

HUMANISME SPIRITUEL ET ETHIQUE ECONOMIQUE: L'ISLAM POUR UNE FINANCE PARTICIPATIVE

DOMINIQUE DE COURCELLES¹

1. Introduction

Aujourd'hui, dans les différents espaces du monde, on observe qu'il y a une interrogation conjointe sur les notions de culture, religion, économie. Or, les définitions de ces trois notions ne vont pas de soi et encore moins l'articulation des réalités ou des savoirs, complexes, qu'elles désignent. Informant les valeurs politiques, économiques, sociales, éthiques de notre humanité à la fois globale et diverse, elles ressortissent à un humanisme qui contribue au développement durable des personnes, des sociétés et du monde. Humanisme, voilà le quatrième terme qui peut être posé en horizon de toute réflexion sur la culture, la religion, l'économie. L'islam, à l'instar des grandes cultures et religions monothéistes, possède des éléments de réponse aux principales interrogations de notre contemporanéité. Parce que la culture et la religion musulmanes déterminent ce que l'on peut dénommer une économie islamique avec ses spécificités éthiques et techniques, nous examinerons dans quelle mesure elles peuvent favoriser l'épanouissement des virtualités des personnes, des sociétés et du monde, c'est-à-dire un humanisme spirituel qui serait l'actualité de l'islam.

Notre étude comporte sept parties : 1 Culture et religion ; 2 Economie ; 3 Humanisme et éthique ; 4 Cultures en mouvement, espaces de médiation ; 5 Pluralisme et solidarité en islam ; 6 Economie islamique ; 7 Banques islamiques, finance participative ; Conclusion.

¹ Professeure directrice de recherche, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) et présidente du Centre International de Recherche en Intelligence du Développement (CIRID) - ENS Lyon/ Ecole Polytechnique/ Université Paris Dauphine. Email: dominique.decourcelles@cirid.net ; Adresse: CNRS -CIRID : 19 rue de la Sorbonne F-75005 Paris, France.

2. Culture et religion

Le mot français « culture », comme ses analogues dans les diverses langues européennes², provient du latin *cultura* qui désigne l'agriculture et la transformation de la nature, impliquant le rapport aux lieux et aux dieux. *Colere* signifie à la fois « habiter » et « rendre un culte ». Mais dès Cicéron, philosophe et rhétoricien à Rome, nourri de culture grecque et latine, le mot « culture » désigne la culture de l'esprit et la formation de l'individu. Il dénote donc une tension entre le naturel et l'art ou l'artifice d'une part, entre l'universel humain et la particularité ou la singularité de l'autre.

Il est intéressant de remarquer que le mot latin *cultura*, qui relève de l'aménagement harmonieux de la nature, propose un tout autre modèle de sens que celui de la *paideia* grecque, que l'on traduit aussi par « culture » et où s'entend l'art prométhéen de fabriquer un petit d'homme, le *pais* ou plutôt un petit Grec. Le mot grec *paideia* désigne à la fois la jeunesse et la formation de la jeunesse, l'éducation, la culture. *Pais*, c'est non seulement l'« enfant » mais surtout le petit dont il s'agit de modeler le corps et l'âme. Platon écrit : *J'appelle 'paideia' le fait de mettre pour la première fois à la disposition des enfants une excellence (Lois II, 653b 1-2)*. Pour Aristote la *paideia* est le moyen d'accomplir la définition de l'homme comme animal doué de *logos*, c'est-à-dire de raison et de langage. Nul ne possède le *logos* dès le départ, car le *logos* constitue la finalité de la nature humaine. Autrement dit, la nature de l'homme c'est sa culture. La culture grecque désigne ainsi la beauté physique, la formation intellectuelle, l'imprégnation du divin dans l'âme humaine, l'intégration de l'individu dans la société.

La culture s'oppose à l'« ignorance » *apaideusia*. Dans les écoles hellénistiques, souvent très informées par l'Inde, la culture se présente sous forme de « culture littéraire » *mimesis rhêtorikê* au sens d'appropriation des grands auteurs, imitation créatrice de la culture et non pas de la nature ; la mesure politique et pratique de la *paideia* se situe par rapport à la beauté et à la sagesse. Rappelons ici que le grand texte sacré de l'Inde, la *Bhagavad Gîtâ*, est destiné à donner une méthode facilitant l'équilibre de l'être humain par rapport à lui-même et par rapport aux autres

² Pour plus de détails, voir *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 278.

hommes par la compréhension des événements du monde et la maîtrise des sens et des passions³.

Cultura est forgé sur le radical *kw el-, comme *pelomai*, « circuler autour », qu'on retrouve dans « cercle », et le verbe *colere* désigne aussi bien le rapport des hommes à l'égard des dieux –ils les cultivent, leur rendent un culte- que celui des dieux à l'égard des hommes –ils habitent avec eux, les protègent, les chérissent. On observe donc que le mot culture est lié au religieux en Grèce comme à Rome.

Le terme arabe qui signifie « culture » *thakâfa* a pour origine le verbe *thakifa*, qui signifie « être intelligent, ingénieux », et donc maîtriser une chose, la comprendre, l'appréhender, la comprendre vite. Le substantif *muthakkaf* a le sens de « cultivé, éduqué, instruit » ; c'est celui qui a une connaissance sûre de ce qu'il a besoin de comprendre, donc un discernement raisonnable⁴.

Les trois monothéismes s'inscrivent dans cette continuité grecque et latine. La culture apparaît comme une tâche fondamentale de l'homme en tant qu'être personnel incarné, en rapport avec l'ensemble du monde créé. Dans le livre de la *Genèse*, pour le judaïsme et le christianisme, Dieu dit : *Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre... Voici je vous donne toute herbe... (Genèse 1, 28)*⁵. Dans le *Coran* il est indiqué : *Dieu a créé les cieux et la terre selon la Vérité afin que chaque âme soit rétribuée selon ce qu'elle s'était acquis (Coran 45, 22)*⁶. L'homme cultivé, formé est celui qui est capable de recevoir l'*amanâ*, le dépôt, ce lien privilégié et exigeant, universel et cosmique, entre Dieu et l'homme : *Nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes qui ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés. Ce fut l'homme qui s'en chargea mais il est tyrannique et ignorant. (Coran 33, 72)*. Ce verset⁷ fait du dépôt -de la foi ou des prescriptions légales- l'image de la mission confiée par Dieu à l'homme sur la terre et l'expression de l'imposition de la loi -*taklîf*- formatrice et éducatrice qui embrasse tout le champ de l'activité humaine et conditionne le devenir eschatologique de l'homme.

³ *La Bhagavad Gîtâ*, ou *Chant du Bienheureux Seigneur*, Paris, Seuil « Points Sagesse », 1976.

⁴ Daniel Reig, *Manuel d'arabe moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, n° 834.

⁵ Les citations bibliques sont données à partir de la *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Ed. du Cerf, 1980.

⁶ Les citations du *Coran* sont données à partir de la traduction en langue française de Abdallah Penot, Ed. Alif, 2007.

⁷ Commentaire par Abdallah Penot, ouvr. cit., p. 427.

Le mot religion a connu une extension dans l'occident chrétien à partir de l'usage du terme *religio* chez les philosophes latins⁸. *Religio* désigne l'attention scrupuleuse portée à des signes, qu'il s'agisse de manifestations extérieures à l'individu ou au contraire de modifications sur le plan psychologique comme la peur, le doute, l'appréhension qui empêchent de prendre une décision. Le terme *religio* ne s'applique donc pas ici exclusivement à la sphère des relations avec les dieux ni au respect des codes ou des prescriptions. Quand *religio* recouvre l'ensemble des pratiques cultuelles, comme le rappelle la définition de Cicéron - « la religion, c'est-à-dire les cultes rendus aux dieux », cela résulte d'une prise de position philosophique. Cicéron est stoïcien et il unifie alors les sens de *religio*. Il distingue clairement *religio* de *superstitio*. Il est intéressant de relever l'emploi du terme « signes » dans le christianisme puis dans l'islam. Homère et Hésiode utilisent déjà *sêma* et *sumbolon*, dans un sens concret et un usage social appuyés. Chez Orphée, il y a un jeu de mots entre *sêma* et *sôma*, le corps, qui est aussi le tombeau : le signe auquel on reconnaît la tombe qui renferme le corps mort. *Sumbolon* c'est aussi un jeton, un reçu, un contrat⁹.

Dans le christianisme, l'ange dit aux bergers pour leur annoncer la naissance de Jésus : *Voici le signe qui vous est donné : vous trouverez un nouveau-né emmaillotté et couché dans une mangeoire* (Luc 2, 12). Egalement : *Le Fils de l'homme sera un signe pour cette génération* (Luc 11, 30). Et le « signe » par excellence pour les chrétiens, c'est le tombeau vide du corps de Jésus, Dieu fait homme, dont ils affirment la résurrection. Et le Christ accomplit ce que les évangélistes qualifient de « signes » avant sa mort et après sa résurrection. La croix, sur laquelle Jésus a été crucifié, est un signe de triomphe sur la mort, et la présentation de la croix apparaît comme signe dans l'histoire de l'empereur romain Constantin : *In hoc signo vinces*, « Par ce signe tu vaincras ». Pour saint Augustin, dans le *De doctrina christiana*, le monde créé est signe de Dieu et il appartient à l'homme de savoir reconnaître les signes divins pour être sauvé¹⁰. Dans le *Coran*, la création a son commencement et sa fin dans la volonté divine qui crée et régit l'ensemble de la création afin de guider les hommes sur le droit chemin. La création, en tant que manifestation de l'essence divine, est un ensemble de « signes » *âyât*, pluriel de

⁸ Pour plus de détails on se reportera à l'ouvrage de Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré – Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 125-162.

