

ARTICLE

Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres

Cédric Molino-Machetto

Équipe de recherche sur les rationalités philosophiques et les savoirs (ERRAPHIS), Université Toulouse
Jean-Jaurès, Toulouse, France

Auteur-ressource. Courriel : cedric.molino-machetto@g-mail.fr

Résumé

Comment concevoir la généalogie de l'État sans réduire les sociétés tribales au statut d'ancêtres des sociétés étatiques ? À travers cette question, c'est la généalogie du pouvoir politique qui est en jeu. Chez Ibn Khaldûn, le pouvoir fait partie intégrante d'une ontologie qui ancre le politique dans le biologique. Lorsque Gilles Deleuze et Félix Guattari butent sur la séparation radicale entre les sociétés à État et sans État chez Pierre Clastres, ils empruntent à Ibn Khaldûn le concept d'esprit de corps qui leur permet de poser la relation entre les États et leur dehors. Il s'agit pour nous de dégager une anthropologie du pouvoir chez Ibn Khaldûn afin de mieux comprendre le rôle qu'il joue dans *Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari.

Abstract

How are we to conceive of the genealogy of the state without reducing tribal societies to the status of ancestors of state societies? It is the genealogy of political power that is at stake in this question. In Ibn Khaldûn's work, power is an integral part of an ontology that anchors the political in the biological. When Gilles Deleuze and Félix Guattari come up against the radical separation between state societies and stateless societies, which they perceive in Pierre Clastres' work, they borrow the concept of group feeling from Ibn Khaldûn, which allows them to posit the relationship between states and what is external to them. This article identifies an anthropology of power in Ibn Khaldûn in order to better understand his role in *Mille Plateaux* by Deleuze and Guattari.

Mots-clés : philosophie arabe ; anthropologie du pouvoir ; Ibn Khaldûn ; Deleuze et Guattari ; philosophie islamique ; philosophie contemporaine ; État

Introduction

Gilles Deleuze et Félix Guattari citent Ibn Khaldûn à trois reprises dans *Mille Plateaux*. À notre connaissance, la lecture qu'ils ont faite de son œuvre a été peu étudiée, sans doute en raison d'un cloisonnement des spécialités trop étroit à

© The Author(s), 2022. Published by Cambridge University Press on behalf of the Canadian Philosophical Association/
Publié par Cambridge University Press au nom de l'Association canadienne de philosophie. This is an Open Access article,
distributed under the terms of the Creative Commons Attribution licence (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>),
which permits unrestricted re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

l'intérieur même de la philosophie, et peut-être à cause de l'occultation de la philosophie arabe médiévale¹. Pourtant, il est assez rare qu'Ibn Khaldûn soit cité dans la philosophie contemporaine dans un autre but que d'expliquer en quoi il a été précurseur de sciences ou d'auteurs qui lui sont largement postérieurs, comme si on ne pouvait reconnaître la valeur de la pensée arabe qu'en tant que préhistoire d'une histoire qui s'est faite sans elle. Prendre au sérieux la lecture qu'ils ont faite de l'auteur maghrébin signifie pour nous en faire une critique qui permette, non pas tellement d'en dégager le vrai du faux, car ils n'étaient pas spécialistes de l'auteur ni du monde arabe médiéval et ne citent qu'une anthologie de textes, mais de confronter leur lecture d'Ibn Khaldûn à une compréhension contemporaine plus globale et plus historique de sa pensée, informée des études khalduniennes et de l'anthropologie historique du Maghreb médiéval de manière générale. Ibn Khaldûn côtoie Pierre Clastres dans le 12^{ème} plateau de *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari, qui vont aller chercher chez le penseur maghrébin le concept d'« esprit de corps » pour conceptualiser la relation problématique et nécessaire entre l'État et un « dehors » nomade. Ibn Khaldûn comme Clastres opèrent dans leur œuvre une généalogie critique du pouvoir. Nous verrons dans un premier temps que se joue dans leur lecture conjointe par Deleuze et Guattari le problème du rapport entre les sociétés tribales et l'État. Nous verrons dans un second temps que l'anthropologie de la guerre et du pouvoir, chez Ibn Khaldûn comme chez Clastres, pose le problème, évolutionniste, du passage de la tribu à l'État par les moyens de la guerre. Si ce passage est récusé par Clastres, il est au contraire au fondement de l'anthropologie khaldunienne du pouvoir, que nous développerons dans un troisième temps à partir de son analyse de la Grande discorde. Enfin, nous verrons dans un dernier temps que le concept d'État (*dawla*), tel qu'il est forgé par Ibn Khaldûn, diffère en bien des points du concept d'État moderne, ce qui nous permettra de mieux comprendre la fonction de critique de l'État qu'occupe le penseur médiéval maghrébin dans l'œuvre de Deleuze et Guattari.

1. Sociétés tribales, sociétés étatiques : l'État et son dehors

Clastres est un anthropologue moderne qui a travaillé sur des sociétés amazoniennes ; Ibn Khaldûn est un penseur, historien et philosophe du Moyen-âge (il se définit comme l'inventeur d'une nouvelle science) qui a principalement étudié le Maghreb médiéval. Distance géographique, distance historique, distance culturelle, bref, distance anthropologique : rien ne semble justifier leur rapprochement. Toutefois, comme Clastres, Ibn Khaldûn a étudié des sociétés tribales sans État et, comme lui, il s'est interrogé sur les modalités du pouvoir dans les sociétés étatiques et non étatiques ainsi que, de manière plus générale, sur le rapport entre les sociétés à État et les sociétés sans État².

¹ Voir à ce propos Benmakhlof (2015) et Büttgen, de Libera, Rashed et Rosier-Catach, dir. (2008).

² Les thèses d'Ibn Khaldûn que nous discutons se trouvent dans la *Muqaddima*: Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples*, Livre I *Muqaddima*, paru chez Gallimard en 2002 dans une traduction d'Abdesselam Cheddadi (voir Ibn Khaldûn, 2002). C'est l'édition de référence que nous utiliserons sauf indication contraire, notée dorénavant *LE*. Voir pour l'édition en arabe Ibn Khaldûn (2007).

Dans son article sur « la guerre dans les sociétés primitives », Clastres discute trois thèses à propos de l'origine de la guerre : une thèse naturaliste qui biologiserait la guerre en en faisant la forme particulière que peut revêtir la violence animale, une thèse économiciste qui fait de la guerre la conséquence de la rareté des ressources, et enfin une thèse « échangiste » qui perçoit la guerre comme un échec de l'échange (Clastres, 1980). Il se distancie de ces trois thèses en leur reprochant principalement d'indexer la guerre sur une loi exogène au corps social lui-même, en dépolitisant finalement la guerre, comme si elle résultait soit des lois de la vie elle-même, soit des lois de l'économie, soit encore des lois de l'échange. Au contraire, la guerre relève pour Clastres d'un choix politique qui aurait pour objectif de prévenir la dissolution du corps social et l'assimilation de celui-ci dans un ensemble plus vaste. Elle est une force centrifuge qui consiste à raffermir l'identité du groupe et sa persévérance dans son être par le maintien d'une distance sociale avec son dehors. La guerre est essentielle à la société primitive : elle est ce qui lui permet de se maintenir comme totalité, sans que l'unité lui soit extérieure, sans division politique ni hiérarchie de fonctions. Sans guerre, les sociétés sont rattrapées par une force centripète qui les unit sous un grand ensemble, que ce soit l'État ou l'Empire. « La permanence de la société primitive passe par la permanence de l'état de guerre », nous dit Clastres (1980, p. 203). Deleuze et Guattari s'appuieront largement sur l'anthropologie clastrienne pour développer le concept de machine de guerre, entité exogène à l'État :

Nous suivons Clastres également lorsqu'il montre qu'une machine de guerre est dirigée contre l'État, soit contre des États potentiels dont elle conjure la formation d'avance, soit, plus encore, contre les États actuels dont elle se propose la destruction (Deleuze et Guattari, 1980, p. 444).

Toutefois, relèvent les deux auteurs, à force de « creuser la coupure » entre société à État et société contre l'État, l'hypothèse de Clastres ne permettait pas de résoudre le problème de l'apparition de l'État : si les sociétés tribales opèrent comme des machines de guerre et que les guerres elles-mêmes n'ont rien à voir avec la formation d'un État, comment expliquer la formation des États et des empires ? Guillaume Sibertin-Blanc explique que « loin de chercher à résoudre cette aporie, Deleuze et Guattari s'appuient sur sa formulation clastrienne pour la renforcer... et même la radicaliser » (Sibertin-Blanc, 2013, p. 22), dans la mesure où l'archéologie leur montre qu'il n'a jamais existé de société primitive si reculée qu'elle n'ait été en contact avec un État ou un empire, et que plus fondamentalement, l'État n'est possible qu'à partir d'un « dehors »³. Mais ce dehors n'a rien à voir avec de la politique extérieure, il est beaucoup plus fondamental : les États n'existent qu'en relation avec du non étatique. Les deux philosophes perçoivent deux machines non étatiques en relation constante avec les États : des organisations mondiales transnationales, transétatiques (grandes compagnies, religions, etc.), et des sociétés segmentaires, des « bandes », des minorités qui « continuent d'affirmer les droits de sociétés segmentaires contre l'État » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 445). Les États se pensent

³ « Nous n'imaginons guère de sociétés primitives qui n'aient été en contact avec des États impériaux, à la périphérie ou dans des zones mal contrôlées » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 445).

alors en termes d'intériorité et d'extériorité : intériorisation par l'État de ce qui lui est par essence extérieur, extériorisation (par la guerre) des sociétés segmentaires vis-à-vis de l'État qui tente de les intérioriser. Ainsi, Clastres, en comprenant les sociétés sans État de manière indépendante des sociétés étatiques, n'a pas pu les conceptualiser dans leurs relations mutuelles.

