

زمین در زمان کشته پرنما
زبس حصه کافا و بریک در

چو برک خراسان زبا و زور
وزان را بر الماس باره پسته

سرفشان شد پیش کر و دشمن
تو کفست جی جان ابر و درومی

اکم کنه نیه خواه
هوا و به سیاه
برواخت هم

HAMIT BOZARSLAN

Le luxe et la violence

Domination et contestation chez
Ibn Khaldûn

CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur



En relisant l'œuvre d'Ibn Khaldûn, historien du XIV^e siècle, Hamit Bozarslan en fait ressortir toute l'actualité et la justesse d'analyse. La chute des régimes de Ben Ali et de Moubarak ne trouve-t-elle pas une explication dans ce qu'il décrit comme l'inévitable «routinisation» du pouvoir, menant à la troisième et ultime phase de toute domination ? Théoricien de la civilisation, Ibn Khaldûn construit une analyse du pouvoir fondée sur la mise en évidence de cycles et de contradictions. Aucune cité ne peut se constituer sans la violence, mais elle ne peut pas non plus vivre avec, dans un va-et-vient permanent entre pacification et brutalisation. Conquête, domestication, puis exercice tyrannique du pouvoir : telles sont les trois phases de domination menant inexorablement à la chute d'un pouvoir, laissant la place à d'autres ambitions de puissance. L'étude révélatrice de Hamit Bozarslan sur un penseur d'une envergure digne de Machiavel illustre la pertinence d'une pensée qui n'a pas fini de nous interpeller.

Docteur en histoire et en sciences politiques, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, Hamit Bozarslan est notamment l'auteur d'une Histoire de la Turquie (Tallandier, 2013) et de Sociologie politique du Moyen-Orient (La Découverte, 2011). Ses études actuelles portent sur la sociologie politique et historique du Moyen-Orient.

Le luxe et la violence

Domination et contestation chez Ibn Khaldûn

Hamit Bozarslan

Le luxe et la violence

Domination et contestation
chez Ibn Khaldûn

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

© CNRS ÉDITIONS, Paris, 2014
ISBN : 978-2-271-08101-8

La civilisation, définie comme état de paix et de stabilité (*hēsuchia*), devenait possible seulement lorsque les communautés [humaines] s'arrangeaient pour s'engager dans une action commune, y compris pour combattre la piraterie, ce qui nécessitait une compréhension mutuelle. La langue était l'instrument pour y parvenir ; c'est par la langue que se créaient aussi bien la stabilité politique que la civilisation. La civilisation est le résultat du renforcement positif du cycle de *logoi* et *ergas*. [Quant à *l'archéologie*, elle plante le décor de l'histoire du déclin qui s'ensuit et rend possible son interprétation tragique (Richard Ned Lebow)¹.

... plus les peuples avancent en civilisation, plus cet état de *vague* des passions augmente ; car il arrive alors une chose fort triste : le grand nombre d'exemples qu'on a sous les yeux, la multitude de livres qui traitent de l'homme et de ses sentiments, rendent habile sans expérience. On est détrompé sans avoir joui ; il reste encore des désirs et l'on n'a plus d'illusion... On habite avec un cœur plein un monde vide, et sans avoir usé de rien, on est désabusé de tout².

1. Richard Ned Lebow, *The Tragic Vision of Politics. Ethics, Interests and Orders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 148.

2. François-René de Chateaubriand, *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, vol. 2, Paris, Librairie le Normand, 1822, p. 174.

Introduction

*Une lecture d'Ibn Khaldûn*¹

Enfin, derrière tout fait social, il y a de l'histoire, de la tradition, du langage, et des habitudes. [...]. Il faut en retenir que le sociologue doit sentir toujours qu'un fait social quelconque, même quand il paraît neuf et révolutionnaire, par exemple une invention, est au contraire tout chargé du passé. Il est le fruit des circonstances les plus lointaines dans le temps et des connexions les plus multiples dans l'histoire et dans la géographie. Il ne doit jamais être détaché complètement, même par la plus haute abstraction, ni de sa couleur locale, ni de sa gangue historique² (Marcel Mauss).