⁹ Cf. *Encyclopédie des Symboles*, Livre de Poche, 1996 : à partir de : Hans Biedermann, *Knaurs Lexikon der Symbole*, München, Knaur Verlag, 1989.

¹⁰ Cf. Dominique de Courcelles, *Augustin ou le génie de l'Europe*, Paris, Ed. JC Lattès, 1995, chap. « Les principes d'une culture chrétienne », p. 219-233.

âyâ, permettant aux hommes de reconnaître leur Seigneur et de se diriger vers lui. En effet, la grande certitude de l'existence est le retour à Dieu : *Il y a dans les cieux et sur la terre des signes destinés aux croyants. Votre propre création ainsi que les animaux disséminés à la surface de la terre constituent autant de signes pour un peuple enclin à la certitude* (Coran 45, 3-4). Le but de la création est donc de ramener les hommes vers Dieu. Cette insistance sur l'importance des signes de Dieu, qui revient d'une manière régulière dans les versets coraniques, n'est pourtant adressée qu'à « ceux qui comprennent », « ceux qui ont l'intelligence », c'est-à-dire ceux qui ont la « culture ». Ce sont ceux-là qui seront guidés par Dieu¹¹.

Lors de la reconnaissance officielle du christianisme dans l'empire romain en 313, l'auteur chrétien Lactance reconsidère le sens de *religio* tel qu'il a été proposé par Cicéron, en le référant à la *pietas* chrétienne qui consiste à apprendre à connaître Dieu en y intégrant la *misericordia* et l'*humanitas*. La *pietas* est la vertu de la religion chrétienne en tant qu'affection et respect envers Dieu, envers les morts et envers les autres hommes ; la *pietas* implique alors des comportements de solidarité économique, des relations d'ordre juridique et moral entre les hommes¹².

On considère habituellement que l'équivalent arabe de « religion » est *dîn*¹³. Or, les deux mots n'ont pas le même contenu parce qu'ils appartiennent à des histoires culturelles différentes et qu'ils ont donc eu des évolutions sémantiques spécifiques. Cette équivalence n'est pas cependant injustifiée. Dans le *Coran*, *dîn* a le sens de jugement et de rétribution, à partir de la vieille racine sémitique que l'on retrouve en hébreu araméen sous la forme de *dînâ*. *Dîn* désigne aussi l'ensemble des prescriptions qui fondent le bon comportement humain, l'équivalent du juste chemin qui mène l'homme à Dieu. Il désigne encore l'ensemble des lois promulguées par Dieu pour la nouvelle communauté et l'islam en tant que religion universelle¹⁴ : *Tourne-toi en pur monothéiste (hanîf) vers la Religion (dîn), en accord avec la Nature de Dieu (fitrat Allâh) par laquelle Il a façonné les hommes, car il n'y a pas de changement dans la création de Dieu. Telle est la Religion immuable (al-dîn al-qayyim) (Coran 30, 30)*¹⁵. La justice qui répond à un impératif

¹¹ Cf. Eric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009, p. 36-37.

¹² Cf. *Vocabulaire européen des philosophies*, ouvr. cit., p. 942-944.

¹³ Cf. l'analyse du terme « Religion » dans le *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Ed. Laffont, 2007, p. 741.

¹⁴ Cf. Eric Geoffroy, ouvr. cit., p. 23-25.

¹⁵ Cité par Eric Geoffroy, ouvr. cit., p. 23.

global est la vertu qualifiée de *la plus proche de la piété* (Coran 5, 8). Elle est associée à la charité (Coran 16, 90). L'homme, chaque homme, est au centre du projet divin de développement durable des hommes et du monde. L'établissement d'une société juste et honnête est inhérent à l'enseignement islamique.

L'éthique *akhlaqiyât* est liée au mot *akhlâq*, les « vertus », également utilisé comme équivalent du mot « morale ». Elle place constamment l'homme dans une relation dynamique entre sa liberté et sa responsabilité, ses droits et ses devoirs. Cette éthique solidaire va du plus spirituel au plus matériel. Ainsi à Médine, le Prophète fait construire une mosquée et neuf écoles ; il organise une recension des habitants afin de déterminer les malades pour mieux les soigner ; il recommande le partage des richesses et la pratique de l'aumône.

2. Economie

Le mot « économie »¹⁶ est une importation directe du grec *oikonomia*. Il a conservé un ensemble de sens dérivés de son origine : ce sont les « règles » *-nomoi-* de bonne gestion d'une « maison » *-oikos*, qui, à l'époque d'Homère, est un domaine seigneurial. Dans l'*Economique* d'Aristote, l'économie est une considération des pratiques effectives de gestion des richesses et de leurs résultats ; le souci économique est inséparable du souci politique, car l'économie est aussi une pratique au service du pouvoir et de l'enrichissement. En français, « économie », comme l'adjectif « économe », désigne au départ une vertu ou qualité, forme de la prudence, puis une science sociale et ses espèces, comme « l'économie financière », puis l'objet de cette science, par exemple « l'économie des pays tropicaux », enfin l'harmonie ou l'organisation des parties d'un tout, « l'économie de l'eau ». La frontière qui sépare l'économique du politique est un point sensible dans la société contemporaine. Le mot anglais *economy* recouvre tous les sens du français, sauf la science qui est désignée par *economics* ; désignant parfois une partie de la vie sociale, il peut être traduit par métonymie par « pays » : l'*economy* est alors un être doué de personnalité, par exemple, le Japon, comme de nombreux pays d'Asie ou les USA, est une *economy*. Mais on ne peut pas dire que la France est une *economy*, comme si la langue française était imprégnée de la prérogative du

¹⁶ On peut ici se reporter aux analyses de : Paul Samuelson et William Nordhaus, *Economics*, New York, Ed. McGraw-Hill, 11^{ème} édition, 1989 ; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Ed. Mohr, 5^{ème} édition revue, 1976.

politique ; ici l'économie reste une partie du tout social, subordonnée à l'Etat-nation qui représente ce tout.

La raison prudentielle apparaît comme essentielle en économie ; c'est elle qui fournit les raisons d'agir dans la perspective d'un équilibre ou d'une harmonie. Mais s'agit-il d'un amour de soi qui prend aussi autrui en considération ? Les impératifs de la prudence sont-ils compatibles avec l'axiome de la justice ou de l'équité ? Par ailleurs la prudence est le contraire du raisonnement à court terme et vient du terme latin, *providentia*, c'est-à-dire la prévoyance¹⁷.

Dans la doctrine scolastique chrétienne des vertus, la vertu de prudence est celle qui porte à discerner où est le devoir moral et à reconnaître concrètement la voie qui mène à son accomplissement. A ce titre elle est la première des vertus dites cardinales. L'homme prudent, selon l'Écriture chrétienne, est celui qui sait comprendre sa situation présente, qui sait discerner et qui reste vigilant (*Psaume* 90, 12 ; *Évangile de Matthieu* 25, 1-13 ; *Évangile de Jean* 4, 1). La deuxième vertu cardinale est la justice pour laquelle le théologien Thomas d'Aquin au 13^{ème} siècle, grand lecteur d'Aristote, de Maïmonide et d'Ibn Rushd -Averroès, distingue trois catégories assorties aux conditions de la vie sociale et répondant à trois types d'actions économiques : la justice commutative ou compensatrice dans les relations entre les particuliers ; la justice distributive dans les relations de la communauté avec ses membres pour donner à chacun sa part ; la justice légale par le respect et la priorité donnée au bien commun. La justice est inséparable de la charité, en tant que partage et aumône¹⁸.

Parce que *la morale du Prophète était le Coran*¹⁹, l'économie islamique peut être qualifiée d'économie globale, avec une morale qui couvre l'ensemble des actions quotidiennes en tant qu'application des préceptes énoncés dans la loi divine. La révélation s'adresse à la nature véritable de l'homme qui porte en lui le bien et le mal et pour qui la peur de sanctions peut et doit imposer certains comportements définis. La loi divine règle la sociabilité des hommes en s'adressant à leur intelligence et à leur raison. Il est significatif que l'équivalent arabe du mot

¹⁷ On peut se reporter à : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, trad. fr. J. Tricot, 1983 ; Jean-Pierre Dupuy, « Prudence et rationalité », *Une prudence moderne ?* (sous la direction de P. Raynaud et S. Rials), Paris, PUF, 1992. Également : Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7^{ème} éd. préface J. Rawls, Londres, Hackett Publishing, 1981, p. 168-169.

¹⁸ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae, Prima Pars*, q. 21 "De justitia et misericordia Dei", Madrid, BAC, 1978, p. 170-174.