Lorsque Deleuze et Guattari devront préciser la nature de ce « dehors » non-étatique, c'est chez le philosophe et historien maghrébin du XIV^e siècle Ibn Khaldûn qu'ils vont chercher des outils conceptuels adéquats leur permettant de dépasser l'opposition telle qu'elle est établie par Clastres entre les sociétés primitives contre l'État et les sociétés à État (Clastres, 1974/2011). Ils trouvent en effet chez Ibn Khaldûn trois concepts essentiels à leur développement sur les relations entre la machine de guerre et l'État. Ils convoquent d'abord le célèbre concept d'esprit de corps (*'aṣabiya*) forgé par le penseur maghrébin⁴, puis font appel à sa distinction anthropologique entre deux types de formations sociales, deux manières de peupler la terre⁵ : *al-'umran al-badawi* et *al-'umran al-ḥaḍāra*. Ces deux concepts, comme celui d'esprit de corps, font certainement partie de ce que Barbara Cassin nomme des intraduisibles, non pas parce qu'on ne peut pas les traduire, mais au contraire parce qu'on n'a jamais fini de les traduire (Cassin, 2004). De manière générale ils distinguent la société tribale de la société étatique. Vincent Monteil traduit par « société nomade » et « société sédentaire » (Ibn Khaldûn, 1968), tandis que Franz Rosenthal choisit de les rendre par « bedouin civilization » et « sedentary civilization » (Ibn Khaldûn, 2015) et Muhsin Mahdi par « primitive culture » et « civilized culture » (Mahdi, 2016, p. 193). Abdesselam Cheddadi les traduit par « civilisation rurale » et « civilisation urbaine » (*LE*, p. 260, n. 22). Nous choisissons « société tribale » et « société étatique » car, comme Deleuze et Guattari, nous pensons qu'Ibn Khaldûn n'oppose pas la logique nomade à une logique sédentaire mais bien plutôt à une logique étatique⁶ qu'il tente de penser conjointement. Le concept de tribu peut revêtir plusieurs définitions caractéristiques non exclusives. La première d'entre elles repose sur la filiation : les membres d'une tribu se réclament d'un ancêtre commun, que cette filiation soit fictive ou avérée. Nous verrons que l'analyse de la filiation par Ibn Khaldûn joue un grand rôle dans sa manière de comprendre la socialisation tribale. La seconde est, dans une perspective évolutionniste, l'ancestralité

⁴ Luis de Miranda a analysé la manière dont Deleuze et Guattari se réapproprient la notion d'esprit de corps mais, curieusement, après avoir cité le passage d'Ibn Khaldûn, il affirme que « ce n'est pas Ibn Khaldoun qui compte », s'appuyant sur un extrait de la *Muqaddima* cité par Lilia Ben Salem qui montrerait que le penseur maghrébin aurait une vision « patriarcale et supra-hiérarchique de l'esprit de corps » qui ne serait « pas très deleuzienne » (Miranda, 2017, p. 182 ; Ben Salem, 1973, p. 301). Or, il nous semble qu'il faut au contraire prendre la lecture qu'en ont fait Deleuze et Guattari au sérieux. En réalité, le passage cité par Ben Salem ne parle pas exactement du « pouvoir » (le *mulk*), mais de l'autorité politique légale (*al-ḥākīm*, voir Ibn Khaldûn, 2007, p. 185 et *LE*, p. 434. Abdesselam Cheddadi traduit par « autorité »). Ibn Khaldûn évoque ici la mécanique du pouvoir dans la constitution d'un État dynastique. Son anthropologie du pouvoir, comme nous le verrons plus bas, est plus complexe que la simple apologie d'une autocratie patriarcale.

⁵ Ibn Khaldûn, dans sa *Muqaddima*, prétend inventer une science nouvelle qu'il nomme *'ilm al-'umran al-baṣāri* et que Makram Abbas choisit de traduire par « science du peuplement humain » (voir Abbas, 2009, p. 259).

⁶ Pour l'opposition entre nomadisme et étatismes chez Deleuze et Guattari, voir Sibertin-Blanc (2013, p. 103) : « le nomadisme ne se définit pas par opposition à la sédentarité mais par rapport à l'État ».

vis-à-vis de l'État ; la tribu serait un proto-État. Nous verrons que cette question des rapports, synchroniques et diachroniques, entre les tribus et les États est centrale dans l'intérêt de Deleuze et Guattari pour les thèses d'Ibn Khaldûn. Enfin, la tribu peut se définir sur un plan politique par la segmentarité, par opposition à la centralisation du pouvoir des États. Là encore, si la notion de segmentarité est évidemment absente chez Ibn Khaldûn, elle constitue une lecture possible de son œuvre depuis qu'Ernest Gellner a appliqué cette notion aux tribus du Maroc à partir d'une grille de lecture khaldunienne⁷. Toutefois, si ce qu'entend Ibn Khaldûn par « *umran al-badawi* » peut revêtir ces trois sens, il ne l'a jamais compris indépendamment de « *al-umran al-ḥaḍara* » : la tribu et l'État ne peuvent se comprendre que dans leurs rapports réciproques⁸. La société tribale est amenée à s'emparer du pouvoir d'État via l'esprit de corps et l'État n'existe que par sa relation à ses marges tribales. C'est bien pourquoi c'est chez Ibn Khaldûn que Deleuze et Guattari vont chercher de quoi conceptualiser la relation de l'État avec son « dehors », en lui reprenant son concept d'esprit de corps qui va servir à la fois à caractériser les différences entre les sociétés tribales et les sociétés étatiques et à souligner leur relation, comblant ainsi le vide laissé par l'anthropologie clastrienne (Deleuze et Guattari, 1980, p. 453). Deleuze et Guattari perçoivent dans la *'aṣabiya* d'Ibn Khaldûn le travail souterrain de ce qu'ils nomment la machine de guerre, caractéristique des sociétés nomades selon les deux auteurs (Deleuze et Guattari, 1980, p. 542), ainsi que sa genèse anthropologique. L'esprit de corps est un concept sociologique et politique qui désigne un type de lien social par lequel l'individu fait *corps* avec son groupe social, un lien de solidarité originellement tribal⁹. Si l'étymologie du terme *'aṣabiya* renvoie au « nerf », le concept est forgé pour comprendre les liens de solidarité à l'intérieur des clans. Il permet le maintien de la cohésion sociale par la capacité de chacun des membres à défendre l'autre comme soi-même au sein de la communauté¹⁰. De plus, ce lien de solidarité typique des sociétés tribales est fondé sur le lignage. C'est d'ailleurs cette question du lignage qui va intéresser en premier lieu Deleuze et Guattari dans le concept d'esprit de corps :

Faut-il invoquer une origine militaire du corps et de l'esprit de corps. Ce n'est pas « militaire » qui compte, mais plutôt une origine nomade lointaine. Ibn Khaldûn

⁷ Sur les différents sens du concept de tribu, voir Trapper (1991, p. 45-51). Pour une généalogie critique de l'usage du concept en anthropologie, voir l'article « Tribu » signé par Maurice Godelier dans l'*Encyclopædia Universalis* (Godelier, 2021). Pour l'application par Ernest Gellner du concept de segmentarité dans une perspective khaldunienne, voir Gellner (2003, notamment à la p. 21 où il justifie la validité du schéma khaldunien).

⁸ Cette compréhension symbiotique des rapports entre tribus et États caractérise par ailleurs l'anthropologie contemporaine du monde arabe, comme le rappellent Philip S. Khoury et Joseph Kostiner : « Tribes and states thus form a dialectical symbiosis: they mingle and sustain each other; each part changes owing to the other's influence; and sometimes they seek to destroy one another. » (Khoury et Kostiner, 1991, p. 7). Dans le même volume, Bassam Tibi explique d'ailleurs que cette compréhension duale du monde arabe est bien khaldunienne à l'origine (Tibi, 1991, p. 128).

⁹ Il existe une littérature importante sur le concept de *'aṣabiya* chez Ibn Khaldûn. En français, nous mentionnerons Abdesselam (2006, p. 299), Hussein (1917, p. 108-109), Labica et Ben Saïd, dir. (2009, p. 78).

¹⁰ Sur le lien entre la violence et la solidarité tribale, voir mon article à paraître dans *Astérian*, « Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn ».

définissait la machine de guerre nomade par : les familles ou lignages, plus l'esprit de corps. La machine de guerre entretient avec les familles un rapport très différent de celui de l'État. Au lieu d'être cellule de base, la famille y est vecteur de bande, si bien qu'une généalogie se transporte d'une famille à une autre, suivant l'aptitude de telle famille, à tel moment, de réaliser le maximum de « solidarité agnatique ». Ce n'est pas l'illustration publique de la famille qui détermine sa place dans un organisme d'État, c'est le contraire, c'est la puissance ou vertu secrète de solidarité, et la mouvance correspondante des généalogies, qui déterminent les illustrations dans un corps de guerre (Deleuze et Guattari, 1980, p. 453).