Pacification et brutalisation des sociétés

Ibn Khaldûn encore ? dira-t-on. Oui, effectivement, Ibn Khaldûn encore et toujours, tant son œuvre permet des

1. Sauf mention spécifique, les citations signalées par des numéros de pages entre parenthèses proviennent d'Ibn Khaldûn, *Le livre des Exemples*, Paris, Gallimard, v.1, 2002 (comprenant son *Autobiographie* et la *Muqaddima* (« Introduction »), traduit par Abdesselam Cheddadi). Les citations incluant la mention « H » émanent de son *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* traduite par le Baron de Slane et publiée en quatre volumes à Alger par l'Imprimerie du gouvernement entre 1852 et 1856 (cf. pour la nouvelle édition : *Le Livre des exemples*, vol. 2, *Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2012).

2. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 288.

lectures contradictoires aussi insoupçonnées qu'heuristiques. C'est l'une de ces lectures, apparue au grand jour lors de nombreux échanges entre Gabriel Martinez-Gros et l'auteur de ces lignes, qui est à la base du présent volume. Dans un article publié dans la revue *Esprit*³ et plus amplement dans un livre récemment paru⁴, Martinez-Gros montre combien Ibn Khaldûn était un penseur de la civilisation, terme qu'il faut entendre comme un processus de pacification d'espaces étatiques, notamment impériaux. D'un autre côté, il est aussi un théoricien des crises et offre de nombreuses clefs pour comprendre un ensemble de phénomènes politiques, de la domination «routinisée» à la tyrannie, de la violence consubstantielle aux rapports de pouvoir à la dérégulation radicale de la cité dans le monde musulman *et* au-delà.

Cette entrée en matière est d'abord une façon de rappeler que ces deux processus, pacification et brutalisation, coexistent au cœur même de la civilisation et expliquent son raffinement mélancolique, mais aussi ses «malaises» traduits parfois par des violences extrêmes. Elle est, ensuite, une manière d'opposer les «Anciens», si obsédés par la question de l'impermanence de l'ordre social et politique, aux «Modernes», voire aux «contemporains», si anxieux d'imaginer le social à partir des lois et des normes, certes non-réflexives, mais censées apporter une grande capacité régulatrice. On ne le répétera jamais assez : les sciences sociales sont filles du positivisme du XIX^e siècle, autrement dit d'une doctrine qui tente de conjurer le désordre du monde en domestiquant son évolution. Il s'agit là de l'une des raisons qui interdit à de nombreux sociologues, et de taille, du premier Elias ou de Weber à Durkheim ou à

3. Gabriel Martinez-Gros, «L'État et ses tribus, ou le devenir tribal du monde. Réflexions sur Ibn Khaldûn», *Esprit*, n° 1, 2012, p. 25-42.

4. Gabriel Martinez-Gros, *Brève histoire des Empires. Comment ils surgissent ? Comment ils s'effacent ?*, Paris, Seuil, 2014.

Bourdieu, de penser le phénomène de la violence et de la «brutalisation des sociétés» pourtant à l'œuvre sous leurs yeux. Par contraste, Ibn Khaldûn l'«Ancien» pense le pouvoir et la cité dans un même élan que leur effondrement. Son modèle, nous le verrons, place la contradiction au cœur de l'analyse: la cité ne peut se constituer sans la violence, mais elle ne peut vivre avec elle. Conquise et domestiquée par une puissance fondatrice, souvent brutale, elle engendre d'autres ambitions de puissance qui, si elles ne lui sont pas toujours fatales, ne la placent pas moins continuellement sur la brèche. Plus le pouvoir fait système, plus la cité produit une violence systémique. Même sans effondrement, elle passe le plus clair de son temps à se prémunir contre une violence dont elle est, *volens nolens*, productrice et victime.