¹⁹ Ismail Kashmiri, *Prophet of Islam, Muhammad, and Some of His Traditions*, Le Caire (Suprem Council for Islamic Affairs, "Studies in Islam", n° 16), 1967, p. 12.

« économie » soit *iqtiçâd*, tiré de la racine *qasd* qui désigne l'aspiration, le dessein, le but, mais également la juste mesure, le juste milieu, la modération. En effet, la doctrine économique de l'islam ne se réduit pas à une dimension purement sociale, même si l'islam structure la société sur la base de l'équité et vise ainsi à l'éradication de la pauvreté. Ce qu'il convient de rechercher, c'est la « suffisance » *al-kifâya*, ce juste milieu de la richesse, afin de satisfaire les besoins essentiels de la vie individuelle quotidienne, et l'aumône légale est destinée, dans cette perspective, à réhabiliter le pauvre et l'appauvri. C'est ainsi que le croyant peut trouver son insertion et son engagement dans l'ordre parfait du monde : le bien est l'équilibre, le mal la disharmonie. Dans cette union intime du spirituel et du temporel, la foi apparaît au fondement de la vie économique. Toute action « économique » a une valeur religieuse²⁰.

En islam, deux justices sont à distinguer : celle de Dieu à l'égard des hommes et celle des hommes entre eux²¹. La création est ainsi soumise à un ordre parfait dans lequel toute chose a la place qui lui revient ; le Créateur gouverne parfaitement l'univers à l'image d'un roi suprême. La notion de justice est inséparable d'un ordre éthico-juridique : *Dieu ordonne la justice (al-'adl), la vertu et la libéralité envers ses proches parents. Il interdit la turpitude, l'illicite et l'iniquité (Coran 16, 90) ; Ne vous abandonnez pas à vos passions de crainte de vous écarter de l'équité (Coran 4, 135)*. Le terme même de justice *adl* signifie étymologiquement « égal », « équitable ». Plusieurs illustrations concrètes sont données : dans les arbitrages, les dépôts confiés, la judicature ou les transactions commerciales, dans les témoignages. Il s'agit dans tous les cas de ne commettre aucun préjudice envers autrui. Il y a là une dimension « économique » fondamentale : l'équité au sens aristotélicien. Ce sont les droits économiques et sociaux qui incombent à tout état moderne : égalité des citoyens, droit au travail et à l'enseignement pour tous, protection de la famille, assistance aux pauvres, etc²². Mais il ne suffit pas qu'une cité se réclame de l'islam, encore faut-il y faire régner la justice. D'où la célèbre phrase d'Ibn Taymiya : Dieu soutient l'Etat juste, même s'il est non-musulman, et IL ne soutient pas l'Etat injuste, même s'il est musulman.

²⁰ Marcel Boisard remarque dans *L'humanisme de l'islam*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 65 : « On semble avoir souvent exagéré l'aspect exclusivement social de l'islam ».

²¹ Pour plus de détails, on se reportera à : Majid Khadduri, *The Islamic Conceptions of Justice*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1984.

²² Cf. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leyde, Ed. Brill, 1991.

3. Humanisme et éthique

L'examen du surgissement dans l'histoire des mots et des concepts de culture, religion, économie permet de comprendre comment c'est bel et bien l'homme qui est au cœur des projets culturels, religieux, économiques. En Grèce et à Rome, l'*humanitas* considérée comme un horizon éthique, un idéal, renvoie, paradoxalement, d'une part à la fragilité des choses humaines et à la faiblesse de l'homme et, d'autre part, à toute une série de qualités et de vertus qui s'opposent à la dureté et à la cruauté²³. Dans les religions monothéistes, la « dignité » de l'être humain, comme vertu, vient du créateur. Au commencement est le Dieu Unique, créateur du monde et de tous les êtres vivants. Créé par Dieu à son image, l'être humain est appelé, à ce titre, à être le représentant de Dieu sur terre²⁴. Mais selon la Bible juive et chrétienne qui rappelle le péché originel de l'homme et selon le *Coran* qui montre que l'homme formé d'argile est par essence humble et voué à l'adoration, il y a bel et bien une faiblesse ontologique de l'homme. Tout être humain doit lutter contre ses passions pour affirmer sa dignité de créature de Dieu. La responsabilité personnelle implique que l'homme est doué de discernement dans le choix de ses actions, et de liberté. De l'unicité de Dieu, on peut déduire l'universalité d'une moralité exprimée à travers l'universalité du commandement du respect du prochain, et la conception d'une humanité historique, inscrite dans une communauté, en marche vers la réalisation de sa dignité. Aucune hiérarchie humaine ne tient, n'est justifiée face à l'unité divine. L'historicisation du religieux implique une éthique de l'action dans le monde. La valeur par excellence, la valeur de vie, c'est l'être humain, et non les choses. On peut parler d'un humanisme spirituel partagé, contre toute idolâtrie matérialiste. Moïse, fondateur du monothéisme juif, a adressé au peuple d'Israël il y a quelques millénaires un discours extrêmement clair qui, s'il relève d'une forte critique de l'idolâtrie, constitue surtout un véritable discours sur les conditions d'un juste développement, alors qu'il se trouvait au bord de la Terre promise :

Vous avez vu les horreurs et les idoles que les nations ont chez elles : du bois, de la pierre, de l'argent et de l'or ! Qu'il n'y ait donc pas chez vous un homme ou une femme, une famille ou une tribu dont le cœur se détourne aujourd'hui du Seigneur

²³ Cf. Susanna Morton Braund, « Roman Assimilations of the Other : Humanitas at Rome », *Acta classica*, n° 40, 1997, p. 15-32.

²⁴ Eric Geoffroy note : « L'universalisme de l'islam trouve son origine dans la *Fitra* : tout être humain porte en lui l'empreinte de Dieu, qu'il en soit conscient ou non », *ouvr.cit.*, p. 39.

notre Dieu pour aller servir les dieux de ces nations... Alors tu vivras... (Deutéronome, 29, 16 ; 30, 15).

Ce que signifie ainsi Moïse, c'est que l'homme ne saurait rechercher exclusivement une autosuffisance matérielle, ce qui aboutirait en définitive au néant et au non-être, mais qu'il est placé par Dieu lui-même au centre du projet divin qui est celui de son accomplissement et de sa vie. *As-tu médité l'exemple de ceux qui ont pris leur passion pour divinité ?* demande Dieu au Prophète (*Coran 25, 43*).

Dans l'islam, l'« homme accompli », universel *al-insân al-kâmil*, que les musulmans identifient au Prophète, parachève la noble destinée de l'homme consistant à être le représentant de Dieu sur la terre. L'équivalent arabe du mot humanisme est *al-mahdab al-insâni*, dont la racine est *insân*, l'être humain, l'homme, cependant que l'équivalent du mot « humanité » est *insâniya*, genre, sentiment humain, philanthropie²⁵.

Tout humanisme s'incarne donc dans une éthique qui place l'homme dans une constante dialectique entre liberté et responsabilité. L'éthique est précisément la science des comportements justes et donc de la juste redistribution des richesses, matérielles et immatérielles. Elle comporte trois niveaux, l'universel, le particulier et le singulier, qui norment les conduites humaines. L'universel est le niveau idéal jamais atteint, toujours recherché, cet horizon de la vérité ; le particulier est celui des appartenances à des groupes, à des communautés, où se situent les lois, les codes, les rites, les coutumes ; le singulier est le niveau personnel où s'engagent la liberté et la responsabilité vis-à-vis de soi, vis-à-vis des autres êtres humains, vis-à-vis du monde. Les trois niveaux de l'éthique ne sauraient se confondre et chaque prise de décision, chaque action humaine articule de façon différenciée et spécifique les trois niveaux²⁶. Remarquons ici que, si le mot « éthique », du grec *ethos*, renvoie aux principes et aux comportements des personnages en action dans la tragédie grecque, le mot « morale », du latin *moralia*, est davantage lié aux habitudes, aux usages et aux codes qui prévalent dans l'empire romain.

Ainsi l'humanisme spirituel évoqué plus haut, cet « autre humanisme », pourrait constituer cet horizon ultime d'une « éthique économique », en tant que pensé à partir de l'interprétation que l'éthique donne des principes de prudence et de justice

²⁵ Daniel Reig, *ouvr. cit.*, n° 211.

²⁶ Je renvoie ici à la première partie de mon ouvrage *Globale diversité : pour une approche multiculturelle du management*, Paris, Presses de l'Ecole Polytechnique, 2009, p. 19-98. Traduction arabe, Riyad, King Saud University Press, 2011.

des trois monothéismes. Est-ce qu'une « histoire solidaire », pour reprendre l'expression du philosophe Mohammed Arkoun, est possible²⁷ ? Arkoun se réfère, par exemple, à l'expérience humaniste de Tawhîdî (m.1023) qui cherche à harmoniser les différentes composantes de la personnalité humaine, du niveau le plus matériel au plus spirituel, en déterminant les droits de chacun. Pour Tawhîdî, l'humanisme consiste à « incarner le spirituel dans l'histoire », à « réveiller la conscience humaine », à « faire gouverner les instincts par l'esprit »²⁸. *Les combats pour un autre humanisme n'auront jamais de fin*, écrit Arkoun, *car toute forme d'humanisme doit faire face aux effets pervers de toute activité des hommes en société*²⁹.

