire, les boutiquiers et les commerçants augmentent leur marge bénéficiaire, et les autres catégories sociales (artisans, agriculteurs, fonctionnaires, scribes, etc.) exigent des salaires et des revenus toujours plus élevés. En somme, on se trouve en présence d'un excès de demande globale (publique et privée) qui alimente une inflation de plus en plus galopante parce que semble-t-il l'offre ne peut plus suivre ces demandes «extravagantes». Cette inflation provoque alors l'appauvrissement de tous les habitants des villes. «Tous leurs gains sont dépensés. L'un après l'autre, ils tombent dans le besoin et la misère. Alors, le nombre des acheteurs diminue, les affaires languissent et la prospérité de la ville se détériore (*Al-Muqaddima*, p. 767).»

La dimension économique chez Ibn Khaldûn, à l'opposé de la vision marxienne, est surdéterminée par le social et le culturel. En outre, les enchaînements économiques qu'il met en évidence ont d'emblée un caractère structurel et ne correspondent en aucune manière au déroulement d'un cycle conjoncturel. En effet, Ibn Khaldûn n'envisage aucun mécanisme automatique de rappel, ni aucun processus de régulation ou de sortie de crise purement économique. En confrontant cette analyse avec d'autres passages de *Al-Muqaddima*, on se rend mieux compte qu'il décrit en réalité une véritable rupture structurelle qui n'est pas d'ordre économique, car elle exprime avant tout une crise morale de civilisation. «... Les dépenses des gens des villes deviennent extravagantes. Il ne saurait en être autrement parce qu'ils sont devenus les esclaves de leurs habitudes (*Al-Muqaddima*, p. 767).» «Tout cela est dû à l'excès de luxe et de raffinement, qui nuisent aux affaires et à la civilisation de la ville. Les individus pâtiennent des pénibles efforts qu'ils font pour satisfaire leurs appétits de luxe, des défauts qu'ils ont acquis en cours de route et de la démoralisation consécutive. On voit croître l'immoralité, la dépravation, le mensonge et l'escroquerie, sous prétexte de gagner sa vie, honnête ou non. On en vient à ne plus penser qu'à gagner de l'argent et à ne pas regarder au choix des moyens (*Al-Muqaddima*, p. 67-68).» Dans d'autres passages, Ibn Khaldûn se livre à une longue description, quasi apocalyptique, de toutes les manifestations de la décadence et de la dégradation des mœurs morales, sexuelles, sociales, religieuses, politiques (montée de la corruption par exemple), etc. Le point culminant est atteint lorsque la «dynastie (au pouvoir) se défait et s'écroule» et «entraîne sa capitale dans sa chute (*Al-Muqaddima*, p. 772)». Progressivement alors, «la ville se dépeuple», «la pollution de l'air augmente» en entraînant son lot de maladies aggravées par la famine ou la malnutrition. Désertée par ses habitants, «la cité disparaît dans le sable et la civilisation s'éteint».

Au total, la pensée khaldounienne de la prospérité ne débouche pas sur une véritable théorie de l'accumulation du capital ou de la croissance. Sans doute est-ce là une limite épistémologique et historique liée à un modèle socioculturel d'une civilisation arabo-musulmane, que décrit remarquablement Ibn Khaldûn dans sa période de déclin, mais qui ne peut être, à proprement parler, un mode de production capitaliste industriel et/ou marchand (11).

Pour autant, cela n'enlève rien, selon nous, à la portée universelle exceptionnelle de l'œuvre d'Ibn Khaldûn. On ne peut qu'être frappé par le caractère très actuel des analyses qu'elle nous livre, notamment sur les ruptures structurelles qui marquent les limites d'un modèle de développement, qui lui-même ne saurait se réduire à sa seule dimension économique. Pour prendre la mesure de l'actualité de la pensée d'Ibn Khaldûn, il suffit d'évoquer, aujourd'hui, les phénomènes massifs de gaspillage et de surconsommation, les dérives d'une financiarisation débridée, la montée de la corruption et de la fraude, l'aggravation des inégalités, la concentration sans précédent des richesses entre les mains d'un petit nombre d'individus, la dégradation de l'environnement, etc. Comment ne pas évoquer et lier ces phénomènes à la crise morale qui traverse aujourd'hui la plupart des pays de la planète avec la multiplication des conflits militaires et sociaux, les génocides, la crise des migrants, le développement des théories « complotistes », racistes et antisémites, la montée des populismes, etc. ? La « stagnation séculaire » dont parle L. Summers pourrait tout à fait correspondre à l'analyse khaldounienne d'une société qui « atteint ses limites » et qui arrive « au comble » de ses excès de consommation et de l'esprit mercantile.