Partant, Ibn Khaldûn permet également de travailler à une sociologie des marges, terme entendu ici tout à la fois comme zones périphériques, groupes ou catégories poussés hors de la sphère du pouvoir ou acteurs de dissidences faisant irruption au sein même d'un système de domination donné, qui ont la capacité de s'ériger en forces militaires ou politiques. L'analyse de ces marges ne peut se faire à partir d'un modèle dichotomique les considérant comme l'anti-centre; bien au contraire, Ibn Khaldûn nous montre qu'elles sont formées et réactivées sous l'impact de l'action du centre, autrement dit d'un pouvoir à la fois pacificateur *et* déstabilisant. Inversement, elles font partie de la dialectique d'intégration et d'exclusion du pouvoir dont elles déterminent l'évolution. Nombre de pouvoirs s'épuisent dans leur volonté de réduire ces marges à néant ou, parfois, d'en utiliser certaines pour assurer leur propre durabilité. À condition de disposer d'une cohésion de groupe, d'une doctrine et de moyens de résistance, les marges peuvent intervenir, à leur tour, dans la définition même du centre, voire conquérir le pouvoir à la faveur d'une crise politique et sociale.

L'« essentiel » et l'« accidentel » dans l'histoire

Nous verrons, tout au long des pages qui suivent, qu'il n'est pas possible de « soustraire » Ibn Khaldûn à son environnement musulman et à une culture politique du moins partiellement spécifique à l'islam, que l'on peut définir comme une théologie de la fatalité et de la domination. Il n'est pas seulement l'interprète de son XIV^e siècle si mouvementé, mais aussi l'héritier d'une doctrine politique déjà largement codifiée, pour ne pas dire rigidifiée, qui éclaire le passé de l'islam, voire, de nos jours, son présent. Sans pour autant faire abstraction de cette donne, il nous a paru nécessaire de provoquer un frottement, parfois même un entrechoquement, entre lui et des penseurs antérieurs ou postérieurs, ou alors issus d'autres « aires culturelles » que la sienne. Comme chaque penseur « universel », Ibn Khaldûn nous apporte en effet des éléments précieux, ainsi que de nombreuses pistes comparatives pour comprendre le fait politique au-delà de son propre espace-temps.

Bien qu'ancré essentiellement dans un cadre islamique, Ibn Khaldûn « exprime un jugement de portée universelle selon lequel le monde de son époque vit “un bousculement de la civilisation du Sud vers le Nord” et la prédiction que le “vide ainsi créé dans le Sud et ses régions ne resterait pas sans lendemain” »⁵. Cet exemple montre en effet, qu'il pense l'histoire et le monde à l'aide de « concepts » qui l'érigent en « un faiseur de concepts »⁶. Or les concepts ne sont pas seulement « les éléments d'un système théorique » ; ils sont, tout autant, des « banques de données » qui « accumulent » les faits empiriques et les retravaillent en retour par une

5. Abdesselam Cheddadi, « Introduction » in Ibn Khaldûn, *Le livre des Exemples*, op. cit., p. XIV.

6. Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006, p. 470.

démarche à même de les rendre intelligibles⁷. En conformité parfaite avec cette définition, la *Muqaddima*, bien sûr, mais aussi *l'Histoire* d'Ibn Khaldûn, qui ne sera utilisée que secondairement dans notre contribution, ne proposent pas seulement une *Begriffsgeschichte* ; elles abondent de données servant de socle matériel à cette histoire conceptuelle. En ce sens, son œuvre peut être lue comme une histoire problématisée, mais aussi factuelle, du pouvoir, de la coercition et de la violence dans le monde arabo-musulman.