La grave crise financière de 2008 a démontré que le modèle d'économie compétitive de marché répond à une logique de moyens et de profits et n'est pas organisée en termes de fins ni de valeurs. Il n'y a pas de régulation politique, car il n'existe aucune gouvernance politique qui dirait le bien commun de la planète ; une gouvernance politique mondiale poserait d'ailleurs d'autres sortes de problèmes. Le marché n'est pas éthique, il est amoral. Même si certains économistes, tel Adam Smith avec sa théorie de la main invisible, ont prétendu le contraire, on peut observer qu'il n'y a pas de lien entre création de richesse et intérêt général ; le marché et la démocratie ne se renforcent pas mutuellement dans les sociétés, nombreuses, qui sont dotées d'une minorité économiquement dominante et ils ne profitent pas aux mêmes groupes, comme l'a bien montré Amy Chua, professeur à l'Université de Yale³⁰. Les dérives les plus dangereuses sont donc aisément perceptibles : le profit serait la mesure de tout et seule vaudrait la richesse matérielle, cette idolâtrie dénoncée dans le texte du *Deutéronome* cité plus haut ; le pouvoir de domination serait plus fort que le pouvoir de service ou de redistribution.

Les conséquences de ces dérives sont les suivantes : aucune attention n'est plus donnée à l'homme ni à la juste mesure qui lui est nécessaire ; seuls importent les

²⁷ Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam –combats et propositions*, Paris, Vrin, 2006, p. 9. Mais la lucidité est nécessaire.

²⁸ Marc Bergé, *Pour un humanisme vécu: Abû Hayyân al-Tawhîdî*, Damas-Paris, IFEAD, 1979, p. 303. Dans la ligne de la pensée islamique de Tawhîdî, mais en d'autres temps et en d'autres lieux, voir mon article : Dominique de Courcelles, « L'immanence raisonnable des valeurs spirituelles : Pour une 'éthique de la terre' ? », *Spirituel et rationnel, les alliances paradoxales*, Paris, Ed. de L'Harmattan, 2011, p. 57-69.

²⁹ Mohammed Arkoun, *ouvr. cité*, p. 11. C'est l'auteur qui souligne en italiques.

³⁰ On se reportera aux analyses éclairantes d'Amy Chua, *World on fire : How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, New York, Doubleday Broadway, 2003. Trad. fr. *Le Monde en feu: Violences sociales et mondialisation*, Paris, Ed. du Seuil, 2007.

chiffres de la finance ; les ressources sont orientées vers les seuls besoins solvables ; l'argent n'a plus de réalité et devient de l'émotion pure ; toute diversité culturelle tend à disparaître dans une sorte de massification à base anglo-saxonne. Les conditions d'instabilité et d'explosion sociales sont ainsi réunies. Les techniques et les pratiques de la finance conventionnelle, en dépit de tous les dispositifs de réglementation prudentielle des banques et des entreprises, ne sont pas efficacement régulées.

4. Cultures en mouvement, espaces de médiation

Les cultures chrétiennes comme les cultures islamiques impliquent un ensemble de connaissances juridiques et jurisprudentielles, scientifiques, philosophiques, linguistiques, littéraires et artistiques nées, formées et développées au sein des pays chrétiens et musulmans. De même que les cultures chrétiennes se sont formées et développées dans tous les pays méditerranéens de l'empire romain, puis vers l'est de l'empire romain et au nord, s'avancant dans toute la zone indoeuropéenne et dans les pays nordiques jusqu'à l'actuelle Islande, les cultures islamiques, comme le rappelle Mohammed Larbi Khattabi, se sont formées et développées

Grâce à la contribution des nations et des peuples de langues, de races et de coutumes sociales diverses. Cette contribution s'est bien sûr réalisée sous la bannière des valeurs spirituelles et morales de l'islam. Dans ce même sens, précisons également que la culture islamique a bénéficié de l'apport d'un certain nombre de chercheurs, théoriciens et hommes de science non musulmans, particulièrement des chrétiens ayant vécu au sein de la terre d'islam et ayant apporté leur concours précieux à cette culture et à ce savoir islamique³¹.

C'est ainsi que les cultures, en tant qu'agencement de pratiques et de croyances, s'apparentent davantage à des nébuleuses en perpétuel mouvement qu'à des systèmes bien définis. L'histoire suscite leur entrelacement. Chaque culture se rattache à d'autres ensembles, proches ou lointains. L'affrontement entre cultures en contact permet l'émergence de cultures nouvelles, nouveaux systèmes paradoxalement cohérents et flottants d'idées et de pratiques, nouvelles diversités. Entre des traditions diverses peut s'instaurer un équilibre instable mais durable.

³¹ Mohammed Larbi Khattabi, *L'islam aujourd'hui*, revue de l'ISESCO (Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture), n° 12, 1415H/1994, p. 35.

C'est là une dynamique fondamentale garante de liberté, de créativité, de responsabilité et aussi de justice. Par ailleurs, on observe qu'il n'y a pas d'évolution unique du devenir historique des différentes cultures, mais des temporalités distinctes qui, à cause de la globalisation, sont parfois brutalement mises en contact et imbriquées les unes avec les autres, ce qui ôte toute pertinence aux notions d'apogée ou de déclin.

La négociation et le conflit entre les différents groupes porteurs de cultures et de religions diverses sont évidemment empreints d'ambiguïtés. La notion de « métis », par exemple, répond à un choix politique dans l'Espagne médiévale : les *mistos* sont les chrétiens qui ont préféré s'allier aux musulmans contre le roi Rodrigo, wisigoth³². Plus tard, dans la France du 16^{ème} siècle ravagée par les guerres dites de religion, l'humaniste Michel de Montaigne écrit dans ses *Essais* : *Un honnête homme, c'est un homme mêlé*³³. L'identité personnelle est en effet liée à des capacités variables d'intériorisation ou de refus des normes inculquées, et chaque être est doté d'une série d'identités qu'il active simultanément ou successivement selon les contextes, tout en respectant les valeurs fondamentales de sa culture et de sa religion. C'est l'ensemble du réel qui est syncrétique, pas seulement en religion, mais aussi en médecine, littérature, philosophie, droit, économie, physique et mathématiques, politique, arts, etc. Toutes ces sciences, qui constituent en soi des biens, si elles sont comprises comme des espaces de médiation en lien les uns avec les autres, comme des sciences véritablement nomades et prêtes à circuler, peuvent apporter des réponses fiables, scientifiquement élaborées, aux problèmes qui ont divisé depuis des siècles les différents groupes. Les espaces de médiation ont un rôle essentiel dans l'histoire ancienne et actuelle, en tant qu'espaces propres à accueillir la réflexion éthique pour élaborer de nouvelles formes économiques, juridiques, sociales, etc. dans le respect de chaque culture et de chaque religion, pour penser et actualiser une histoire solidaire. Sans clôture dogmatique, sans posture agressive, dans le souci partagé d'un bien commun universel, ils sont disposés à bénéficier des apports universalistes de toute interrogation « philosophique », c'est-à-dire en quête de sagesse et d'harmonie, et de toute pensée scientifique ou technique.

³² Cf. Dominique de Courcelles, *Ecrire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, Paris, Vrin, 2008, p. 23-38.

³³ Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, éd. de Pierre Villey, 1988, III, 9 « De la vanité », 972.

Edgar Morin³⁴ distingue la culture, ensemble des croyances, des valeurs propres à une communauté particulière, de la civilisation qui consiste en ce qui peut être transmis d'une communauté à une autre, à savoir les techniques, les savoirs, les sciences.

L'histoire a bien montré dans les différentes régions du monde l'importance des marchands, découvreurs de mondes nouveaux et passeurs de richesses, matérielles et immatérielles. Aujourd'hui plus que jamais, dans le contexte de la globalisation, il est impossible d'empêcher la circulation des hommes, des idées et des marchandises, malgré toutes les tentatives de frontières. Il y a des produits mondiaux qui sont aussi bien les valeurs humanistes avec les grands textes philosophiques et spirituels que les plus hautes technologies ou les ressources naturelles ; l'eau, l'énergie, les sols cultivables sont des biens transculturels. L'importance des relations commerciales, de tous les échanges quels qu'ils soient, et des transformations généralisées à partir de ceux qui circulent et font circuler, tout cela ressortit à la globalisation.