En effet, chez Ibn Khaldûn, la famille des sociétés tribales n'est pas la plus petite division de l'État. La famille est la maison, *bayt* en arabe, qui recoupe également les sens de logement et de puissance symbolique du lignage¹¹. Si Deleuze et Guattari ressentent le besoin de s'appuyer ici sur Ibn Khaldûn, c'est que pour lui comme pour eux le lignage est une praxis (Deleuze et Guattari, 1972, p. 173). Il n'est pas une donnée naturelle et ne vaut que par sa symbolique : c'est la conscience du lignage qui compte (qu'elle soit fondée sur un véritable lien sanguin ou non) (*LE*, p. 382)¹². Chez les « bédouins », la mémoire du lignage est ancrée dans la chair et est à l'origine de l'esprit de corps, ce que Deleuze et Guattari ont bien vu (Deleuze et Guattari, 1980, p. 453, n. 21). C'est cette mémoire du lignage qui s'affaiblit dans le passage de la tribu à l'État. Au sein de l'État, la généalogie (*nasab*) est affaire d'érudition : « elle n'a plus aucun effet sur l'imagination et ne nourrit plus le sentiment d'attachement suscité par l'esprit de corps. Elle devient alors inutile » (*LE*, p. 383 ; voir également Hamès, 1987). Sitôt que la généalogie devient affaire d'historien, elle perd sa fonction sociologique première de cohésion sociale. Alors même que dans un État, on affirme publiquement son ascendance pour tenter d'occuper des postes de pouvoir grâce à un système de cooptation népotiste, la généalogie traverse souterrainement les dynamiques sociales des tribus en les dotant de la force de l'esprit de corps qui leur permet des victoires militaires. L'esprit de corps est donc puissant dans une société tribale (c'est de là qu'il tire son origine) et s'affaiblit dans une société étatique, causant ainsi son effondrement¹³. Il est nécessaire à l'État autant qu'il peut le détruire. Deleuze et Guattari font une erreur quand ils établissent une équivalence entre les notions de *aşabiya* et d'*ichtirâq* :

¹¹ Voir Levi-Strauss (1983, p. 1224) : « la maison, distincte de la famille, ne coïncide pas non plus avec la lignée agnatique, elle est même parfois dépourvue de base biologique, et consiste plutôt en un héritage matériel et spirituel comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance et la richesse. »

¹² L'historienne Amira K. Bennison confirme les propos d'Ibn Khaldûn à propos des tribus du Maghreb médiéval : « The central point is, therefore, not that tribesmen and women were always blood relations, but that they understood and rationalized their social relations in terms of kinship and genealogy rather than other factors such as place of residence or occupation » (Bennison, 2016, p. 140).

¹³ *LE*, p. 624. La vie des États se développe en un cycle de trois phases depuis la naissance de l'État jusqu'à son effondrement (prise du pouvoir d'État par une tribu au puissant esprit de corps ; consolidation de l'État et développement du luxe ; décadence de l'État par perte de l'esprit de corps). Pour une vue synthétique de ces trois phases, voir Abbes (2009, p. 274). L'auteur explique qu'Ibn Khaldûn reprend cette dynamique en trois phases au juriste abbasside du XI^e siècle Al-Mawardi. Voir la traduction et la note d'Abbes dans Al-Mawardi (2015, p. 364-365).

En troisième lieu et surtout, les lignages bédouins mobilisent un « esprit de corps » et s'intègrent en lui comme nouvelle dimension : c'est l'*Açabiyya*, ou bien l'*Ichtiraq*, d'où dérivera le nom arabe du socialisme (Ibn Khaldoun insiste sur l'absence de « pouvoir » du chef de tribu, qui ne dispose pas de contrainte étatique). Tandis que la citadinité fait de l'esprit de corps une dimension du pouvoir, et va l'approprier à l'autocratie (Deleuze et Guattari, 1980, p. 453).

Il est vrai, comme nous le verrons plus loin, que le chef de tribu ne dispose pas du pouvoir de contraindre. Toutefois, les notions de *'aşabiya* et d'*ichtirāq* ne sont ni interchangeables ni équivalentes, ni de même racine. Les auteurs ont probablement été trompés par un passage de leur seule source citée de la *Muqaddima* : les extraits choisis par Georges Labica et traduits par Jamel-Eddine Bencheikh. Voici le passage en question :

L'exercice du pouvoir et le bien-être agissent sur le comportement de la seconde génération ; chez elle, les habitudes de la vie nomade se remplacent par celles de la vie sédentaire, la pénurie cède la place à l'aisance et à l'abondance, et la communauté du pouvoir à l'autocratie (Ibn Khaldûn, 1965, p. 112).

Le traducteur explique sa traduction de *ichtirāq* par « communauté du pouvoir »¹⁴ : « *Ichtiraq* : association dans le pouvoir ; a donné *ichtiraqya* : socialisme » (Ibn Khaldûn, 1965, p. 112). Toutefois, si la notion d'*ichtirāq* renvoie bien au partage, l'expression arabe originale est « *al-ichtirāq fi al-majd* » (Ibn Khaldûn, 2007, p. 189). Or, « *al-majd* » ne renvoie pas au pouvoir, mais à la gloire. Ibn Khaldûn cherche à montrer dans ce passage que dans les débuts d'une dynastie, la gloire est partagée entre un grand nombre d'hommes de la tribu qui vient de conquérir le pouvoir, puis qu'elle est peu à peu confisquée au profit du seul chef qui devient le véritable souverain, car « de par sa nature, le pouvoir [*al-mulk*] veut la gloire pour lui seul » (LE, p. 434). Voici comment ce même passage est traduit par Cheddadi :

Au cours de la deuxième génération, le pouvoir et le bien-être les font passer de la civilisation rurale à la civilisation urbaine, de la privation à la richesse et à la prospérité, du partage de la gloire à l'accaparement de celle-ci par un seul (LE, p. 440).

La différence est de taille, car pour Deleuze et Guattari, l'esprit de corps change de nature et devient accaparée par l'autocratie. C'est ainsi qu'ils déshistoricisent la notion khaldunienne d'esprit de corps telle qu'elle a été forgée par Ibn Khaldûn. Pour ce dernier, l'esprit de corps ne change pas de nature lors de la fondation d'un État, il s'affaiblit : la confiscation de la gloire au profit d'un seul est l'un des symptômes de l'affaiblissement de l'esprit de corps, et donc de la diminution de la capacité des États à résister à leur propre effondrement. Deleuze et Guattari vident donc le concept d'esprit de corps d'Ibn Khaldûn de sa dimension historique pour le réemployer sous une forme anhistorique comme « dehors » qui hante l'État dans son rapport

¹⁴ Il reprend en fait ici la traduction de W. M. G. de Slane. Voir Ibn Khaldûn (1863, p. 341).

avec ses corps qui lui échappent (corps de capitaines, corps des notaires)¹⁵. Le concept de « corps » qu'ils construisent à partir de leur lecture d'Ibn Khaldûn leur permet ainsi de dépasser l'opposition, jugée trop hermétique chez Clastres, entre les sociétés primitives sans État et les sociétés étatiques. Toutefois, s'ils reprochent à Clastres d'avoir trop séparé les sociétés sans État et les États, ils refusent que l'on puisse déduire l'État de la machine de guerre, car ils obéissent tous deux à des logiques différentes. Or, chez Ibn Khaldûn, l'esprit de corps a une dimension historique dans la mesure même où il est à l'origine du pouvoir d'État : « le pouvoir [*mulk*]¹⁶ est la fin de l'esprit de corps » (*LE* p. 396). Y a-t-il alors chez Ibn Khaldûn un évolutionnisme récusé par Clastres, ainsi que par Deleuze et Guattari, qui ferait des tribus les ancêtres historiques des États ?

2. Anthropologie du pouvoir : autorité et domination dans les sociétés sans État et dans les sociétés étatiques

Lorsqu'Ibn Khaldûn parle des sociétés bédouines (*al-'umran al-badawi*), il renvoie tout à la fois au principe dominant de la filiation, à un type de fonctionnement du pouvoir et à un mode de production. Il ne s'agit pas uniquement de sociétés nomades au sens où elles n'auraient pas de territoire. Au contraire, les tribus ont leur territoire, et si elles sont nomades, c'est davantage dans le rapport qu'elles entretiennent avec ce territoire. Dépendantes des conditions naturelles (climat, relief), elles tentent d'occuper un territoire de manière à assurer leur reproduction. Deleuze et Guattari ne rabattent pas leur propre conceptualisation des différentes formations sociales sur celle d'Ibn Khaldûn. Reprenant la traduction de Jamel-Eddine Bencheikh de « *'umran al-badawi* » et « *'umran al-ḥadāra* » par « bédounité » et « urbanité », ils n'en font pas les stricts équivalents des sociétés nomades ni des sociétés primitives. Car de fait, le concept khaldunien de *al-'umran al-badawi* ne recoupe ni les unes, ni les autres. Ce qui définit la « bédounité » chez Ibn Khaldûn, c'est d'abord une géographie : les sociétés bédouines occupent les steppes arides et semi-désertiques et les montagnes (voir Talbi, 1973, p. 64-65), tandis que les sociétés urbaines occuperont les terres plus fertiles, à même de faire passer l'économie dans une « accumulation élargie »¹⁷. La bédounité est ensuite définie par un certain mode de production qui entraîne une économie de subsistance impliquant des conditions de vie rudes (*LE*, p. 371 ; voir également Mahdi, 2016, p. 193-201). Enfin, un certain type de lien social qu'il appelle l'esprit de corps, et qui prend place dans une économie de la violence propre à ce type de société (*LE*, p. 380-381), complète la définition. Toutefois, bien que cette définition ne recoupe pas trait pour trait le concept de société nomade, c'est à chaque fois comme penseur de la société nomade qu'Ibn Khaldûn est convoqué par les auteurs de *Mille plateaux*.

