

**Titre :** « La question de l'interdiction de l'intérêt dans l'histoire européenne : un essai d'analyse institutionnelle »

**Prénom et nom de l'auteur :** Ragip EGE

**Résumé français :** Dans cet article nous nous interrogeons sur les raisons de l'interdiction ou de la stricte réglementation du prêt à intérêt dans l'histoire européenne, aussi bien par les trois monothéismes que par la tradition aristotélicienne, les droits romain, canonique et civil médiéval. L'hypothèse qui gouverne notre argumentation est que toute économie de marché quelque peu développée fait nécessairement intervenir des opérations de prêt et donc un prix pour la monnaie ; une telle évidence ne pouvait être ignorée par l'esprit qui tente de l'interdire. Par conséquent l'interdiction vise au-delà du simple phénomène d'intérêt un phénomène bien plus complexe dont l'intelligence exige, à notre sens, une analyse institutionnelle.

**Résumé anglais :** “The question of the prohibition of interest loan in European History: an attempt at some institutional analysis”.

The purpose of this paper is to investigate the reasons why interest loan was prohibited or strictly regulated in European History, by all three monotheisms as well as by the Aristotelian tradition, and the Roman, Canonical and Civil medieval laws. The hypothesis, which is the basis of this argument, is that any market economy developed to a certain degree necessarily involves money lending and therefore a price for money. Those who attempted to prohibit it could not have ignored such an obvious fact. Consequently it is believed that prohibiting interest loan is an issue, which goes well beyond the concern with interest itself. And we assume that the understanding of such a phenomenon requires some institutional analysis.

**JEL Classification:** B11, B15, K12, Z12

**Appartenance institutionnelle:** Université de Strasbourg, Bureau d'Economie Théorique et Appliquée (BETA, UMR 7522)

**Adresse e-mail:** ege@unistra.fr

## INTRODUCTION

La question de l'intérêt occasionné par un prêt a fait l'objet de réglementations systématiques et rigoureuses et d'interrogations théoriques passionnées dans l'histoire européenne depuis l'Antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours. Les rares documents qui témoignent de la vie économique et sociale des peuples chaldéens, Akkadiens ou Sumériens, plusieurs articles du code d'Hammourabi, les textes fondateurs des trois monothéismes, la tradition aristotélicienne, les « XII Tables » du droit romain, le droit canonique et le droit civil au Moyen Age n'ont cessé de réglementer et souvent de condamner, sous des formes différentes, le prêt à intérêt. Dans cette contribution nous essayerons d'analyser les raisons institutionnelles de cette méfiance à l'endroit d'une pratique qu'on devrait considérer comme « naturelle » dans une économie quelque peu développée. Comme le dit si bien Rist au sujet de l'expérience malheureuse de Proudhon de créer, en 1848, une « Banque d'échange » appelée à abolir, *enfin*, l'intérêt : « quoi que fasse Proudhon, le paiement à terme et le paiement au comptant sont et resteront deux opérations différentes, tant que la possession immédiate d'une somme de monnaie sera jugée plus avantageuse que sa possession future » (Gide, Rist 1947, p. 346). Vouloir nier une telle différence que tout agent constate et éprouve immédiatement dans sa pratique économique la plus ordinaire demande explication. En effet aucune restriction, aucun interdit, aucune prohibition n'a pu empêcher, dans la réalité de la vie économique, la poursuite et le développement des opérations de prêt à intérêt sous des formes directes ou dissimulées. Alors pourquoi avoir voulu interdire et avec autant de vigueur une pratique consubstantielle à toute économie de marché ? La question que nous posons ne concerne donc pas la justification de l'intérêt dans une économie de marché ; ceci est à nos yeux une évidence. Notre question cherche à percer les raisons d'un fait paradoxal et troublant : alors que les auteurs des textes fondateurs et les exégètes ont toujours fait face à une réalité où la pratique du prêt à intérêt a été un élément constitutif de la vie économique, pour quelles raisons se sont-ils acharnés à vouloir l'interdire ? Une telle formulation de la question suppose par conséquent que l'esprit qui a présidé à cette interdiction ne faisait pas preuve, simplement, d'une négation dogmatique d'une évidence. En d'autres termes il est tout à fait raisonnable de supposer qu'autre chose, d'autres soucis, d'autres préoccupations que la pratique simple du prêt à intérêt sont à chercher derrière cette interdiction. D'où notre orientation vers les institutions pour y déceler les éléments d'une réponse non paternaliste à la question.