Aujourd'hui, les *Chari'ah scholars*, experts pour la conformité à la *Shari'ah*³⁵, ou loi divine appuyée à la fois sur le Coran et la Sunna, des activités et produits économiques et financiers, sont de grands voyageurs non seulement à l'intérieur des mondes musulmans mais aussi à l'extérieur. Anne-Sophie Gintzburger a bien mis en évidence dans son *Chari'ah Report*³⁶ que les profils des grands *Chari'ah scholars* sont souvent très internationaux. Par exemple, parmi les personnalités qui ont rédigé un avant-propos pour l'ouvrage, cheikh Nizam Yaquby de Bahrein a fait ses études universitaires au Royaume-Uni et au Canada, il appartient à de nombreux *Chari'ah boards* à Bahrein, en Inde, au Qatar, au Royaume-Uni, aux USA, en Afrique du Sud, au Pakistan, il pilote les *Chari'ah scholars* dans de nombreux pays musulmans³⁷. Dr. Mohd Daud Bakar de Malaisie a fait ses études universitaires en Ecosse, au Koweït et en Malaisie, il est aujourd'hui *chairman* du *Central Chari'ah Advisory Council* de la Banque centrale de Malaisie ; il appartient à de nombreux *Chari'ah boards* au Bahrein, en Malaisie, aux USA, en

³⁴ Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Ed. Arléa, 2002.

³⁵ Je choisis ici d'adopter la graphie *Chari'a*, qui est celle par exemple de Mohammed Arkoun ou d'Eric Geoffroy, par rapport à la graphie souvent trouvée dans l'espace francophone de *charia* ou *chari'a*.

³⁶ Anne-Sophie Gintzburger, *The Chari'a Report, profiles of world Chari'a board members 2012*, Paris, Failaka/Grapes Ed., 2012. Elle écrit : "This reflects a marriage of ethical guidelines contained in Islamic commercial law with a knowledge of most complex of modern financial instruments" (p. XIV).

³⁷ Anne-Sophie Gintzburger, *ouvr. cit.*, p. VI et 35.

Afrique du Sud, dans les Emirats Arabes Unis³⁸. Ainsi s'entrelacent les différentes cultures pour constituer autant d'espaces de médiation.

5. Pluralisme et solidarité en islam

Si l'histoire de l'islam est faite des confrontations entre l'Europe et le monde musulman, en particulier dans l'espace méditerranéen, l'histoire de l'islam est également faite des confrontations avec Byzance, avec l'Inde et la Chine. L'islam a donc donné lieu à des ensembles ou pôles socioculturels et géopolitiques de très grande importance, marqués par ces différentes confrontations qui sont aussi des rencontres. La notion de multipolarité permet de souligner la concurrence récurrente des instances et des agents de validation des normes religieuses, juridiques ou politiques, ce que l'on a pu qualifier d'« éthique du désaccord »³⁹. Il n'y a pas d'autorité religieuse suprême en islam, en raison du caractère sacré de la *Oumma*, qui est la communauté des croyants investie dans sa globalité par Dieu⁴⁰, professant un témoignage centré sur la parole divine, immuable et éternelle, le *Coran*. Il n'y a pas de consubstantialité du religieux et du politique, même si l'histoire a fait qu'il existe un clergé chiite et que le milieu des oulémas s'est constitué en gardien de la *Shari'ah*. Tout ceci ouvre la voie à des sources plurielles d'autorité religieuse et il y a donc une évolution permanente des sociétés musulmanes. Les intellectuels sunnites s'accordent ainsi à reconnaître que l'islam sunnite rejette les hiérarchies et l'exclusivité de l'autorité religieuse. Il y a donc une solidarité d'ordre horizontal entre tous les ordres de la création, et cette solidarité est ordonnée au lien spirituel entre Dieu, le Tout Autre, et l'être humain. Le décalage déséquilibré entre riches et pauvres n'est pas acceptable et le juste partage des profits et des pertes paraît tout à fait raisonnable. C'est ainsi que l'islam articule les trois niveaux de l'éthique, l'universel, le particulier et le singulier.

Le pluralisme est au principe de cette solidarité d'ordre horizontal. Dieu seul est Un et unique, tandis que la création est multiple. Dans la première sourate, Dieu se présente comme « le Seigneur des mondes » *rabb al-âlamîn*. L'univers apparaît pluriel, comme une collection de communautés diverses, soumises à des lois variées que Dieu a fait connaître. Les sociétés en leurs composantes elles-mêmes

³⁸ Anne-Sophie Gintzburger, ouvr. cit., p. VII et 19.

³⁹ Tel est le titre bien significatif de l'ouvrage de Taha Jabir al-Alwani : *Ethique du désaccord en islam*, Paris, IIIT France, 2010.

⁴⁰ Cf. Eric Geoffroy, ouvr. cit., p. 50; Rochdy Alili, *L'Écllosion de l'islam*, Paris, Dervy, 2004, p. 121-122.

plurielles satisfont la doctrine de l'unité existentielle ; l'accord des volontés reste subordonné à la volonté supérieure de Dieu et les sociétés peuvent contraindre les hommes à dominer leurs passions. La diversité est ainsi principe d'harmonie non de confusion⁴¹.

La fondamentale ouverture à l'altérité ne doit pas être occultée par les contextes conflictuels dans lesquels ont vécu les premières générations de musulmans. Dans le texte de la Charte *Sahîfa* de Médine (an 1 ou 2 de l'Hégire, 622), le terme *oumma* trace des liens de solidarité qui dépassent les appartenances tribales et désigne une communauté de foies diverses. Ainsi, dans la cinquième sourate les versets 44 et 46 qualifient la Thora et l'Évangile de « direction » et de « lumière » ; le verset 48 dit :

A chacun d'entre vous Nous avons accordé une loi et une voie, et si Dieu l'avait voulu Il aurait fait de vous une communauté unique, mais Il a voulu vous éprouver à travers ce qu'Il vous avait révélé ; faites montre d'émulation dans les œuvres pieuses, c'est auprès de Dieu que vous serez tous ramenés et Il vous instruira sur l'objet de vos différends.

L'« éthique du désaccord » en islam peut être exprimée par ce *hadîth* célèbre : *Mes Compagnons sont comparables aux étoiles ; quelle que soit celle que vous suivez elle vous guidera. Les divergences entre mes Compagnons sont donc pour vous une source de miséricorde*⁴². Ainsi à partir du *Coran* et des paroles, faits et approbations du Prophète, les *hadîths*, un puissant travail de compréhension et de codification a donné lieu à la *Sunna*⁴³. L'*ijtihâd*, effort de compréhension et d'interprétation qui fait appel à la raison et à l'intelligence, est une posture de la raison, à la disposition de l'esprit critique, pour répondre à l'apparition de situations inédites (*nawâzil*) et pour mieux instaurer cet équilibre instable -et durable dans son instabilité même- des cultures islamiques. L'*ijtihâd* en tant qu'effort sans cesse renouvelé d'interprétation, en référence aux quatre sources du droit musulman, à savoir le *Coran*, la *Sunna*, le consensus *ijma* -notion essentiellement plurielle- et le raisonnement par analogie *qiyâs*, est bien l'esprit qui vivifie la lettre. Dans le domaine juridique plus particulièrement, l'*ijtihâd* correspond à la jurisprudence, c'est-à-dire à l'ensemble des décisions pouvant

⁴¹ Cf. Marcel Boisard, *ouvr. cit.*, p. 165.

⁴² Cité par Eric Geoffroy, *ouvr. cit.*, p. 51.

⁴³ Taha Jabir al-Alwani a retracé l'histoire du désaccord et son évolution dans son livre, *ouvr. cit.*, par exemple à propos des terres conquises et de leur possession, p. 51.

constituer source de droit et servir de base ou de référence pour le règlement de différends et l'harmonisation solidaire. Ce qui importe, c'est l'unité des cœurs et la solidarité.

Eric Geoffroy souligne l'importance de *l'ancrage d'un ijtihâd spirituel dans la réalité sociale, dans les chantiers immenses qui attendent le musulman contemporain... Les formes religieuses dépourvues de souffle inspirateur sont mortifères*⁴⁴.

L'*ijtihâd*, comme le souligne Abdulaziz Othman Altwaijri, directeur général de l'ISESCO, est *le renouveau et la nécessité d'être en phase avec l'époque... s'impose à toute la oumma en fonction du besoin et de la réalité de chaque pays*⁴⁵.

Mohammed Arkoun, titulaire de la chaire d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne, a bien montré que les deux concepts-clés « islam » et « modernité » demandent à être retravaillés pour *sortir des confusions courantes répandues par des usages polémiques et idéologiques hors de toute analyse historique, sociologique, anthropologique, théologique et philosophique* ; c'est ainsi que pourront être mises en place les conditions de possibilité d'une « histoire solidaire » des cultures et des religions : *Il est nécessaire, en effet, écrit-il dans un article paru dans Le Monde diplomatique*⁴⁶, *de mobiliser toutes ces disciplines pour expliciter les enjeux de pensée, de culture, de civilisation, généralement escamotés... les historiographies reflètent les processus de construction de mémoires collectives retranchées dans des citadelles 'mytho-historiques'*. Contre ces « citadelles mytho-historiques », véritables systèmes d'exclusion réciproque, il convient grâce aux disciplines et sciences évoquées plus haut de donner un sens et d'assigner des tâches à *une histoire solidaire des peuples libérée des dualismes manichéens et orientée vers le dépassement du bien et du mal, du vrai et du faux*, dans le seul souci du développement harmonieux et équilibré des hommes et du monde. Evoquant la nécessité d'une *solidarité dûment négociée et protégée par les Etats et les peuples qu'ils représentent*, Mohammed Arkoun souligne encore que cela implique *la mise en place d'une politique commune de la recherche en sciences de l'homme et de la société*.