¹⁵ « Viennent toujours des périodes où l'État comme organisme a des embarras avec ses propres corps » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 454).

¹⁶ Le concept de *mulk* désigne chez Ibn Khaldûn le type de pouvoir qui existe dans une société étatique et qui entraîne la possibilité de la domination par la coercition. Cheddadi traduit le plus souvent par « pouvoir royal », tandis que Abbes traduit par « pouvoir coercitif » (voir Abbes 2009, p. 290).

¹⁷ Nous justifions plus loin l'usage de cette expression.

Ibn Khaldûn y intervient à trois reprises. Une première fois, les auteurs convoquent son concept d'esprit de corps (Deleuze et Guattari, 1980, p. 453) ; les deux autres fois, ils mettent en opposition deux types de rapport au territoire et à la propriété : l'espace lisse de la bédouinité et de la distribution (la « campagne pré-urbaine » selon l'expression employée par Deleuze et Guattari) et l'espace strié de la ville et du partage (la « *polis* ») (Deleuze et Guattari, 1980, p. 472 et p. 600). Le point intéressant est que pour Deleuze et Guattari, comme pour Ibn Khaldûn, les États sont nécessairement polarisés par le non-État, et les sociétés tribales nécessairement polarisées par l'État, si bien que davantage qu'une reprise des concepts, c'est une similarité de rapports qui existe dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn et dans celle de Deleuze et Guattari. Dans les deux œuvres, l'étatique n'existe pas sans le non étatique et inversement. Ibn Khaldûn est convoqué, dans deux des trois citations incluses dans *Mille Plateaux*, pour remplir le rôle exactement inverse de celui qui est assigné à Clastres : afin de faire valoir le non étatique dans l'État, là où Clastres tendait uniquement à mettre en avant l'étatique dans le non-État (sous forme de conjuration/anticipation). Une première citation sert à mettre en évidence les corps qui ne se laissent pas coder par l'État (Deleuze et Guattari, 1980, p. 472) ; une seconde contribue à complexifier la géographie associée aux espaces lisses et aux espaces striés en montrant que la distribution dans l'espace, qui est une tendance majoritaire du rapport à la propriété dans les espaces lisses (la *badawa* d'Ibn Khaldûn), peut devenir une tendance minoritaire dans un espace strié (la ville ou la *ḥadāra* d'Ibn Khaldûn) (Deleuze et Guattari, 1980, p. 600). Si le concept de *'umran al-badawi* ne recoupe ni exactement celui de société primitive, ni exactement celui de société nomade, il sert tout de même à Deleuze et Guattari à requalifier l'articulation entre l'État et le non-État qui restait encore confuse chez Clastres¹⁸.

De fait, la grande différence entre Clastres et Ibn Khaldûn se situe du point de vue d'une anthropologie du pouvoir. Pour Clastres, il est clair que la guerre des sociétés primitives n'a pas pour fin la conquête, mais la préservation de soi, comme si les guerres primitives étaient d'essence défensive, même quand elles prennent l'initiative de l'attaque. Chez Ibn Khaldûn, la guerre entraîne la conquête, la conquête entraîne le prélèvement de l'impôt et finalement le *mulk* ou pouvoir d'État. Il y a effectivement un évolutionnisme chez Ibn Khaldûn dans la mesure où la domination est désirée par l'âme (*nafs*)¹⁹ : c'est un désir naturel que de chercher à prendre le pouvoir. Il y a ici une divergence claire avec Clastres, qui fait du pouvoir le spectre de toute société primitive : loin de le désirer, elles cherchent à s'en prémunir. Mais ne cherche-t-on pas à se prémunir d'une chose que parce qu'on sait qu'elle est susceptible de se

¹⁸ Guillaume Sibertin-Blanc note que c'est la « double articulation typologique et topologique des catégories historico-machiniques » chez Deleuze et Guattari (sociétés primitives, sociétés nomades, sociétés à État, sociétés urbaines et organisations internationales) qui « permet d'éviter la confusion dont Clastres lui-même restait victime, entre *extériorité formelle* des formes de puissance, et *indépendance substantielle* des formations sociales correspondantes.[...] aucune formation sociale n'est une réalité autarcique au point que l'on puisse négliger les rapports de "coexistence extrinsèque" ou d'interaction qu'elle entretient avec d'autres formations sociales » (Sibertin-Blanc, 2013, p. 42).

¹⁹ « Quand un homme appartenant à un clan puissant parvient à la position de seigneur obéi, il ne manque pas d'exercer la domination et la contrainte s'il a les moyens de le faire, car c'est une chose que l'âme désire » (LE, p. 396).

produire, et donc en l'occurrence d'être désirée ? Guillaume Sibertin-Blanc explique que selon Deleuze et Guattari, la conjuration de l'État s'effectue sans que l'État soit en tant que tel anticipé :

Le seuil étatique est *conjuré* ; mais ce qui est *anticipé*, c'est, en deçà du seuil, la limite au niveau de laquelle le cycle peut se refermer et recommencer dans une reproduction simple, c'est-à-dire *sans que le seuil ait à être anticipé lui-même* (Sibertin-Blanc, 2013, p. 52).

Or, nous verrons que, chez Ibn Khaldûn, cette réticence à l'État par la conservation du mode de vie qu'offre une reproduction simple de la société existe, mais ne suffit pas à stopper la force de l'esprit de corps qui entraîne la tribu, littéralement à son *corps* défendant, vers une forme de domination étatique.

Il est clair que, pour Khaldûn, il y a du pouvoir dans les sociétés tribales, mais ce pouvoir ne s'exerce pas par la contrainte. Le chef de clan est « suivi » mais ne peut contraindre, il détient une autorité (*wāz'i*), mais cette autorité est un pouvoir de se faire obéir sans contraindre ; c'est le « commandement » (*ri'āsa*), mais pas le pouvoir d'État à proprement parler :

[Le pouvoir d'État] [*mulk*] est plus que le simple commandement. En effet, avec le commandement, on est seulement un seigneur obéi, mais on ne peut pas faire respecter ses arrêts par la contrainte. Or, le pouvoir est le fait de dominer et de gouverner par la contrainte (*LE*, p. 396).

À ce stade de la société tribale, le pouvoir de contraindre n'est pas nécessaire, et le chef de clan peut se contenter de son commandement²⁰. Le pouvoir de contraindre, le *mulk*, apparaît avec les guerres de conquête : la guerre permet la domination d'une famille sur un clan, d'un clan sur une tribu, d'une tribu sur d'autres tribus. Au sein d'une société tribale, le commandement sans contrainte du chef sur son propre clan s'oppose au pouvoir qu'il exerce par la contrainte sur les autres. Le début de l'État, c'est la contrainte du prélèvement de l'impôt : la dynamique d'État implique le prélèvement par la force du surtravail, qui lui permet d'entreprendre des grands travaux de construction. Ibn Khaldûn remarque que la richesse des États dépend du nombre de travailleurs qu'il peut mettre à contribution et que seuls les États peuvent entreprendre de grandes constructions :

En effet, pour construire des villes, il faut réunir des ouvriers en grand nombre et les faire travailler ensemble. Lorsqu'un État est puissant et dispose de provinces étendues, les ouvriers sont rassemblés de toutes les régions pour travailler ensemble à son service. Souvent on s'aide de machines, qui multiplient la puissance et la capacité employées pour transporter des matériaux de construction,

²⁰ Jacqueline Chabbi, dans sa tentative d'interprétation anthropologique et historique du Coran, explique que l'obéissance dans les sociétés tribales est toujours temporaire et jamais acquise. C'est ainsi qu'elle interprète le fameux verset 256 de la sourate 2 : « pas de contrainte [*ikrāha*] en matière de religion » (Chabbi, 2016, pp. 47, 226 et 227).

car les forces humaines seraient incapables d'accomplir pareille tâche (LE, p. 706).

Cependant, l'impôt n'est que le commencement historique de tout État, il n'en est pas l'essence. L'État se constitue à partir de l'impôt mais, pour devenir effectif, il doit prendre les caractéristiques de la « civilisation urbaine » (*al-'umran-al-ḥaḍāra*). Il implique en effet un développement du mode vie urbain et la production de « luxe » (*taraf*), c'est-à-dire de superflu, de ce qui n'est pas nécessaire à l'existence (au sens de la simple survie) humaine :

L'accès au pouvoir entraîne l'aisance et la prospérité. La civilisation urbaine signifie avant tout l'adoption du luxe dans toute sa diversité et la maîtrise des arts qui sont employés pour les différents aspects du luxe : cuisine, vêtement, édifices, tapis, chevaux, vases et tout ce qui concerne la vie domestique (LE, p. 442).