Notre première section sera consacrée à la présentation des termes de l'interdiction dans les textes depuis l'Antiquité mésopotamienne : nous mettrons l'accent particulièrement sur les textes fondateurs des trois monothéismes. Nous évoquerons également les innombrables tentatives d'évasions (d'expédients ou de contournements) imaginées par les commentateurs des textes fondateurs en vue d'échapper à la juridiction de l'interdit. Dans la deuxième section nous nous arrêterons sur deux institutions susceptibles, à nos yeux, de fournir des éléments d'analyse de cette interdiction : d'une part l'esclavage pour dettes et d'autre part la « licéité » d'un contrat. Nous montrerons que dans la problématique de l'interdit de l'intérêt la disparité des conditions d'exercice de la volonté entre le prêteur et l'emprunteur est d'une importance décisive. Enfin nous concluons en précisant qu'aux yeux des anciens ce qui devait être interdit ou rigoureusement encadré était la pratique d'intérêt sous sa forme *usuraire*<sup>1</sup>.

## **L'INTERDIT DE L'INTERET DANS LES TEXTES ET LES « EVASIONS »**

### **Les textes**

Dans l'Antiquité la plus reculée les découvertes archéologiques relatives à la vie économique et sociale en Mésopotamie, en Akkad et en Sumer, révèlent l'existence de réglementation stricte de la pratique de prêt et d'emprunt d'argent et des biens (essentiellement des céréales; cf. Roth 1995 : « Laws of X, ca. 2050-1800 b.c.e., LXn, p.38 ; « Laws of Eshunna », ca. 1770 b.c.e., 18A, p.61 ; 20-21, p.62 ; « Laws of Hammourabi, ca. 1750 », LH51, p.91 ; LHgap t-x, p.97-98). L'opération de prêt, comme d'autres achats d'une certaine importance, donnait lieu à une inscription sur une tablette, en particulier dans le cas des prêts à intérêts. Dans le code d'Hammourabi (approximativement 1790-1750 av. J.-C.) ces tablettes sont désignées par les termes de *duppum* ou de *nippu*. Le code fait état de trois sortes de prêt : les prêts gratuits, (« probablement ceux qui étaient à la consommation »), des prêts gratuits avec clause pénale, « en cas de non paiement à l'échéance » et prêts à intérêt (Cruveilhier 1938, pp.103-4, note. § 96). Toute opération d'achat d'une certaine importance, se faisait devant témoins, au jugement desquels des juges civils se référaient en cas de litige (ibid., p.55, note. § 9, II, 18-37). Le code stipule que lorsqu'une partie conteste le comportement de l'autre partie, elle doit convaincre « devant Dieu et des témoins » (ibid. p.109, § 106). Le terme « mouiller la tablette » peut être interprété comme une expression

---

<sup>1</sup> Ce travail reprend, développe et approfondit une interrogation que j'ai engagée depuis 1996 (cf. Ege 1996). Je remercie vivement les commentaires, suggestions et critiques extrêmement constructives de mes deux rapporteurs. Un très grand merci à mon ami Daniel Rottenberg dont l'aide linguistique en arabe et en hébreu a été inestimable tout au long de ce travail.

désignant l'effacement d'une dette (ibid., p.83, note. § 48). « Quand le paiement avait été effectué, on brisait la tablette où le prêt avait été consigné » ; selon Cruveilhier « c'est probablement un tel usage qui explique la rareté des quittances qui nous sont parvenues » (ibid., p.104, note § 96). La procédure d'inscription de la dette est à mettre en rapport avec le « *fænūs* » du droit romain. On sait que dans le droit romain il y a d'une part le prêt de type « *mūtūum* » (emprunt, réciprocité<sup>2</sup>) qui ne fait pas intervenir des intérêts et d'autre part le prêt de type « *fænūs* » (ou *fēnus* : intérêt de l'argent prêté) avec intérêt qui exige un acte écrit (cf. Ghawami 1934, pp.57-8). Par ailleurs le droit romain distingue le « *commōdātum* » (chose prêtée, prêt) par lequel « un bien est librement transféré quant à son usage » (alors que le « *mūtūum* » implique « le transfert du bien temporairement quant à sa propriété ») et la « *lōcātio* » (disposition arrangement, loyer, location) qui est « un type de *commōdātum* avec un prix pour son usage » (Noonan 1957, p.40). Dans le code d'Hammourabi les paragraphes 89-96 réglementent scrupuleusement la pratique du prêt à intérêt : le taux d'intérêt pour le prêt (céréales) était de 33,3% et pour l'argent : 20% (Cruveilhier 1938, pp.101-2, note. § 89). Des tentatives de majoration de l'intérêt y sont sévèrement punies. Il est remarquable que durant à peu près 2 millénaires ces taux se maintiennent à l'identique. En particulier deux types d'opération sont en vue : d'une part, ne pas défalquer de la dette tous les paiements partiels (ibid., § 93 : «s'il (le *damqarum* – le banquier) n'a point défalqué tout ce qu'il (le *damqarum*) a pris et n'a point écrit une tablette supplémentaire...»), et d'autre part le fait d'additionner les intérêts au capital et percevoir des intérêts pour ces intérêts -capitalisation ou anatocisme (« ...mais s'il (le *damqarum*) a ajouté les intérêts au capital, ce *damqarum* doublera et rendra tout le blé qu'il a pris », ibid., p.103, § 93).