La conceptualisation chez Ibn Khaldûn obéit à une véritable quête de cohérence et de sens. Autant les exemples historiques foisonnent dans son récit, autant les concepts-clefs qu'il mobilise sont limités à une vingtaine (civilisation, clan, pouvoir, domination, tyrannie, 'asabiyya⁸, da'wa, obéissance, taxation, imposition, luxe...). Ce fait n'est ni fortuit, ni spécifique à son œuvre. Selon Émile Benveniste, « toute l'histoire de la pensée moderne et les principaux accomplissements de la culture intellectuelle dans le monde occidental sont liés à la création et au maniement de quelques dizaines de mots essentiels »⁹. Il en va de même du monde musulman. La particularité des concepts-clefs khaldûniens, tout comme ceux venant d'autres temps et d'autres lieux, réside dans le fait qu'ils sont « éternels » ; polysémiques, et donc inévitablement ambigus, ils sont susceptibles de provoquer des querelles d'interprétation et peuvent s'avérer, dans une dialectique de continuité et de tension, « associables » les uns aux autres, ou à l'inverse s'opposer entre eux comme autant d'outils décrivant des processus contradictoires mais observés simultanément ou successivement sur plus d'un terrain.

7. Giovanni Sartori, « Concept Misformation in Comparative Politics », in David Collier & John Gerring, *Concepts and Methods in Social Sciences*, New York & Londres, Routledge, 2005, p. 19.

8. Cf. glossaire pour les mots d'origine étrangère.

9. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, vol. 1, 1990, p. 336.

Cet effort de conceptualisation a des conséquences épistémologiques et théoriques considérables puisqu'il permet précisément à Ibn Khaldûn de faire la distinction entre l'« essentiel », qui renvoie à l'universel, et l'« accidentel », relevant des aléas d'une chronologie politique nécessairement complexe et aux configurations imprévisibles. La résistance de la logique universelle à l'accidentel (ou, dans un langage éliasiens, « configurationnel »¹⁰), sur lequel elle n'a naturellement pas de prise, amène Ibn Khaldûn à dégager une grille d'interprétation dépassant le cadre étroit de telle dynastie, tel terrain, voire telle période. Il devient par conséquent légitime de se livrer à des comparaisons, autrement dit à des opérations de mise en tension entre Ibn Khaldûn et d'autres penseurs à partir de leurs appareils conceptuels. Enfin, on peut, sans trop risquer l'anachronisme, dire qu'Ibn Khaldûn oppose la logique du « plus ou moins » à celle de « ou bien... ou bien »¹¹ pour parvenir à une lecture aussi bien *cumulative* que comparative du fait politique. Dès lors, rien ne nous interdit de déployer sa méthode « au-delà de ce qu'il a lui-même analysé »¹², autrement dit dans le monde qu'il ignorait de son temps, y compris dans notre monde moderne.

Cette volonté d'« extrapoler » à partir d'Ibn Khaldûn explique l'économie interne de notre texte. Nous avons en effet été obligés de faire bien des entorses à notre attachement habituel à des notes, strictement limitées aux références ; par souci de lisibilité, nous avons transféré nombre de citations, résumées dans le corps du texte, ainsi que les illustrations à l'appui de nos analyses, dans les notes. Ce pari méthodologique dote la partie infrapaginale de notre contribution du même poids que le texte lui-même.

10. Cf. Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991.

11. Giovanni Sartori, *art.cit.*, p. 20.

12. Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Actes-Sud, 2006, p. 38.

Une histoire cyclique ou une histoire-changement ?

Nous n'avons pas pour ambition de proposer ici un énième traité sur la démarche d'Ibn Khaldûn, ni de revenir sur les remarques mordantes qu'il formule en guise d'invitation à la rationalité, à la nécessité de l'épreuve empirique, ou encore au souci heuristique expliquant les « faits » observés par leur « en deçà » et « au-delà ». Une seule phrase éclaire sa méthodologie : l'historien n'a pas le droit d'être naïf. Incrédule par nature, par vocation et par provocation, il n'a d'autre choix que d'adopter la philosophie empirique de saint Thomas.