⁴⁴ Eric Geoffroy, *ouvr. cit.*, p. 118-119.

⁴⁵ Abdulaziz Othman Altwaijri, *L'islam aujourd'hui*, revue de l'ISESCO (Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture), n° 24, 1428H/2007, p. 17.

⁴⁶ Mohammed Arkoun, *Le Monde diplomatique*, avril 2003, p. 32.

6. Economie islamique

La *Torah* juive, les écrits néotestamentaires et le *Coran* soulignent tous la nécessité de la juste redistribution et du partage, de la clémence à l'égard des pauvres et des débiteurs, de l'aumône. Les activités mortifères pour les corps et les âmes sont prohibées. Mohammed Arkoun remarque : *On ne peut nier ni minimiser les cohérences communes à la foi monothéiste : un Dieu personnalisé, vivant, miséricordieux, créateur particulièrement attentif à la créature humaine au point d'instaurer avec elle un Pacte d'alliance – 'Ahd, Mithâq du Coran- non seulement pour le temps court de chaque vie humaine, mais pour le temps éternel de l'Histoire du Salut*⁴⁷.

Dans le contexte de la grave crise financière de 2008, l'interdit fondateur dans les trois monothéismes du prêt à intérêt, c'est-à-dire de l'usure, mérite particulièrement d'être pris en considération. Cet interdit, auquel seul l'islam se tient aujourd'hui avec fermeté, s'inscrit dans la logique théologique monothéiste et a un ensemble de conséquences importantes, à la fois spirituelles et techniques. L'homme ne doit pas et ne peut pas prétendre s'égaliser au Créateur et donc créer de la valeur à partir de rien. C'est seulement par son travail que l'homme peut créer de la valeur.

Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est en soi injuste, déclare le théologien chrétien Thomas d'Aquin, *car c'est faire payer ce qui n'existe pas, ce qui constitue évidemment une inégalité contraire à la justice*⁴⁸.

L'islam attache la plus grande importance à la justice économique, comme le marque bien, et de façon souvent très précise et très technique, la deuxième sourate du *Coran* (*Al-Baqara* « La Génisse ») qui est aussi la plus longue avec 286 versets. La richesse est bonne si elle est partagée, et la justice économique est peut-être le paradigme de la justice. Les échanges commerciaux doivent être soigneusement régulés. Seul le travail mérite récompense, parce qu'il génère des richesses, matérielles ou immatérielles, dans l'interdépendance des hommes et des pays.

L'économie doit être réelle et ne laisser aucune place à la spéculation ni au hasard. *Sans le travail de l'homme, point de profit et nul avantage*, écrit le savant Ibn

⁴⁷ Mohammed Arkoun, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, Vrin, 2010, p. 154.

⁴⁸ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, ouvr. cit., *Secunda Secundae*, q. 78 "De peccato usuriae", a.1, réponse, p. 481.

Khaldoun⁴⁹, dont les travaux font au XIV^{ème} siècle le précurseur génial de plusieurs disciplines scientifiques modernes comme la sociologie, l'économie, l'histoire et la géopolitique. En bon juge malékite, Ibn Khaldoun dénonce avec force la thésaurisation, aussi destructrice que la spéculation, parce qu'elle empêche la juste circulation et redistribution des richesses, conformément au verset célèbre : *Annonce un châtiment douloureux à ceux qui amassent l'or et l'argent, et ne le dépensent pas dans le sentier de Dieu* (Coran, 9 : 34). Soucieux de régulation économique, Ibn Khaldoun dit encore : *S'il y a spoliation brutale, si des atteintes ouvertes sont apportées à la propriété privée, aux femmes, aux vies, aux personnes, à l'honneur des sujets, le résultat en sera la désintégration soudaine, la ruine, la rapide destruction de la dynastie, en raison des inévitables troubles suscitées par l'injustice*⁵⁰.

En ce début du 21^{ème} siècle, de nouvelles formes financières pourraient ainsi constituer les applications d'un humanisme spirituel partagé entre les cultures et les religions, s'avérer des espaces de médiation pour une histoire solidaire : au-delà des différences de lieux et de temps, dans les différentes régions du monde. Les recherches actuelles en économie et en droit, les approches innovantes d'une régulation internationale de la finance dans le cadre de la globalisation des activités des Etats, des groupes et des personnes ne peuvent plus négliger les valeurs éthiques des composantes culturelles et religieuses. Ainsi pourraient être stoppées les dérives de l'économie concurrentielle de marché. L'islam, par la personnalité de son prophète, homme d'éthique et marchand, par ses différentes composantes régionales, a sans doute une mission tout à fait décisive à accomplir dans la contemporanéité, dans la perspective d'un humanisme spirituel.

La loi islamique, la *Chari'ah*, fondée comme nous l'avons dit plus haut sur le *Coran* et la *Sunna*, renvoie à une notion très dynamique, celle d'une « voie » menant à la source où l'on pourra s'abreuver. Il est impératif d'en renouveler la compréhension, d'en redécouvrir les significations originelles. Les exégètes musulmans la définissent comme une « voie de salut », une « source ou un réservoir de sens et de valeurs »⁵¹. Eric Geoffroy note : *Le terme ouvre au pluralisme des approches, en vertu de cette parole du Prophète (rapportée au IX^{ème} siècle par Tabarânî) : « Trois cents chemins différents mènent à ma*

⁴⁹ Ibn Khaldoun, *Al Muqaddima*, traduction de Vincent Monteil, Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, 1967, t. 2, p. 799.

⁵⁰ Ibn Khaldoun, *ouvr. cit.*, p. t. 2, p. 591.

⁵¹ Mohamed-Chérif Ferjani, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, p. 73.

Chari'ah. Il suffit de suivre l'un d'entre eux pour être sauvé ». Bien plus qu'un catalogue de prescriptions et d'interdits, la *Chari'ah* contient les principes intellectuels qui déterminent la connaissance adéquate et les modalités pratiques pour parfaire les « nobles caractères » de l'homme⁵². Le terme *Chari'ah* ne concerne donc pas seulement les musulmans, il désigne toutes les « voies religieuses » de l'humanité. C'est ainsi que l'« économie » islamique participe d'un ordre cosmique. La *Chari'ah*, même dans son sens législatif, est totalement adaptable.

Elu le 22 juin 2008 comme président du Conseil français du culte musulman, Mohammed Moussaoui a tenu à souligner qu'il est tenant d'un islam respectueux des textes fondateurs et contextualisés.

Ce sont donc les finalités de la *Chari'ah -Maqâsid al-Chari'ah-* qu'il convient de redécouvrir, à la suite d'Umer Chapra⁵³ : *Les enseignements islamiques ont pour finalité ultime d'être une miséricorde pour l'humanité... L'imam Abu Hamid al-Ghazali (m. 505H/1111G), un éminent érudit et réformateur du cinquième siècle de l'Hégire, a regroupé les Maqâsid en cinq catégories. Il précise que le but de la Chari'ah est la promotion du bien-être des gens qui consiste à préserver leur foi, leur vie, leur intellect, leur progéniture et leurs biens. Tout ce qui garantit la préservation de ces cinq intérêts est souhaitable, et tout ce qui leur nuit est un mal qu'il faut chasser* »⁵⁴.

La *Chari'ah*, en visant à assurer ou préserver la foi, la vie, l'intelligence, la progéniture et les biens, pourvoit à cet intérêt général libre ou indéterminé *al-Maslaha al-Moursala*, à propos duquel il n'existe pas de texte explicite dans le *Coran* ou la *Sunna*, mais qui implique la créativité éthique⁵⁵.

C'est ainsi que l'« économie » islamique est une économie réelle du bien-être des personnes, des sociétés et du monde⁵⁶.

⁵² Eric Geoffroy, ouvr. cit., p.148.

⁵³ Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*, trad. fr. par Mohammed Boudjellal, *La vision islamique du développement économique à la lumière des Maqâsid al-Chari'ah*, Paris, IIIT, 2010.

⁵⁴ Umer Chapra, ouvr. cit., p. 9, 13-14.

⁵⁵ Abd Al-Wahhâb Khallâf, *Les fondements du droit musulman*, Ed. Al-Qalam, 1997, p. 119-122.

⁵⁶ Je me permets de renvoyer ici à la conclusion de mon article « L'entreprise et la quête de sens, au risque du monde : comment faire monde commun », *Les Cahiers de Friedland : Redonner du sens dans l'entreprise pour sortir de la crise* (Chambre de Commerce et d'Industrie de Paris), n° 9, 2012, p. 9-14.