Dans l'**Ancien Testament** (dont la rédaction devrait s'étendre, selon toute vraisemblance, du IXe au VIe siècles av. J.-C.) nous retrouvons plusieurs références explicites à la question du prêt à intérêt. Les plus importants sont : **Exode**, 22, 24 : « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au malheureux qui est avec toi, tu n'agiras pas avec lui comme un usurier ; vous ne lui imposerez pas d'intérêt, tu n'exigeras de lui point d'intérêt » (TOB). **Lévitique**, 25, 35-37 : « Si ton frère a des dettes et s'avère défaillant à ton égard, tu le soutiendras, qu'il soit un émigré ou un hôte, afin qu'il puisse survivre à tes côtés. Ne retire de lui ni intérêt ni profit ; c'est ainsi que tu auras la crainte de ton Dieu, et que ton frère pourra survivre à tes côtés. Tu ne lui donneras pas ton argent pour en toucher un intérêt, tu ne lui donneras pas de ta nourriture pour en toucher un profit » (TOB). **Deutéronome**, 23, 20-21 : « Tu ne feras à ton frère aucun prêt à intérêt : ni prêt d'argent, ni prêt de nourriture, ni prêt de quoi que ce soit qui puisse rapporter des intérêts. A un étranger, tu feras des prêts à intérêt, mais à ton frère tu n'en feras pas » TOB. **Proverbes**, 28, 8 : « Qui accroît son bien

<sup>2</sup> Toutes les définitions des mots latins sont empruntées à Gaffiot 1934.

par intérêt et usure, l'amasse pour celui qui a pitié des faibles » TOB<sup>3</sup>.

Nous voyons que le texte biblique associe expressément la question de l'interdiction de l'intérêt au motif de pauvreté. Dans la dernière citation l'argent injustement gagné est supposé revenir finalement au pauvre. Le paragraphe 12, 22 des Proverbes déclare : « L'homme de bien transmet son patrimoine aux fils de ses fils, mais la fortune du pécheur est mise en réserve pour le juste » (TOB). Par conséquent une compréhension souple des prescriptions bibliques pourrait limiter le champ de l'interdiction au seul domaine des relations entre un prêteur disposant de l'argent et un emprunteur pauvre. Une telle compréhension impliquerait que lorsque l'emprunteur n'est pas un pauvre, autrement dit si son pouvoir de négociation<sup>4</sup> est comparable à celui du prêteur, l'interdit pourrait être levé. Dans la période talmudique certains commentateurs observent que ce n'est qu'envers le pauvre qu'on ne doit pas se comporter comme un usurier et non envers un riche (Encyclopaedia Judaica (désormais EJ), art. « Moneylending », p.437). Selon Rabbinowicz, dans la société d'agriculteurs de l'Ancien Testament où les activités commerciales étaient peu développées, « Moïse ordonna aux riches de prêter l'argent aux nécessiteux et il défendit aux créanciers de prendre aucun intérêt » (Rabbinowicz 1868, p.XXIII). En effet dans le Livre de l'Alliance, considéré généralement comme le plus ancien texte du Pentateuque, « il n'existe aucune référence à une existence urbaine ou à un roi, aucune référence à une organisation étatique ou sacerdotale. » (EJ, art. « Moneylending », p.436). Comparé avec les grandes civilisations proche-orientales de ces temps, il s'agit d'unités économiques primitives, semi-sédentaires entre lesquelles les prêts d'argent et de nourriture s'effectuaient sans intérêt –disposition qui ne s'appliquait évidemment pas aux étrangers. Nous reviendrons dans la deuxième section sur la question de la pauvreté et donc sur le motif d'asymétrie dans l'exercice de la volonté entre les partenaires. Il est à remarquer également que l'émigré et l'hôte sont considérés comme des frères.

Le terme hébreu le plus couramment utilisé dans les textes de l'Ancien Testament est *neshekh*. Ce mot veut dire «augmentation», «croissance», mais aussi «morsure» ou «démangeaison» (Elmaleh 1961). Les autres termes utilisés dans l'Ancien Testament sont *tarbit* et *marbit*, de la même racine sémitique que le mot arabe *ribā* (nous y reviendrons), à savoir «*r-v(b)-w*). L'*Encyclopaedia Judaica* donne comme définition pour *neshekh* «advance interest», et pour *tarbit* ou *marbit* «accrued interest» (EJ, art. «Usury», p.437). Dans l'hébreu tardif on trouve également le mot *ribbit* ou *ribis* ou *ribith* toujours de la même racine sémitique «*r-v(b)-w*» (Jewish

---

<sup>3</sup> Les autres passages de l'Ancien Testament où la question du prêt à intérêt est évoquée sont : **Ezéchiel**; 18, 10-13 ; 22, 11-12 ; 28, 5 et 8 ; 28, 14-17 ; **Psaumes**, 15, 5.