Avec l'État commence donc la division du travail et la spécialisation des métiers : « Chacune de ces choses exige des arts particuliers qui permettent d'y exceller » (LE, p. 442). Par conséquent, cela entraîne nécessairement chez ses sujets des habitudes et une culture urbaines impliquées par l'accès à une grande diversité de biens matériels : « Aussi les arts se suivent et se multiplient avec la diversification des désirs et des plaisirs humains et la jouissance du luxe, ainsi qu'avec la variété des coutumes » (LE, p. 442). Cet accès au « luxe » entraîne un changement des habitudes dans tous les domaines de la vie sociale, comme en témoigne cette description du mode de vie des Arabes à l'époque abbasside en contraste avec celui qu'ils avaient dans le Hijaz :

Ayant, par ailleurs, atteint un grand degré d'aisance et un mode de vie très diversifié, ils développèrent toutes ces choses au plus haut point et passèrent à la phase de la civilisation urbaine, celle du luxe et du raffinement pour la cuisine, les boissons, les vêtements, les édifices, les armes, les tapis, les ustensiles, la musique, et tout le petit mobilier de la maison. Ils montrèrent autant de perfection pour leurs jours de parade, leurs banquets, leurs nuits de mariage (LE, p. 442).

L'État (*dawla*) ne désigne pas alors une entité fixe qu'on pourrait définir par une caractéristique précise. Le mot *dawla*, formé sur la racine *DWL*, comporte étymologiquement l'idée d'une circulation, circulation de l'argent et circulation du pouvoir des dynasties. Contrairement au concept moderne d'État, dont l'étymologie latine *status* implique l'idée de position, de station, le concept de *dawla* est, comme le dit Makram Abbas, « porteur de cette idée d'instabilité et de fragilité dues à la soumission des affaires humaines à la force écrasante du temps, à ses vicissitudes et aux différents retournements du sort » (Abbas, 2009, p. 276). Le pouvoir n'est donc pas considéré chez Ibn Khaldûn comme une chose, une propriété, mais comme une dynamique polarisée et circulante, foncièrement instable car résultant de rapports de force toujours précaires.

Il y a en effet un autre évolutionnisme chez Ibn Khaldûn : celui qui fait de la « civilisation urbaine » le but de la « civilisation en général » (*LE*, p. 745). Autrement dit, il s'agit d'un évolutionnisme vers l'État, non pas seulement comme forme du pouvoir, mais comme culture. Or, cet évolutionnisme ne constitue pas à proprement parler une téléologie, car il n'y a pas de fin de l'histoire en général. Ce qu'Ibn Khaldûn entend par « fin » (*ğaya*) ne désigne pas à proprement parler un but, mais l'aboutissement d'un processus, son débouché naturel. Les choses doivent aller au bout de ce qu'elles peuvent. Ainsi, le pouvoir est la « fin » de l'esprit de corps, car l'esprit de corps qui va au bout de ce qu'il peut participe à la fondation d'empires. Mais cette fin ne semble pas porter l'empreinte d'une théologie de l'histoire²¹. Si effectivement les sociétés étatiques et leur production de luxe constituent une fin de la société en général, c'est en raison d'une logique des passions et d'une physique des forces plutôt que d'une eschatologie religieuse.

3. La Grande discorde : application de la théorie khaldunienne

Ainsi en va-t-il de l'interprétation par Ibn Khaldûn de la Grande discorde, le conflit politique à l'origine du premier schisme de l'Islam. La Grande discorde (*fitna* en arabe) désigne le conflit qui voit s'opposer, sur fond de lutte pour la succession au pouvoir, le fondateur de la dynastie des Omeyyades, Mu'awiya, et le cousin et gendre du prophète 'Ali. Ibn Khaldûn nous semble porter un regard absolument original sur la nature de cette discorde. En effet, il appréhende l'opposition entre les prétendants à la succession du Califat non pas comme une confrontation entre un modèle théologique et un modèle politique plus séculaire, mais comme le conflit entre deux formations sociales opposées, soit le mode de vie tribal (suivi par 'Ali) et la forme-État (Mu'awiya étant en passe de devenir un chef d'État). Selon Ibn Khaldûn, l'Islam des origines est fondamentalement réfractaire à l'État : Mahomet meurt en 632 et ne transmet aucune indication sur la règle de succession. L'État islamique est préparé par les quatre premiers califes (conquêtes, stabilisation d'un pouvoir décisionnaire), mais il n'apparaît comme dynamique irréversible qu'avec Mu'awiya lors de la fondation de l'Empire omeyyade en 662. Entre 'Ali (assassiné en 661) et Mu'awiya, le conflit est plus que religieux : c'est un conflit entre un chef tribal et un chef d'État en devenir. Ibn Khaldûn montre bien que le pouvoir étatique (*mulk*) n'apparaît qu'avec Mu'awiya, qui est le véritable fondateur de l'empire, là où les autres conquérants s'enrichissaient par des razzias sans pour autant changer radicalement leur mode de vie. En témoigne cette anecdote qu'il rapporte

²¹ Krzysztof Pomian remarque bien que chez Ibn Khaldûn, « [l']idée de miracle, soit dit en passant, ne témoigne nullement de l'absence de l'esprit critique. Bien au contraire, elle montre qu'on essaie de préserver la proportionnalité entre la cause et l'effet, en attribuant à une cause plus puissante, voire carrément infinie, les effets qui paraissent à tel point dépasser les capacités de l'homme ou des forces habituelles de la nature qu'il faut bien leur trouver un autre auteur » (Pomian, 2006, p. 87). Toutefois, Pomian qualifie tout de même la *Muqaddima* de « théologie de l'histoire » plutôt que de « philosophie de l'histoire » dans la mesure où Dieu est le seul être agissant en dernière instance chez Ibn Khaldûn. Nous suivons plutôt ici la leçon de Muhsin Mahdi, qui montre qu'Ibn Khaldûn comprend l'histoire non pas à partir d'une nécessité de type théologique, mais à partir d'une triple compréhension de la nécessité comme nature, comme condition de possibilité et comme pulsion (Muhsin, 2016, p. 258-259).

lorsque 'Umar ibn al-Khattab (le second calife de l'Islam) s'étonne de l'attitude de Mu'awiya, alors gouverneur de Syrie :

« Ô Mu'awiya, as-tu donc adopté les manières des rois de Perse ? » Celui-ci répliqua : « Commandeur des croyants, je suis dans une région frontalière, en face de l'ennemi. Il nous faut rivaliser avec lui de pompe militaire » (*LE*, p. 491).

Ibn Khaldûn commente cette anecdote tout en défendant Mu'awiya sur le fait que le pouvoir d'État (*mulk*) n'est pas illégitime en Islam, autrement 'Umar l'aurait interdit, ce qu'il n'a pas fait. Cela lui permet de légitimer sa thèse (l'esprit de corps conduit au pouvoir) en s'appuyant sur l'autorité des premiers califes de l'Islam. Or, lorsqu'il parle des premiers califes, voici ce qu'il en dit :

Ces quatre premiers califes²² étaient restés innocents du pouvoir royal [*mulk*] et éloignés de ses voies. Ces dispositions avaient été fortifiées en eux par la vigueur de l'islam à ses débuts et par la bédouinité des Arabes. Ceux-ci étaient en effet la nation la plus éloignée des richesses et du luxe de ce bas monde, tant à cause de leur religion, qui leur recommandait de ne pas désirer les biens de ce monde, qu'à cause de leur vie bédouine, de leur habitat et des rudes conditions d'existence auxquelles ils étaient accoutumés. Plus que toute autre nation, les Mudarites²³ menaient une existence de famine. Cantonnés au nord du Hijaz, sur une terre où on ne pouvait pratiquer ni agriculture, ni élevage, ils n'avaient pas accès aux plaines cultivées, riches en grains, car celles-ci étaient trop éloignées et accaparées par les Rabî'a et les Yéménites qui les contrôlaient. Ils n'enviaient pas l'abondance de ces régions. Ils se nourrissaient souvent de scorpions et de scarabées. Ils étaient fiers de manger du 'ilhiz, plat confectionné avec des poils de chameau écrasés avec des pieux dans du sang et cuits. [...] Les biens dont ils prirent possession furent sans nombre. Cependant ils continuaient à mener une existence rude. 'Umar rapiécçait son habit avec des morceaux de peau. 'Ali disait : « Pièces d'or et d'argent, allez tenter d'autres que moi » (*LE*, p. 491-492).

Ibn Khaldûn révèle l'importance d'une compréhension de l'histoire attentive aux nouages entre géographie, mode de production, mode de vie et, finalement, formation sociale²⁴. Il répète à plusieurs reprises dans son œuvre à quel point les « Arabes » sont réfractaires à l'État, la dynamique de l'État islamique ayant été enclenchée quant à elle à partir de Mu'awiya en Syrie, dans une région plus fertile où l'on peut pratiquer

²² À savoir, dans l'ordre, Abu Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Ali.

²³ Ensemble de tribus du nord de l'Arabie dont font partie les Quraysh, le clan du prophète.

²⁴ Il est intéressant de rapprocher ce passage de ce que dit James Scott à propos d'un choix de culture qui se fait en fonction d'une résistance à l'État : « les pratiques de subsistance et de culture sont en grande partie choisies selon qu'elles facilitent ou déjouent l'appropriation étatique. [...] Loin d'être des données sociologiques et culturelles, les pratiques en matière de lignage, la manipulation généalogique, les formes de pouvoir locales, les structures de parenté, et peut-être même les degrés de littératie ont été "calibrés" pour empêcher (et dans de rares cas faciliter) l'incorporation à l'intérieur de l'État. » (Scott, 2013, p. 59).

l'agriculture, contrairement à la région du Hijaz²⁵. Les historiens font habituellement remonter la naissance de l'État à l'origine de l'Islam : Mahomet aurait été l'initiateur de l'État islamique et 'Uthman celui qui aurait posé les fondements d'une administration d'État²⁶. Ibn Khaldûn perçoit cependant que les habitudes des quatre premiers califes de l'Islam restent ancrées dans la bédouinité (*al-'umran al-badawi*) et que Mu'awiya est le premier à s'affirmer dans les appareils du pouvoir royal (*mulk*).