7. Banques islamiques, finance participative

Il est notoire qu'en ses commencements la banque islamique a eu pour objectif déclaré de réduire la pauvreté en favorisant la bancarisation des populations les plus défavorisées. Depuis les années 1950, en différentes régions du monde, les musulmans ont établi les fondements d'une pratique de la finance de marché qui constitue une alternative à la finance et à l'économie conventionnelle, telles qu'elles ont été mises au point, principalement, dans les pays anglo-saxons, et cette pratique s'attache à être conforme aux principes de la loi islamique pour le bien-être réel de l'humanité. Les premières expériences ont été réalisées en Malaisie en 1959 (Tabung Hadji) et en Egypte (MitGhamr) en 1963 ; elles ont déterminé la profonde hétérogénéité de l'histoire de la finance islamique. Les objectifs ont cependant été les mêmes : assurer la bancarisation des populations défavorisées et aider à leur développement, même si les moyens et les résultats dans ces deux régions se sont avérés différents. On retrouve ici ce qui est bien le fondement du système moral et légal musulman, la justice. L'islam est une règle de vie et le respect de ses principes devrait induire une société homogène, transformant la vie de chaque individu, lui donnant d'accéder au bien-être réel du corps et de l'âme, pour former un organisme unique, comme un moi collectif, dans une logique de service et de fraternité. La pauvreté mène en effet à l'immobilisme, au désarroi, à la dépendance envers autrui⁵⁷.

Les recommandations de la *Chari'ah* interdisent de percevoir ou de verser un intérêt, puisque l'utilisation de taux d'intérêt transfère l'ensemble des risques associés à un projet d'investissement sur le seul débiteur. Elles interdisent également de mener des transactions déconnectées de l'économie réelle ou à des fins purement spéculatives, ce qui implique que toute transaction financière doit être adossée sur un actif tangible. Elles prohibent l'investissement dans des activités considérées comme non éthiques, telles que le tabac, l'alcool, la pornographie, le jeu ou l'armement. Mis en place dans les années 1970, les conseils de conformité à la *Shari'ah*, qui sont composés de théologiens, les oulémas, valident la conformité religieuse islamique des produits financiers et servent de garants pour les investisseurs musulmans. On observe des divergences dans l'interprétation de la loi islamique appliquée aux activités financières dans les mondes musulmans, dues à la diversité des modèles d'évolution sociale et étatique et des résistances ou adhésions qu'ils suscitent. Ces modèles d'évolution sont bien

⁵⁷ Cf. Umer Chapra, ouvr. cit., p. 31.

éloignés d'une supposée cohérence ou intransigeance d'un islam aux caractères culturels immuables.

Les fonds « éthiques » dits « d'investissements socialement responsables », souvent d'origine chrétienne, partagent les préoccupations islamiques pour tout ce qui concerne la responsabilité par rapport à la gestion de la richesse et à la purification de l'argent. C'est ainsi que le fonds souverain *The Government Pension Fund-Global*, qui est l'ancien fonds pétrolier norvégien (*Petroleum Fund*), gérant quelque 260 milliards d'euros, est soumis à une charte éthique précise, avec des règles sur le plan social et environnemental. Or, les fonds d'investissements islamiques ont besoin actuellement, pour se développer, de pouvoir disposer sur les sociétés cibles d'informations particulières qui permettent de vérifier leur conformité aux préceptes islamiques. Il serait sans doute envisageable d'imaginer la mise en place d'informations communes à des financiers soucieux de pratiquer leur foi et leur loi aussi bien en christianisme qu'en islam.

Ici il convient de redire à quel point les soins du corps et de l'âme, le rôle de la foi⁵⁸ et celui de l'intelligence ou de la raison sont fondamentaux pour la réalisation de la vision islamique du développement. La foi suscite la vigilance éthique ; la raison donne à la foi son dynamisme, ce qui lui permet de comprendre l'évolution de l'environnement social, économique et culturel. La raison, à la fois intelligente et spirituelle, peut alors travailler à la réalisation des *maqâsid*. Le système d'éducation doit donc combiner les sciences modernes et les sciences religieuses. C'est là un projet essentiel pour une juste « économie » du monde. Les savoirs inscrivent l'altérité et l'héritage dans notre existence, donnent histoire et profondeur à notre propre histoire, à nos prises de décision et à nos actions, nous inscrivent dans une histoire solidaire, nous permettent de devenir un homme/une femme vertueux/vertueuse. Ce sont ces savoirs des cultures et des religions, ces appropriations raisonnables des textes qui nous ouvrent à notre dignité, à cet humanisme spirituel qui confère en retour toute leur profondeur aux cultures et aux religions.

⁵⁸ Umer Chapra écrit : « On peut se demander ici si le retour à la foi limiterait l'espace de la liberté humaine. Nous pensons que la foi n'est pas nécessairement incompatible avec la liberté individuelle. En effet, les êtres humains sont toujours libres de choisir. Ils peuvent soit être à la hauteur des exigences de leur foi, soit les rejeter... Toutefois, même s'ils rejettent la foi, ils ne peuvent pas jouir d'une liberté absolue. Dans toute société, on trouve des restrictions de la liberté sous la forme de règles de comportement » (ouvr. cit., p. 49).

En 1979, lors du premier congrès de l'Union des banques islamiques, il s'agissait de mettre en place un dispositif efficace de redistribution des richesses. Aujourd'hui, et c'est cela le grand défi pour les croyants musulmans, il ne s'agit pas de seulement « hallaliser » les techniques de financement sans s'intéresser aux objectifs sociaux de l'économie islamique. La finance, pour être en accord avec les principes de la *Chari'ah*, dont nous avons dit plus haut l'universalité, doit être plurielle et participative et ne pas se limiter aux financements à la consommation. Mais il est clair que la finance, en soi, n'est ni éthique ni non éthique ; elle a pour but le profit, l'acquisition d'un bien, l'enrichissement. En revanche, ce sont les hommes qui la pratiquent qui sont capables par leur foi et par leur intelligence d'imaginer des comportements justes et équitables qui répondent aux besoins réels des populations via des formes de financement participatives.

Les banques islamiques, dans la mesure où elles sont fondées par des musulmans soucieux d'appliquer avec intelligence les principes de leur foi et de leur loi, se donnent pour mission de promouvoir une « finance participative », bien apte à lutter contre la misère et l'exclusion dans un monde globalisé. Trois axes d'action paraissent alors essentiels pour sa mise en place effective : une pédagogie bancaire, par exemple une nouvelle pédagogie de l'épargne, une nouvelle pédagogie des actifs tangibles, une nouvelle culture de banque ; des techniques respectant les valeurs éthiques de la *Chari'ah* qui rejoignent celles des deux autres monothéismes ; la promotion d'une véritable responsabilisation sociétale dans les banques islamiques par l'institutionnalisation des mécanismes respectant ces valeurs éthiques.

La finance islamique « participative » pourrait alors constituer, dans la quête de l'accès de tous aux biens nécessaires matériels et immatériels, un véritable espace de médiation non seulement entre les différentes cultures du monde islamique, de la Malaisie aux Emirats, à l'ensemble de l'Afrique, au Maghreb et à l'Europe, mais également et plus largement entre les différentes cultures, si différentes ou proches soient-elles et parfois affrontées, des trois monothéismes et des autres religions du monde. Elle pourrait, à partir de sa mise en œuvre intelligente et responsable par les croyants de l'islam, désigner un « chemin » à la finance « conventionnelle » dont les dérives se sont avérées catastrophiques. Tel est bien d'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, le sens premier de *Chari'ah*, la « voie » vers la source, vers la vie. Les croyants du judaïsme et du christianisme seraient amenés à rejoindre ceux de l'islam dans cet espace de la finance participative, juste

application d'un humanisme spirituel. A long terme, le financement de l'économie serait assuré dans de meilleures conditions ; à moyen et court terme, on pourrait compter sur la création d'emplois dans l'industrie financière islamique et sur des relations plus étroites entre les mondes musulmans et les autres⁵⁹.

8. Conclusion

Si culture, religion et économie ne cessent de s'entrelacer dans le contexte de la globalisation et de l'économie concurrentielle de marché, l'islam met à la disposition de notre contemporanéité un outillage conceptuel que l'on peut qualifier d'humaniste, comme une posture nécessaire de l'intelligence et de la raison, bien apte à donner un sens et à proposer de nouvelles tâches à une histoire solidaire des peuples qui passerait par une éthique économique. Il s'agit d'un humanisme qui, sans exclure une transcendance monothéiste, donne à l'homme sa véritable grandeur et lui permet de développer toutes ses virtualités, ses *capabilities* au sens d'Amartya Sen. Contre une modernité de type matérialiste, mettre l'accent sur les *maqâsid* de la *Shari'ah*, c'est aussi redécouvrir la modernité essentielle de l'islam et son caractère émancipateur.

D'une certaine manière, l'islam, plus peut-être encore que le christianisme, pourrait être considéré comme la « religion de la sortie de la religion » et comme une religion pour les temps modernes : confession d'un Dieu démythologisé et quelque peu abstrait, rituels simples et universels, abolition de la distinction entre la foi et la raison, entre la révélation et la création, écrit le pasteur Alain Houziaux⁶⁰.