Une remarque s'impose cependant d'emblée pour dissiper tout malentendu autant sur sa démarche que sur notre propre texte : contrairement à un avis trop répandu, Ibn Khaldûn ne propose pas *uniquement* une histoire cyclique. Sa lecture, que Ernest Gellner qualifie de « dynamique »¹³, est très attentive au changement, qu'il décrit autant comme inévitable que nécessaire (p. 7). Mais la civilisation, l'État et le pouvoir comme *phénomènes*, connaissent des cycles naturels qui découlent de leur essence même. Cette distinction est importante d'un point de vue épistémologique puisqu'elle oblige l'historien à constamment se dédoubler, analyser chaque événement et chaque période historique d'abord à partir de leurs contextes et chronologies internes avant de les « surplomber » par une grille de lecture « universalisante » :

... j'ai inventé une voie remarquable, une approche et une manière originales. Des conditions de la civilisation, de l'adoption de mode de vie urbain, des caractéristiques essentielles de la société humaine, j'ai donné des explications qui permettent au lecteur de découvrir les causes des événements et de voir par quelles voies les fondateurs de dynasties sont parvenus au pouvoir. On pourra, de la sorte, se soustraire à

13. Ernst Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 31.

l'imitation et saisir les conditions des époques et de la suite des générations (p. 8).

Une telle démarche permet de saisir qu'un même jeu de pouvoir, fait de certains invariables, se déroule dans des espaces-temps chaque fois radicalement différents. Singulière et spécifique, chaque période historique devient ainsi la « vérificatrice » d'une trame générale qui lui donne sens et la dépasse. Il ne s'agit pourtant pas d'une métahistoire, ou d'une histoire de type christique dans laquelle un drame cosmique aurait besoin d'un cadre spatial et d'un temps bien terrestres pour se produire ; il y a, certes, des bons et des méchants dans les histoires et dans l'Histoire qu'il raconte, mais la lutte qui s'ensuit n'oppose pas le bien et le mal ; les acteurs se placent du bon ou du mauvais côté de la scène selon leurs positionnements dans des rapports de pouvoir, de domination et de contestation concrets dans un moment historique *donné*. En ce sens, bien qu'il soit sensible aux subjectivités propres de chaque période ou catégorie analysées, Ibn Khaldûn nous propose une histoire quasi-matérialiste. Bien qu'en règle générale le drame du pouvoir recommence au bout de trois générations, ce jeu intergénérationnel n'est pas à somme nulle puisque le monde s'en retrouve totalement reconfiguré. Le passage des générations est par conséquent synonyme d'une rupture quantitative, mais aussi qualitative.

Précisons également que la théorie cyclique de l'histoire qu'il propose ne lui est pas propre. Aristotélicienne, elle est largement répandue en terre de l'islam. À titre d'exemple, le fameux juriste al-Mawardi (également connu comme Alboacen, 972-1058) écrit :

... sache que la *dawla* commence par la rudesse des caractères et par l'extrême violence, moment où les âmes s'empressent à manifester leur allégeance au pouvoir, puis elle connaît, dans une phase médiane, la tranquillité et la rectitude, servant à la stabilisation du pouvoir et à l'acquisition de la douceur de

vivre, pour atteindre, enfin, une phase où se répand l'injustice et s'accroît la faiblesse en raison de la déstabilisation de son état de peu de fermeté qui caractérise cette phase. C'est en fonction de ces trois âges qu'il faut considérer les opinions et les caractères des souverains qui s'y succèdent. Les Anciens ont comparé l'État au fruit : vert, il semble être d'un toucher agréable mais d'un goût amer ; arrivé à maturité, il est doux et délicieux ; trop mûr, il est sur le point de pourrir et changer de nature¹⁴.