Il est beaucoup d'autres aspects de l'œuvre d'Ibn Khaldûn qui entrent en résonance avec la période contemporaine sur des sujets tels que la dégradation de l'environnement et la pollution de l'air (liées pour lui à l'urbanisation et à l'effondrement de l'esprit civique et moral) ou encore les phénomènes migratoires. Citons par exemple, pour illustrer notre propos, ce passage où il décrit l'extraordinaire prospérité de la ville du Caire (due pour lui à sa nombreuse population) et qui attire tous les pauvres du Maghreb. « On entend les récits les plus extraordinaires sur le luxe et les richesses des gens du Caire en Égypte. C'est d'ailleurs pour cela que beaucoup de pauvres gens du Maghreb voudraient aller en Égypte, où on leur dit que la prospérité est sans égale. Le peuple est persuadé que, là-bas, on est beaucoup plus riche, plus généreux et charitable (*Al-Muqaddima*, p. 748). » On ne saurait être plus en phase avec l'actualité de notre monde présent !

Ibn Khaldûn situe la limite structurelle de la croissance d'une civilisation (que l'on pourrait assimiler par exemple à un modèle de développement économique et social) par la survenance d'une crise morale de grande ampleur. Celle-ci est liée au concept central de *açabiyya* qui signifie « esprit de clan » (que l'on pourrait adapter à l'époque moderne en le transformant en esprit d'initiative, d'innovation, de responsabilité, mais aussi de solidarité,

(11) Celui-ci va se développer plus tard dans l'Europe chrétienne à partir du 15^e siècle avec les révolutions industrielle et des Lumières. Ces évolutions divergentes vont entraîner l'éviction, la marginalisation périphérique et le déclin de la Méditerranée, comme « économie-monde » (Fernand Braudel) puis en fin de compte son éclatement entre ses parties nord, sud et est qui est aujourd'hui encore à l'origine de tensions et de conflits majeurs.

de partage et d'altruisme). La *açabiyya* est une valeur portée par la culture bédouine qui posséderait toutes les vertus morales de simplicité, d'abnégation, de frugalité, de courage, de sens de la solidarité et de l'esprit de clan. Quels sont aujourd'hui les groupes sociaux qui pourraient porter des valeurs similaires? Pour Ibn Khaldûn, la *açabiyya*, qui fait la force des bédouins, disparaît dans la sédentarité et précipite la ruine des civilisations citadines. Sa résurgence à travers un autre groupe bédouin marque le renouveau d'un cycle de prospérité qui finira à son tour par décliner et ainsi de suite... Cette vision, plutôt désespérante, est aussi l'expression du regard pessimiste et désabusé que porte Ibn Khaldûn sur les hommes en général et sur les sociétés (civilisations) qu'il étudie.

Si l'œuvre d'Ibn Khaldûn, comme il le souligne lui-même à de nombreuses reprises, reste limitée à son époque et au contexte des sociétés maghrébines et moyen-orientales, elle continue néanmoins de nous parler encore, par maints aspects, de nos propres sociétés.

Conclusion

La pensée économique d'Ibn Khaldûn présente des traits paradoxaux.

D'un côté, cette pensée est très en pointe et très en avance, notamment dans son appréhension pluridisciplinaire, structuraliste et institutionnaliste d'un « objet de connaissance » économique inséré dans un système de règles, de normes sociales et d'institutions politiques, sociales, culturelles et religieuses. Elle présente aussi des intuitions remarquables sur des notions aussi importantes que la demande, la spéculation (notamment immobilière), le surplus, l'inflation, le cycle...

D'un autre côté, ses intuitions et ses analyses économiques ne parviennent pas à un degré de théorisation et de cohérence suffisamment élaboré et dont auraient pu s'emparer ses successeurs, qu'ils soient mercantilistes, physiocrates, classiques, marxistes, néo-classiques ou keynésiens...

On a trop souvent voulu présenter Ibn Khaldûn comme un précurseur, notamment de la pensée marxiste, et cela en passant à côté de ce qui fut la véritable richesse de sa pensée. On peut en effet admettre que ce n'est pas dans le domaine de l'économie *stricto sensu* qu'il faut apprécier véritablement l'œuvre d'Ibn Khaldûn, sans pour autant la dévaloriser. Ce serait même selon nous l'inverse!