La Grande discorde pour Ibn Khaldûn est bien le théâtre d'un conflit « civilisationnel » et marque la véritable naissance de l'État en tant que dynamique, alors qu'elle est généralement perçue comme une opposition personnelle entre le pieux 'Ali, qui souhaite inscrire le califat dans une logique religieuse selon les préceptes du prophète Mahomet, et l'ambitieux Mu'awiya, qui tente de profiter du meurtre de 'Uthman pour s'emparer du califat en accusant les partisans de 'Ali. L'historien Hichem Djaït perçoit ainsi le sens de l'État de Mu'awiya : « L'Islam est ainsi perçu par Mu'awiya comme force politique et historique, créatrice d'une nation, d'un pouvoir et d'un empire » (Djaït, 1989 p. 143). Toutefois, il fait de ce sens de l'État un attribut du caractère de Mu'awiya et du sens religieux un attribut de celui de 'Ali. Chez Ibn Khaldûn, il ne s'agit pas d'un conflit entre le religieux et le politique, mais d'un conflit entre le tribal et l'étatique. Bien que Mu'awiya représente le clan des Quraysh et s'appuie sur la légitimité tribale, et que 'Ali représente la continuité dynastique et la légitimité religieuse²⁷, c'est en réalité Mu'awiya qui opère une rupture avec le mode de vie tribal et qui pousse l'esprit de corps jusqu'à sa fin : le pouvoir étatique (*mulk*)²⁸. La discorde qui éclata entre 'Ali et Mu'awiya est « une conséquence nécessaire de l'esprit de corps » (*LE*, p. 494). En définitive, pour Ibn Khaldûn, les deux tendances — la conservation du mode de vie tribal (qu'incarne 'Ali) et la domination étatique (incarnée par Mu'awiya) — coexistent dans le passage de la tribu à l'État, mais l'esprit de corps, s'il est assez puissant, finit nécessairement par révolutionner le mode de vie tribal :

Peu à peu les arabes sortirent finalement de leur bédouinité et de leur pauvreté. Ils connurent la nature du pouvoir — lequel est une conséquence de l'esprit de corps, comme on l'a vu — et eurent à exercer la domination et la contrainte (*LE*, p. 493).

L'esprit de corps peut, via la guerre, conduire à l'État. Pourtant, il est vrai que les razzias ne sont pas des guerres d'État. Deleuze et Guattari expliquent ainsi que la razzia est typique de la machine de guerre et réfractaire à l'État, qui n'a pas la guerre pour

²⁵ Sur le développement de l'agriculture et des infrastructures d'accès à l'eau sous les Omeyyades, voir Genequand (2009).

²⁶ Pour une discussion de cette thèse, voir Burhan (1997, p. 31-35).

²⁷ Mu'awiya est issu de la tribu des Quraysh, tribu du prophète avec laquelle il a été en conflit avant qu'elle ne rejoigne la cause de l'Islam. Voir Djaït (1989, p. 142).

²⁸ Ghalioun Burhan voit dans la Discorde la naissance de l'État islamique, mais il l'interprète comme le fruit d'un conflit entre une logique étatique et une logique religieuse ; selon lui, la victoire de Mu'awiya « atteste de la montée irrésistible de l'État en face et au détriment de la religion qui, paradoxalement, l'a porté à l'existence » (Burhan, 1997, p. 36-54).

objet²⁹. En découle l'affirmation d'Ibn Khaldûn concernant les premiers califes : bien qu'ayant mené des conquêtes, ce ne sont pas des chefs d'État. En revanche, il est tout à fait possible que la logique de la *razzia* débouche sur une logique d'État, à savoir le prélèvement de l'impôt et la stabilisation du pouvoir³⁰. James Scott montre ainsi que les *razzias* peuvent conduire à un « racket » qui se routinise dans le temps, s'apparentant alors à une forme d'État archaïque³¹. S'il comprend l'État et la tribu dans leurs rapports réciproques, il y a donc bien toutefois une forme d'état de nature et d'évolutionnisme chez Ibn Khaldûn, tout comme chez Clastres. Deleuze et Guattari notent que Clastres considère les sociétés primitives comme un état de nature, mais un état de nature social et non conceptuel, exactement comme Ibn Khaldûn se donne un état de nature social dans les sociétés tribales³². Toutefois, ce dernier ne comprend pas les sociétés tribales de manière indépendante des États, ni les États de manière indépendante des sociétés tribales. S'il distingue bien deux manières d'habiter la Terre, de la peupler, ces deux types sont en relation constante, car cette relation est attestée par l'histoire. Les empires ont toujours côtoyé les tribus, leur prélevant l'impôt, nouant des alliances, les réduisant à l'esclavage ou tombant sous leurs assauts. La relation entre tribus et États est toujours une relation de domination : qui protège qui, qui prélève l'impôt à qui, etc., si bien qu'une tribu prend toujours un pouvoir d'État déjà constitué plutôt qu'elle ne crée de toutes pièces les conditions de formation d'un État.

L'État existe donc toujours en relation à ses marges. Or, cette relation ne s'affirme pas uniquement, comme chez Clastres, sous le mode du spectre du pouvoir qui hante la société sans que cette société en ait une connaissance empirique. Au-delà de la question de savoir si Clastres a eu raison ou tort de généraliser les formations sociales de chefferie sans pouvoir, sa séparation radicale entre les tribus et les États l'a conduit à affirmer la thèse peu vraisemblable de sociétés qui se préserveraient de l'émergence

²⁹ Deleuze et Guattari (1980, p. 518) : « Dans la mesure où la guerre (avec ou sans bataille) se propose l'anéantissement ou la capitulation de forces ennemies, la machine de guerre n'a pas nécessairement pour objet la guerre (par exemple la *razzia* serait un autre objet, plutôt qu'une forme particulière de guerre). » Le passage est cité par Guillaume Sibertin-Blanc qui explique ainsi que selon Deleuze et Guattari, la guerre ne conduit pas nécessairement à l'État (Sibertin-Blanc, 2005). Jacqueline Chabbi montre bien par ailleurs que l'image de Mahomet comme chef de guerre est une construction bien postérieure aux premiers temps de l'Islam, les conflits tribaux témoignant plutôt d'un rapport de force qui a pour principal objectif d'éviter la bataille (Chabbi, 2016, p. 222).

³⁰ Eduardo Viveiros De Castro souligne l'ambiguïté de la théorie clastrienne de la guerre, qui confond la fonction et l'effet : « La guerre primitive n'a pas nécessairement une "fonction sociale", mais elle aura toujours un effet politique. La négation de l'État serait dans ce cas une conséquence de l'affirmation de la guerre et non sa cause finale. La guerre n'aurait pas, ainsi, une fonction ou raison (c'est-à-dire une représentation qui commande une institution) au-delà de celles données de manière transparente par les cosmologies indigènes, mais elle n'aurait rien de plus ni rien de moins que des conséquences ou des effets » (De Castro, 2019 p. 98).

³¹ « Lorsque ce type de racket se routinise et perdurait, il constituait une stratégie plus soutenable dans le temps que les incursions ponctuelles et requerrait de ce fait un environnement politique et militaire raisonnablement stable. Cette logique de protection mafieuse, qui extorque un excédent afin de protéger sa base de prélèvement, est difficile à distinguer de l'État archaïque » (Scott, 2019, p. 255).

³² Deleuze et Guattari (1980, p. 445). Sur l'évolutionnisme de Clastres tel qu'il est perçu par Deleuze et Guattari, voir Sibertin-Blanc (2013, p. 22).

d'un pouvoir de type étatique en leur sein sans même qu'elles aient une expérience matérielle de ce type de pouvoir³³.

4. Anthropologie du pouvoir : logique tribale et logique d'État

Est-ce parce qu'Ibn Khaldûn lui-même était un citadin et un homme d'État qu'il a pensé l'émergence de l'État comme étant nécessaire à partir de l'esprit de corps ? Il est vrai qu'il y a une ambiguïté apparente dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn sur l'universalité de la domination par la contrainte. Bien qu'il pose clairement que le chef de tribu n'est pas obéi par la contrainte, il semble par ailleurs poser la contrainte comme une condition universelle (au sens de nécessaire) des sociétés humaines :

Une fois que la société est constituée et que les hommes sont établis dans le monde, il leur faut une autorité qui les empêche de s'agresser mutuellement, car l'agressivité et l'injustice relèvent de la nature animale de l'homme. Les armes faites pour se défendre contre l'agressivité des animaux ne sont pas suffisantes pour protéger les hommes contre leur propre agressivité, car ils disposent tous des mêmes armes. Il leur faudra quelque chose d'autre, mais qui ne leur soit pas extérieur, parce que tous les animaux sont inférieurs aux hommes quant aux perceptions et aux inspirations. Par conséquent, celui qui a autorité sur eux doit être l'un des leurs. Il doit les dominer, avoir sur eux la haute main et les contraindre par la force, afin de les empêcher de s'agresser mutuellement. C'est en cela que réside la signification du pouvoir [*mulk*] (*LE*, p. 263).