La lecture cyclique de l'histoire aura d'ailleurs cours bien après al-Mawardi et Ibn Khaldûn. Ainsi, au XIX^e siècle Friedrich Engels proposera également une interprétation en termes de cycles de l'histoire du monde musulman :

Les soulèvements du monde mahométan, notamment en Afrique, forment un singulier contraste [avec ceux de l'Europe]. Avec cela l'islam est une religion faite à la mesure des Orientaux, plus spécialement des Arabes, c'est-à-dire, d'une part de citadins pratiquant le commerce et l'industrie, d'autre part, de Bédouins nomades. Mais il y a là le germe d'une collision périodique. Les citadins, devenus opulents et fastueux, se relâchent dans l'observance de la « Loi ». Les Bédouins pauvres et, à cause de leur pauvreté, de mœurs sévères, regardent avec envie et convoitise ces richesses et ces jouissances. Ils s'unissent sous la direction d'un prophète, d'un *mahdi*, pour châtier les infidèles, pour rétablir la loi cérémoniale et la vraie croyance et pour s'approprier comme récompense les trésors des infidèles. Au bout de cent ans, naturellement, ils se trouvent exactement au même point que ceux-ci : une nouvelle purification est nécessaire ; un nouveau *mahdi* surgit, le jeu recommence
[...] Ce sont des mouvements nés de causes économiques, bien que portant un déguisement religieux. Mais, alors même qu'ils réussissent, ils laissent intactes les conditions économiques. Rien n'est donc changé, la collision devient pério-

14. Cité par Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 274-275.

dique. Par contre, dans les insurrections populaires de l'Occident chrétien, le déguisement religieux ne sert que de drapeau et de masque à des attaques contre un ordre économique devenu caduc ; finalement, cet ordre est renversé ; un ordre nouveau s'élève, il y a progrès, le monde marche ¹⁵.

Ce texte, qui n'est pas sans rappeler la théorie – postérieure – du « pendule » d'Ernest Gellner ¹⁶, est étonnement khaldûnien ; à ceci près, cependant, que contrairement à Engels, pour qui c'est exactement le *même* jeu, avec des acteurs ayant repris des rôles identiques, qui se joue dans un espace immobile et éternel, Ibn Khaldûn pense la reproduction à partir du principe de changement : « les caractéristiques changent avec la suite des générations et ne doivent d'ailleurs pas demeurer inchangées » (p. 318). La religion, telle qu'elle est apprise, pratiquée et normée (autrement dit engendrant des normes et mise en normes), est également sujette aux effets de transmission et de ruptures, « à une complète opposition », entre les différentes générations (p. 41). Selon Ibn Khaldûn, en effet, l'État et le pouvoir, deux termes qui se juxtaposent tantôt, s'opposent à d'autres moments dans un équilibre fragile de coercition et de violence, deviennent modèles et clefs de lecture de l'histoire par le rôle qu'ils jouent dans la reproduction de la civilisation dans un même espace, *ou* dans son déplacement et sa diffusion dans des espaces multiples (« ... occidentalisation de la civilisation », p. 8). Toute chose, tout homme, et partant *la* civilisation elle-même se trouvent « soumis à la génération et la corruption » aussi bien dans leurs « essences » que dans leurs « conditions » (p. 392), sans qu'on tombe pour autant dans une vision téléologique du monde.

15. René Gallissot & Gilbert Badia (ed.), *Marxisme et Algérie. Textes de Marx Engels*, Paris, 10/18, 1976, p. 123.

16. Ernest Gellner, « Flux and Reflux in the Faith of Men » in *Muslim Society*, *op. cit.*, p. 1-84.

Comme le suggère Krzysztof Pomian, cette lecture part d'une interprétation originale et complexe du temps du monde :

Le seul temps agissant chez Ibn Khaldûn est un temps cyclique ; il est strictement local. Mais alors comment une histoire universelle est-elle possible ? Chez Daniel et saint Augustin, l'histoire est universelle car chaque temple doit être soumis aux mêmes monarchies ou traverser les mêmes époques. Chez Ibn Khaldûn [l'histoire] semble [...] être [universelle] parce que tous les peuples parcourent, chacun à son rythme, une même trajectoire qui leur impose les "conjonctions astrales" [...] L'histoire universelle selon Daniel et saint Augustin est donc intensive ; l'humanité tout entière est ramassée dans un seul corps ; pour Ibn Khaldûn l'histoire universelle est extensive ; elle pose une diversité, géographique et anthropologique, des peuples soumis à la même nécessité naturelle¹⁷.