Al-Muqaddima est véritablement une réflexion monumentale, encyclopédique d'un esprit hors du commun capable d'embrasser quasiment toutes les sciences de son époque et de nous fournir toutes les clés de compréhension d'une civilisation qui s'étend sur un vaste territoire (le sud et l'est de la Méditerranée) et qui est en proie à des troubles politiques profonds. Cette œuvre a été écrite à la fin de sa vie par un homme qui a eu à souffrir dans sa chair de l'arbitraire de dynasties qui se livraient entre elles à des guerres intestines sans fin. De ce fait, il nous a semblé qu'il fallait aussi

interpréter les silences, les sous-entendus et les digressions d'un texte qui veut aussi sans doute délivrer un message implicite (subliminal?) de bonne «gouvernance», à l'intention des princes et des élites qui gouvernent le Maghreb. Ce message n'a pas été entendu. Mais pouvait-il l'être?

Aujourd'hui cette œuvre nous interpelle encore, car elle entre en résonance avec ce qui pourrait être le déclin (ou le renouveau) de la civilisation occidentale face, d'une part, à l'émergence du monde asiatique dominé par la Chine et, d'autre part, aux problèmes environnementaux générés par des politiques de croissance sans limites. Les crises que traversent aujourd'hui l'Occident mais aussi les sociétés arabo-musulmanes ont des causes structurelles et une dimension civilisationnelle. A ce titre, *Al-Muqaddima* mérite encore, après huit cents ans, d'être étudiée pour inspirer des approches pluridisciplinaires qui mobiliseraient l'ensemble des sciences humaines et sociales. C'est à cette condition que l'on pourrait tracer la voie d'un renouveau de la civilisation et de la pensée méditerranéennes.

Références

- ARENA R. et LAZARIC N. (2003), «La théorie évolutionniste du changement économique de Nelson et Winter», *Revue économique*, 2/2003, vol. 54, p. 329-354.
- AUZIAS J.M. (1967), *Clefs pour le structuralisme*, Editions Seghers, 189 pages.
- BALTA P. (1991), *Islam: civilisation et sociétés*, Editions du Rocher, Paris, 296 pages.
- BENETTI C, BERTHOMIEU C., CARTELIER J. (1975), *Economie classique, économie vulgaire: essais critiques*, PUG, 136 pages.
- BENETTI C. (1974), *Valeur et répartition*, PUG, 158 pages.
- BENETTI C et CARTELIER J. (1980), *Marchands: salariat et capitalistes*, PUG, 207 pages.
- BERQUE J. (1950), *les Arabes d'hier à demain*, Editions du Seuil, Paris.
- BRAUDEL F. (1985), *la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Editions A. Colin, 588 pages.
- CARTELIER J. (1976), *Surproduit et reproduction: la formation de l'économie politique classique*, PUG, 263 pages.
- DENIS H. (1980), *Histoire de la pensée économique*, PUF, Paris, 730 pages.
- IBN KHALDÛN (1968), *Al-Muqaddima: discours sur l'histoire universelle*, traduction Vincent Monteil, Editions Sindbad, 3 volumes.
- LABICA G. et BENCHEIBN KHALDÛNH J.E. (1965), *le Rationalisme d'Ibn Khaldoun*, Editions Hachette, Alger, 207 pages.
- LACOSTE Y. (1966), *Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire: passé du Tiers-monde*, Editions Maspero, Paris.
- LEVI-STRAUSS C. (1958), *Anthropologie structurale*, Editions Plon, Paris.
- LEWIS B. (1981), *l'Islam: d'hier à aujourd'hui*, Elsevier, Bruxelles, Bordas, Paris, 414 pages.
- MAROUANI A. (1974), *Essai sur le concept de structure comme articulation de la théorie économique*, thèse d'Etat, non publiée, 650 p.

- MARX K. (1971), *le Capital*, Editions sociales, Paris.
- MEGHERBI A. (2010), *la Pensée sociologique d'Ibn Khaldoun*, Casbah éditions, Alger, 239 pages.
- QUESNAY F. (1969), *Tableau économique des physiocrates*, Editions Calmann-Lévy, Paris, 270 pages.
- RICARDO D. (1933), *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, éditions Alfred Costes, Paris, deux tomes et Editions Calmann-Lévy, Paris, 1970.
- RODINSON M. (1966), *Islam et capitalisme*, Editions du Seuil, Paris.
- SCARCIA B. (1981), *le Monde de l'Islam*, Editions sociales, Paris, 212 pages.
- SMITH A. (1919), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Editions George Routledge and sons, New-York, 780 pages.
- SOURDEL D. et J. (1968), *la Civilisation de l'islam classique*, collection les Grandes civilisations dirigée par Raymond Bloch, Editions Arthaud, 673 pages.