L'islam et l'économie islamique désignent ainsi à la contemporanéité avec réalisme l'urgence de la tâche de justice et d'équité. Est-ce que l'humanisme spirituel, par-delà les différences des cultures et des religions, ne saurait pas finalement englober,

⁵⁹ On peut donner ici deux exemples, par-delà les cultures et les religions, de pratiques qui pourraient être généralisées. Le *waqf*, bien de main-morte ou fondation pieuse, pourrait jouer un grand rôle dans les projets de développement durable, qu'il s'agisse d'hôpitaux, d'écoles et d'infrastructures diverses ; cette immobilisation d'un bien permet la reproduction pérenne d'un don. La lutte contre la corruption, qui est au cœur des pensées et des actions de tous ceux qui veulent des sociétés juste et équitables, pourrait aussi fédérer tous les adeptes d'un humanisme spirituel. Je me permets de renvoyer ici à mes articles « La lutte contre la corruption : un impératif catégorique ? », *Revue du GRASCO* (Groupe de Recherches Actions sur la Criminalité Organisée), septembre 2012, p.5-8 ; à paraître : « La prévention du risque de blanchiment et de corruption : quand la philosophie morale rejoint la géopolitique », Actes du colloque Ethique et finance, Université de Strasbourg, 26-28 septembre 2012.

⁶⁰ Gérard Israël, Alain Houziaux, Khaled Bentounès, *Le Coran, Jésus et le judaïsme*, Paris, Desclée De Brouwer, 2004, p. 92.

recouvrir la mondialisation matérielle⁶¹? Le diplomate et ancien ministre iranien, économiste célèbre, Majid Rahnema, explique que “*pour contrer la misère mondialisée, il est illusoire d’attendre une solution miracle venue des institutions d’une société soumise aux seuls impératifs économiques. L’espoir d’un véritable changement ne peut venir que des résultats d’une patiente « révolution intérieure », une révolution permettant à un nombre de plus en plus important d’acteurs sociaux de porter un regard nouveau sur leurs propres pauvretés et richesses. Seule cette vision les conduirait, non seulement à ne plus participer à la production de la misère, mais aussi à comprendre tout le bénéfice qu’il y aurait à réinventer les grandes traditions de simplicité et de convivialité en les adaptant aux exigences de la vie moderne...*”⁶² Si nous définissons la pauvreté comme un mode de vie simple et libéré de tout superflu, rien n’interdit de penser, au moins théoriquement, que pourrait voir le jour un monde plus clément pour la majorité de ses habitants, un monde moins pollué, un monde, enfin, où l’éthique de vie en commun permettrait à chacun de vivre au diapason du Dieu qu’il s’est choisi⁶³”.

Ainsi les valeurs culturelles et religieuses peuvent promouvoir un développement des personnes qui ne passe pas par la satisfaction de besoins matériels toujours croissants, mais par la simplicité, la solidarité et l’éthique. C’est bien là l’un des défis les plus qualifiants de la modernité et l’une des conditions du développement durable des sociétés et du monde. L’islam peut apporter une contribution essentielle à la formation de la communauté universelle à venir et à la formation de chaque homme à sa responsabilité : *Nous ne t’avons envoyé que comme miséricorde pour les mondes (Coran 21, 107).*

Références

Al-Alwani, Taha Jabir (2010) *Ethique du désaccord en islam*, IIIT France, Paris.

Alili, Rochdy (2004) *L’Ecllosion de l’islam*, Dervy, Paris.

Altwaijri, Abdulaziz Othman (2007), « L’islam aujourd’hui », *Revue de l’ISESCO* (Organisation Islamique pour l’Education, les Sciences et la Culture), n° 24, 1428H/2007.

⁶¹ Khaled Bentounès, *L’Homme intérieur à la lumière du Coran*, Paris, Albin Michel, 1998.

⁶² Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Fayard/ Actes Sud, 2003, p. 17.

⁶³ Majid Rahnema, *ouvr. cit.*, p.311.

- Aristote (1983), *Ethique à Nicomaque*, Vrin, trad. fr. J. Tricot, Paris.
- Arkoun, Mohammed (2003) *Le Monde diplomatique*, avril 2003, p. 32.
- Arkoun, Mohammed (2006) *Humanisme et islam –combats et propositions*, Vrin, Paris.
- Arkoun, Mohammed (2010) *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin, Paris.
- Bentounès, Khaled (1998) *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, Albin Michel, Paris.
- Bergé, Marc (1979) *Pour un humanisme vécu: Abû Hayyân al-Tawhîdî*, IFEAD Damas-Paris.
- Boisard, Marcel (1979) *L'humanisme de l'islam*, Albin Michel, Paris.
- Braund, Susanna Morton (1997) « Roman Assimilations of the Other : Humanitas at Rome », *Acta classica*, n° 40, pp. 15-32.
- Chapra, Umer (2010) *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*, trad. fr. par Mohammed Boudjellal, *La vision islamique du développement économique à la lumière des Maqâsid al-Charî'ah*, Paris, IIIT, 2010.
- Chua, Amy (2003) *World on fire : How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, New York, Doubleday Broadway, 2003. Trad. fr. *Le Monde en feu: Violences sociales et mondialisation*, Paris, Ed. du Seuil, 2007.
- Coran*, traduction en langue française par Abdallah Penot, Beyrouth, Ed. Alif, 2007.
- Council for Islamic Affairs (1967) "Studies in Islam", n° 16).
- De Courcelles, Dominique (1995), *Augustin ou le génie de l'Europe*, Paris, Ed. JC Lattès, chap. « Les principes d'une culture chrétienne », p. 219-233.
- De Courcelles, Dominique (2008) *Ecrire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, Vrin, Paris.
- De Courcelles, Dominique (2009) *Globale diversité : pour une approche multiculturelle du management*, Presses de l'Ecole Polytechnique, Paris.

- De Courcelles, Dominique (2011) « L'immanence raisonnable des valeurs spirituelles : Pour une 'éthique de la terre' ? », *Spirituel et rationnel, les alliances paradoxales*, Paris, Ed. de L'Harmattan, 2011, pp.57-69.
- De Courcelles, Dominique (2012) « L'entreprise et la quête de sens, au risque du monde : comment faire monde commun », *Les Cahiers de Friedland : Redonner du sens dans l'entreprise pour sortir de la crise* (Chambre de Commerce et d'Industrie de Paris), n° 9, 2012, p. 9-14.
- De Courcelles, Dominique (2012) « La lutte contre la corruption : un impératif catégorique ? », *Revue du GRASCO* (Groupe de Recherches Actions sur la Criminalité Organisée), septembre 2012, p.5-8.
- De Courcelles, Dominique (2013) « La prévention du risque de blanchiment et de corruption : quand la philosophie morale rejoint la géopolitique », *Ethique et finance*, Presses de l'Université de Strasbourg.
- De Montaigne, Michel (1988) *Essais*, Paris, PUF, éd. de Pierre Villey, 1988, III, 9 « De la vanité », 972.
- Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Ed. Laffont, 2007, « Religion », p. 741.
- Dupuy, Jean-Pierre (1992) « Prudence et rationalité », *Une prudence moderne ?* (sous la direction de P. Raynaud et S. Rials), Paris, PUF, 1992.
- Encyclopédie des Symboles*, Livre de Poche, 1996 : à partir de : Hans Biedermann, *Knaurs Lexikon der Symbole*, München, Knaur Verlag, 1989.
- Fakhry, Majid (1991), *Ethical Theories in Islam*, Ed. Brill, Leyden.
- Ferjani, Mohamed-Chérif, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris.
- Geoffroy, Eric (2009) *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, Paris.
- Gintzburger, Anne-Sophie (2012) *The Shari'a Report, profiles of world Shari'a board members 2012*, Failaka/Grapes Ed., Paris.
- Ibn Khaldoun (1967) *Al Muqaddima*, traduction de Vincent Monteil, Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth.
- Israël, Gérard, Alain Houziaux, Khaled Bentounès (2004) *Le Coran, Jésus et le judaïsme*, Desclée De Brouwer, Paris.

- Kashmiri, Ismail (1992), *Prophet of Islam, Muhammad, and Some of His Traditions*, Suprem, Le Caire.
- Khadduri, Majid (1984) *The Islamic Conceptions of Justice*, Johns Hopkins University Press, London.
- Khallâf, Abd Al-Wahhâb (1997) *Les fondements du droit musulman*, Ed. Al-Qalam.
- Khattabi, Mohammed Larbi (1994) « L'islam aujourd'hui », *Revue de l'ISESCO* (Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture), n° 12, 1415H/1994.
- La Bhagavad Gîtâ, ou Chant du Bienheureux Seigneur*, Paris, Seuil « Points Sagesse », 1976.
- Morin, Edgar (2002) *Pour une politique de civilisation*, Ed. Arléa, Paris.
- Rahnema, Majid (2003) *Quand la misère chasse la pauvreté*, Fayard/ Actes Sud.
- Reig, Daniel (1989) *Manuel d'arabe moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Samuelson, Paul et William Nordhaus (1989), *Economics*, Ed. McGraw-Hill, New York.
- Sidgwick, Henry (1981) *The Methods of Ethics*, 7^{ème} éd. préface J. Rawls, Hackett Publishing, London.
- Tarot, Camille (2008), *Le symbolique et le sacré –Théories de la religion*, La Découverte, Paris.
- Thomas d'Aquin (1078) *Summa Theologiae*, Madrid, BAC.
- Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB), Paris, Ed. du Cerf, 1980.
- Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.
- Weber, Max (1976) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Ed. Mohr, 5^{ème} édition revue.