Commentant la fameuse phrase d'Ibn Khaldûn où il présente son œuvre comme fondatrice d'une nouvelle science (cf. *supra*), Pomian utilise le qualificatif de « science aristotélicienne »¹⁸ : « convaincu, on l'a vu, que les choses tournent mal au Maghreb, peut-être même chez les Arabes en général, Ibn Khaldûn pense cette détérioration moyennant la catégorie aristotélicienne de la corruption qui appelle immédiatement son contraire, la catégorie de la génération »¹⁹. Seul l'*asr-saada* de l'islam avec un i minuscule résiste un tant soit peu à cette lecture puisqu'il constitue un moment « miraculeux », et partant, *anhistorique* singulier, mais nullement l'Islam en tant que communauté ou espace.

17. Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 111.

18. Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006, p. 94.

19. *Ibid.*, p. 50-51. À preuve, cette citation d'Aristote : « la durée et la vie de chaque être possèdent un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différant pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long », *ibid.*, p. 51.

Le monde d'Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn définit le Caire comme la « capitale du monde » et ajoute : « celui qui ne l'a pas vu ne connaît pas la puissance de l'islam » (p. 163). En revanche, « papauté, empire, monarchies nationales, républiques urbaines : tels étaient les principaux acteurs de la vie politique de cette chrétienté latine qu'Ibn Khaldûn, l'eût-il voulu, n'aurait aucunement pu visiter »²⁰. Son monde est effectivement soit musulman, immense mais essoufflé malgré la puissance du Caire, soit, concernant l'Occident qu'il ne connaît que par son bout ibérique ou ses îles méditerranéennes chrétiennes, abstrait. En effet, sa vie « n'a pas d'autre ressort, ni d'autre sens, que la vie des empires et des dynasties »²¹ musulmans, bien qu'il sache que d'autres modèles de pouvoir existent ailleurs.

Nombre d'auteurs l'ont souligné : Ibn Khaldûn est musulman. Est-il croyant ou non ? La question ne peut se poser dans ces termes tant il y a chez lui de l'interrogé, mais aussi la « raison divine » s'inscrivant dans le registre de l'in-interrogeable et donc de l'in-interrogé, que les philosophes musulmans ont tenté de problématiser, à défaut de déconstruire. Son refus de se positionner en tant que philosophe (même si, comme chez chaque lettré, il héberge également un « philosophe » en son for intérieur), relève d'une posture intellectuelle, une façon orthodoxe de graver le statut de l'in-interrogeable dans l'éternité. Ce double positionnement mérite attention au-delà de son cas. Dans son ouvrage *Les Grecs ont-ils crû à leurs mythes* (et autres histoires des « léopards catholiques »...), Paul Veyne montre que pour les sciences sociales s'interroger sur la sincérité du croire n'a pas véritablement de sens²². On peut être

20. *Ibid.*, p. 43.

21. Gabriel Martinez-Gros, *op. cit.*, p. 14.

22. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1992.

Remerciements

Ce livre est avant tout le fruit de nombreux débats avec un ami, complice et collègue, Gabriel Martinez-Gros, que le lecteur retrouvera avec un grand bonheur à plusieurs reprises au fil des pages. Il s'est considérablement enrichi par les discussions, ô combien vivaces, que Gabriel et moi avons eues avec les participants de notre séminaire commun de 2012-2013, tenu à l'EHESS. Enfin, il n'aurait pas pu paraître sans l'aimable concours de Blandine Genthon et la relecture attentive de Cristina Cramerotti. Qu'ils en soient ici tous vivement remerciés.