Ce texte est étrange, car il semble poser le pouvoir étatique (*mulk*) comme une condition universelle de l'existence des sociétés humaines, alors même qu'il montre dans son œuvre que le pouvoir d'État a une origine historique et est lié à la « civilisation urbaine », tandis qu'il existe une autre manière de peupler la terre, à savoir la « bédouinité ». Il est clair qu'Ibn Khaldûn ne pense pas que la coopération humaine soit spontanée comme elle peut l'être chez les animaux. Toutefois, le terme arabe rendu ici par « autorité » est *wāz'i*, qui signifie littéralement « obstacle » ou « empêchement ». Comment interpréter le fait qu'Ibn Khaldûn généralise ici la nécessité d'un pouvoir contraignant au sein des sociétés humaines, alors même qu'il explique par ailleurs que ce pouvoir contraignant est spécifique aux sociétés étatiques ? Soit Ibn Khaldûn parle ici des sociétés étatiques (*al-'umran al-ḥaḍara*) et non pas de la société en général — mais cela semble contradictoire avec le fait qu'il se situe à un niveau de généralité supérieur à celui qui, par l'analyse, distingue deux manières d'habiter la terre. Soit il existe, au sein des sociétés non étatiques (*al-'umran al-badawi*), une forme d'autorité politique — mais en ce cas, cette autorité devrait être différente du *mulk*, pouvoir d'État réservé dans le reste de l'œuvre à la civilisation urbaine, qui est pourtant explicitement désigné dans le texte. Il est possible qu'en réalité, à chacune de ces deux interprétations revienne leur part de vérité. Il est vrai qu'Ibn Khaldûn fait du pouvoir étatique (*mulk*), dans ce texte, une condition universelle des sociétés humaines, alors même qu'il la

³³ Pour une discussion critique des thèses de Clastres, voir Descola (1988).

réserve à un type de civilisation en particulier dans le reste de son œuvre. C'est qu'Ibn Khaldûn considère que le *mulk*, s'il n'est pas présent dans les sociétés tribales, n'en constitue pas moins un horizon politique universel. Il en va de la nature de l'esprit de corps de se constituer en *mulk*. C'est en cela qu'il est évolutionniste et pose la naturalité du passage de la société tribale à l'État. D'un autre côté, si les sociétés tribales ne connaissent pas à proprement parler de pouvoir d'État en leur sein, elles sont tout de même productrices de normes, immanentes au corps social, qui leur permettent d'assurer la coopération de leurs membres. Autrement dit, la coopération n'est pas spontanée à l'homme, pas plus dans une société tribale que dans un État. Ce qui distingue les deux, c'est le type de régulation qui va permettre la coopération. Makram Abbes voit dans le *wāz'i* une forme de « micropouvoir » qui « incarne les règles de vie commune » selon trois modalités d'application : la figure charismatique du chef qui est obéi sans contrainte dans la société bédouine, le pouvoir princier qui s'exerce via des lois et peut user de la violence, et enfin, un type d'autorité qui peut se greffer sur les deux autres, à savoir l'autorité religieuse et la crainte du châtement (Abbes, 2009, p. 268). L'immanence du politique à la société (ou l'auto-institution du social, pour parler comme Castoriadis) est ce qui distingue pour Ibn Khaldûn la société humaine de la société animale. C'est pourquoi la coopération ne peut pas être spontanée, faute de nier le politique. Les hommes ne coopérant pas spontanément doivent trouver un empêchement à leur agression mutuelle, que cet empêchement relève d'un ensemble de normes par lesquelles un chef peut commander sans contraindre, *au sein* de la société, ou qu'il soit institué par une autorité politique qui s'exerce *sur* la société. L'ambiguïté apparente de ce texte d'Ibn Khaldûn reflète ainsi la triple nécessité pour lui de maintenir la nécessité universelle du politique, de distinguer positivement deux types de formations sociales différentes, et de faire de l'une le prolongement inéluctable de l'autre.

Le lien entre les sociétés tribales et les États se joue ainsi dès l'état de nature, dans l'absence de coopération spontanée qui témoigne de l'animalité d'exception de l'espèce humaine : si par leur agressivité naturelle les hommes sont animaux, ils sont pleinement humains par leur besoin d'instituer le politique. C'est pourquoi le politique est dès le départ pris dans les rets biologiques de l'agressivité humaine et se mute en volonté de domination par l'esprit de corps. C'est ce qui distingue alors fondamentalement la théorie clastrienne du pouvoir de celle d'Ibn Khaldûn. Alors que, pour Clastres, la chefferie indienne est une manière de se prémunir de l'émergence d'un pouvoir autonome au sein de la société, pour Ibn Khaldûn la chefferie tribale (qui comme chez Clastres ne constitue pas une autorité politique qui peut s'exercer par la contrainte) est une réponse au désir de pouvoir fondé dans la nature agressive des hommes. Et si le pouvoir est désirable, comment ne pas y voir un lien naturel possible entre la chefferie tribale et le pouvoir d'État ? Comment percevoir la guerre uniquement comme une manière de se préserver soi et non pas comme une manière d'assimiler l'autre ? C'est en tout cas le pas que franchit Ibn Khaldûn, qui tente d'inscrire la domination dans la condition humaine tout en en pensant les conditions anthropologiques effectives, variables selon le type de corps social. Si Ibn Khaldûn peut poser de cette manière les relations entre le tribal et l'étatique, c'est que son concept d'État (*dawla*) est très différent du concept d'État moderne. L'État n'est pas une chose statique qu'on pourrait reconnaître à certains critères

extérieurs (prélèvement de l'impôt, pouvoir centralisé dans une capitale, fortification des villes, etc.) ; il est un flux dynamique, si bien que s'il existe des conditions nécessaires à l'émergence de l'État (et l'impôt en fait indéniablement partie), la dynamique étatique ne saurait s'y réduire. C'est l'ensemble des livres 3 à 6 de la *Muqaddima* qui tente de penser la dynamique de l'État. Or, l'impôt ne saurait suffire à impliquer cette dynamique. Sinon, effectivement, on aurait raison de parler de Mahomet comme le fondateur de l'État islamique, car c'est effectivement à partir de lui que commence l'unification des clans du Hijaz et le prélèvement de l'impôt. C'est plutôt au contact de l'Empire perse que l'État va émerger, d'une manière tout extérieure à l'Islam des origines. Ibn Khaldûn est proche sur ce point de Clastres et de Deleuze et Guattari : la logique tribale est bien extérieure à la logique étatique. Mu'awiya ne prolonge pas l'entreprise des premiers califes : il opère une rupture qui ira jusqu'à entraîner une guerre entre la dynastie naissante des Omayyades et les cités de La Mekke et de Médine lorsqu'il désignera son fils Yazîd comme son successeur, pratique étrangère aux coutumes tribales qui voulaient que le choix se fasse par consensus (Chabbi, 2020, p. 522, n. 246). Cette rupture ne se distingue pas par l'impôt, mais par l'usage des richesses dégagées par l'impôt qui, comme le dit clairement Ibn Khaldûn, va entraîner un changement complet d'habitus à partir du moment où ces richesses sont réinvesties, où elles constituent un capital qui entraîne la sortie de la société de la reproduction simple³⁴. C'est d'une position extérieure à la tribu que l'État est créé : le chef de tribu prend les apparats des rois des Perses. L'esprit de corps est bien le concept qui opère le lien entre la tribu et l'État, mais cela ne signifie pas que de l'un à l'autre il y ait une simple évolution par degré : toute l'analyse de la *Muqaddima* tend à montrer la rupture qualitative, les logiques opposées du mode de vie tribal et du mode de vie citadin propre à l'État. « L'État c'est la souveraineté », disaient Deleuze et Guattari (1980, p. 445).

³⁴ Ibn Khaldûn, bien qu'usant d'une terminologie non fixée, est tout proche de forger un concept de capital moderne. Voir *LE* (p. 760) : « Les acquisitions sont dites des moyens d'existence quand elles correspondent strictement à des besoins de première nécessité ; lorsqu'elles excèdent ceux-ci, elles constituent des richesses et des "bien accumulés" (*mutamawwal*) ». Cheddadi refuse de reprendre ici la traduction de *mutamawwal* de Monteil par « capital » (Ibn Khaldûn, 1968, p. 604), par peur d'entraîner une « confusion » (sans nous dire exactement de quelle confusion il s'agit ; voir *LE*, p. 1355, n. 3). Pourtant, Ibn Khaldûn parle bien ici d'une richesse accumulée qui peut servir pour être réinvestie. Rosenthal traduit par « capital accumulation », (voir Ibn Khaldûn, 2015, p. 297). D'une part, Ibn Khaldûn a conscience que la coopération dans une société étatique est contrainte par un pouvoir coercitif (*mulk*), d'autre part, il admet que tout capital est le produit du travail humain. Voir ce passage magistral de *LE* (p. 760) : « Toute acquisition et tout bien accumulé (*mutamawwal*) requièrent nécessairement du travail humain. Quand la source de l'acquisition est le travail lui-même, comme dans les arts, cela est évident. Quand cela provient des animaux, des plantes ou des minéraux, il y faut tout de même du travail humain, comme on sait. Autrement on n'obtient rien, et on ne réalise aucun profit [...]. Les biens qu'on acquiert sont de deux sortes. Ou bien ils proviennent de l'exercice d'un métier ; ce qui constitue en ce cas l'avantage de la chose acquise, c'est la valeur du travail. C'est cette valeur qui est recherchée à travers l'acquisition, car il n'y a là que le travail, qui n'est pas recherché pour lui-même. Dans certains métiers, il n'y a pas que le travail qui entre en ligne de compte : ainsi dans la menuiserie il y a le bois et le fil. Mais le travail y est plus important, et il a, par conséquent, plus de valeur. Ou bien ces acquisitions ne proviennent pas de l'exercice d'un métier, mais il entre nécessairement dans la chose acquise la valeur du travail qui a servi à l'obtenir. Sans travail il n'y aurait pas d'acquisition ».

Or, Ibn Khaldûn est proche de dégager un concept de souveraineté finalement assez moderne :

le pouvoir [mulk] n'appartient, en réalité, qu'à ceux qui sont servis par des sujets, lèvent des impôts et des taxes, organisent des expéditions militaires, défendent des frontières, et n'ont au-dessus d'eux aucune force contraignante (LE, p. 466, nous soulignons).

L'État est celui qui réussit à s'établir dans des frontières et qui ne connaît aucune force contraignante au-dessus de lui. Le territoire et la suprématie du pouvoir sont les deux caractéristiques de la souveraineté moderne. La frontière n'est certes pas celle des États-nations modernes, à savoir une frontière géographique qui définit un espace commun. Toutefois, Ibn Khaldûn se rapproche d'un concept moderne de territoire en parlant de frontières (*tuğut*) internes au monde musulman, même si cette territorialisation de l'État ne peut se faire que de manière très précaire et très instable à travers une incorporation par l'État (une « capture » diraient Deleuze et Guattari) de dynamiques tribales qui lui sont étrangères, voire antagonistes. Ce sont en effet les tribus sous tutelle des États qui font office de frontière en gardant des zones territoriales frontalières avec d'autres tribus sous tutelle d'un État rival³⁵. L'originalité du concept d'État ainsi élaboré, et qu'Ibn Khaldûn doit largement au contexte pour la compréhension duquel il l'a élaboré, est de comprendre l'État comme un mouvement dynamique à la fois polarisé et territorialisé. Le concept moderne d'État fait disparaître l'instabilité de ses origines, fondant dans l'idée de nation une forme d'intemporalité, de statisme territorial et juridique : l'État finit par se poser comme ayant toujours été là. Le concept de *dawla* tel qu'Ibn Khaldûn le retravaille est intrinsèquement mis en relation avec le non-État, car le *mulk* ne surgit que par l'esprit de corps qui ne peut pas naître de l'État. L'esprit de corps ne produit le *mulk* que par la rencontre avec un dehors étatique sur lequel il se greffe. L'État ne rencontre l'esprit de corps, nécessaire à son établissement dans le temps, que dans son rapport avec un dehors non étatique sur lequel il se greffe. Mais l'esprit de corps, s'il tend vers l'État, ne rencontre l'État qu'à l'extérieur et d'une certaine manière accidentellement. Ibn Khaldûn affirme en effet que, paradoxalement, les tribus dotées du plus puissant esprit de corps sont les plus réfractaires à l'État (LE, p. 413).

Conclusion

Ainsi en va-t-il de la différence majeure entre l'anthropologie clastrienne de l'État et celle d'Ibn Khaldûn. Clastres innove dans sa manière de penser la société primitive en relation avec l'État, conçu non pas comme la fin vers laquelle elle tend, mais comme une possibilité qu'elle conjure. Cependant, le concept d'État qu'il emploie est un

³⁵ Dominique Valérien note qu'Ibn Khaldûn utilise le concept de frontière en un sens non religieux, comme frontière politique et militaire. Toutefois, la limite de la souveraineté n'est pas à proprement parler une ligne de démarcation territoriale, mais s'incarne dans le contrôle des tribus qui surveillent des zones frontalières au service des États sous la tutelle desquels elles sont placées (voir Valérien, 2003). Sur l'appropriation par l'État de logiques qui lui sont étrangères, voir Sibertin-Blanc (2013, p. 100).

concept moderne qui ne doit rien à la société primitive : s'il comprend la société primitive dans son rapport à l'État, il échoue à comprendre l'État dans son rapport avec la société primitive. Ibn Khaldûn ne comprend pas l'un sans l'autre grâce à son concept d'esprit de corps qui opère le passage d'un pôle à l'autre des deux types de formation sociale. Et si la tribu ne se comprend pas sans sa relation aux États (avec toute l'ambiguïté que cela implique de la comprendre à la fois selon une logique propre non étatique et dans sa relation avec l'État), l'État ne s'explique pas hors de sa relation avec la tribu. C'est ce que Deleuze et Guattari perçoivent, découvrant chez Ibn Khaldûn le « dehors » de l'État en expliquant, après avoir cité le concept d'esprit de corps du penseur maghrébin, que « les corps collectifs ont toujours des franges ou des minorités qui reconstituent des équivalents de machine de guerre » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 454), menaçant l'État par leur aspect potentiellement « révolutionnaire », là où Ibn Khaldûn, dans son souci permanent de forger sa théorie à partir de l'observation, percevait des États qui s'effondraient sous les assauts de leurs marges tribales.

Références bibliographiques

- Abbes, M. (2009). *Islam et politique à l'âge classique*. Presses universitaires de France.
- Al-Mawardi. (2015). *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* (traduction par M. Abbes). Les Belles Lettres.
- Benmakhlouf, A. (2015). *Pourquoi lire les philosophes arabes ?* Albin Michel.
- Bennison, A. K. (2016). *The Almoravid and Almohad empires*. Edinburgh University Press.
- Ben Salem, L. (1973). La notion de pouvoir dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn. *Cahiers internationaux de sociologie*, 55, 293–314.
- Burhan, G. (1997). *Islam et politique. La modernité trahie*. La Découverte.
- Büttgen, P., de Libera, A., Rashed, M. et Rosier-Catach, I. (dir.). (2008). *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Fayard.
- Cassin, B. (dir.). (2004). Présentation. Dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies* (p. XVII-XXII). Seuil.
- Chabbi, J. (2016). *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*. Seuil.
- Chabbi, J. (2020). *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. CNRS éditions.
- Cheddadi, A. (2006). *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*. Gallimard.
- Clastres, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil.
- Clastres, P. (2011). *La société contre l'État*. Minuit. (Première publication 1974)
- De Castro, E. (2019). *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Dehors.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe*. Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Minuit.
- de Miranda, L. (2017). La mystique de l'esprit de corps chez Bergson et Deleuze/Guattari. *La deleuziana*, 5.
- Djaït, H. (1989). *La Grande discorde*. Gallimard.
- Descola, P. (1988). La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue française de science politique*, 38(5), 818-827.
- Genequand, D. (2009). Économie de production, affirmation du pouvoir et dolce vita : aspects de la politique de l'eau sous les Omeyyades au Bilad al-Sham. Dans M. Al-Dbiyat et M. Mouton (dir.), *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité*. Presses de l'IFPO.
- Gellner, E. (2003). *Les Saints de l'Atlas*. Bouchène.
- Godelier, M. (2021). Tribu. Dans *Encyclopædia Universalis*. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/tribu/>
- Hamès, C. (1987). La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldûn. *L'Homme*, 27(102), 99-118.
- Hussein, T. (1917). *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Pedone.

- Khoury, P. S. et Kostiner, J. (dir.). (1991). Introduction. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East*. University of California Press.
- Ibn Khaldûn. (1863). *Les prolégomènes*, tome I (traduction par W. M. G. de Slane ; édition numérique, reproduction photomécanique de la première partie des tomes XIX, XX et XXI des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale, publiés par l'Institut de France en 1863). http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn_Khaldoun/Ibn_Khaldoun.html
- Ibn Khaldûn. (1965). *La Muqaddima, extraits* (choisis et présentés par G. Labica). Le temps des cerises.
- Ibn Khaldûn. (1968). *Discours sur l'histoire universelle* (traduction par V. Monteil). Sindbad.
- Ibn Khaldûn. (2002). *Le livre des exemples [LE], Livre I Muqaddima* (traduction par A. Cheddadi). Gallimard.
- Ibn Khaldûn. (2007). *Muqaddima* [version arabe]. Al-maaref.
- Ibn Khaldûn. (2015). *The Muqaddimah* (traduction par F. Rosenthal). Princeton University Press.
- Labica, G. et Ben Saïd, C. Z. (dir.). (2009). *Ibn Khaldûn et la fondation des sciences sociales*. Publisud.
- Lévi-Strauss, C. (1983). Histoire et ethnologie. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 38(6), 1217-1231.
- Mahdi, M. (2016). *Ibn Khaldûn's philosophy of history*. Routledge.
- Molino-Machetto, C. (à paraître). Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn, *Astérior*.
- Pomian, K. (2006). *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*. Gallimard.
- Scott, J. C. (2013). *Zomia*. Seuil.
- Scott, J. C. (2019). *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. La Découverte.
- Sibertin-Blanc, G. (2005). État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la machine de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Astérior*, 3(2005). <https://doi.org/10.4000/asterion.425>
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Presses universitaires de France.
- Talbi, M. (1973). *Ibn Khaldûn et l'histoire*. Maison tunisienne de l'édition.
- Tibi, B. (1991). The simultaneity of the unsimultaneous. Old tribes and imposed nation-states in the modern Middle East. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East* (p. 127-149). University of California Press.
- Trapper, R. (1991). Anthropologists, historians and tribespeople. On tribe and state formation in the Middle East. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East* (p. 48-70). University of California Press.
- Valerian, D. (2003). Frontières et territoire dans le Maghreb de la fin du Moyen Âge : les marches occidentales du sultanat hafside. *Correspondances (Tunis)*, 73, 3-8.

Comment citer cet article ? Molino-Machetto, C. (2021). Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres. *Dialogue* 60(3), 557-577. <https://doi.org/10.1017/S0012217322000038>