<sup>4</sup> Nous reviendrons sur ce concept -que nous considérons comme décisif dans l'appréciation de l'interdit de l'intérêt-, dans la section suivante.

Encyclopaedia, art. «Usury», p.388). La loi talmudique fait essentiellement usage de ce terme pour désigner l'intérêt (Deutsch 1989, p.79-106).

Nous remarquons que le Deutéronome restreint l'interdit au cercle des seuls « frères ». Nous suggérerons un élément d'interprétation de cette restriction lorsque nous aborderons la question de la servitude pour dettes, dans la deuxième section. Mais la distinction frère/étranger (gentil) fera l'objet d'une interrogation exigeante chez les rabbins dont certains s'emploieront à contester la pertinence du partage frère/étranger concernant l'interdit de l'intérêt. En effet, très tôt dans l'histoire de l'exégèse judaïque, un juif hellénistique Philo s'est permis d'étendre l'interdit du Deutéronome des frères sur tous ceux qui sont de la même citoyenneté (*astos*) ou de la même nation (*homofulos*). Et aussi bien le Pentateuque que beaucoup d'autorités talmudiques se prononcent contre la pratique du prêt à intérêt à l'égard des non-juifs. (EJ, art. « Moneylending », pp.437, 438). De même Rabbinowicz récuse l'idée d'une quelconque contradiction entre le Lévitique et le Deutéronome à travers une interprétation savante du verbe hébreu *naschokh* dont est dérivé le mot *neshekh*. Ce verbe veut dire « mordre » et selon l'auteur la forme verbale « employé[e] par l'auteur sacré », *haschèkh*, signifie « faire mordre » ou « laisser mordre ». Ce constat conduit Rabbinowicz à affirmer que le commandement du Deutéronome ne s'adresserait pas « aux filles et aux fils d'Israël » en position de créancier mais à celles et ceux en position de débiteur. En d'autres termes en tant que débiteur ils peuvent « laisser l'étranger mordre », donc payer un intérêt, mais en tant que créancier il ne peuvent pas « mordre l'étranger », c'est-à-dire lui imposer un intérêt (Rabbinowicz 1868 , pp.XXXI-XXXII, p. 260, note 1 et pp.302 et sq.).

Dans la littérature talmudique les interdits bibliques sont parfois étendus de façon extrêmement sévère. Les différents expédients juridiques ou les différentes astuces inventées pour contourner l'interdit (dont nous parlerons dans le prochain paragraphe) sont souvent dénoncés par les autorités rabbiniques du Talmud. Le terme « *avak ribbit* » ou « *abak ribith* » (« the dust of interest », « 'la poussière d'usure ou la trace d'un homme qui a passé' et non pas l'homme lui-même » -Rabbinowicz 1868, p.285, note 1) est apparu à cette occasion par opposition à « *ribith kezoutzah* » (« usure précisée » -ibid.), l'intérêt proprement dit, c'est-à-dire une entente entre l'emprunteur et le prêteur qui stipule le paiement d'une prime supplémentaire fixée selon un taux agréé par les deux parties. (EJ, art. « Usury », p.439; Baba Metzia 61b, 67a). La différence entre les deux c'est que l'intérêt proprement dit est payé par l'emprunteur au prêteur et par conséquent il est récupérable auprès du prêteur alors que la poussière d'usure, n'ayant fait l'objet d'aucun contrat entre les deux parties se trouve, si l'on peut dire, fondue dans la transaction si bien que l'intérêt n'est pas identifiable comme tel, distinct du principal. Nous savons que certains docteurs du

Talmud ont également fortement étendu la portée de l'interdit : « Voici ceux qui transgressent la défense biblique : le créancier, le débiteur, le garant et les témoins (qui signent l'acte dans lequel le débiteur s'engage à donner l'usure) » (Rabbinowicz 1868, p. 329). Le même article procède également à une totale dématérialisation de l'interdit en l'étendant sur la parole (« usure en paroles » : donner une information utile au créancier parce qu'on a fait un emprunt auprès de lui) ; il est même dit : « Le débiteur qui n'a pas l'habitude de saluer le créancier, ne doit pas le faire à cause de l'emprunt ; c'est l'usure en paroles » (ibid., pp. 329-30).

Dans le **Nouveau Testament**, c'est dans l'Évangile selon **Luc** que nous trouvons la référence la plus explicite à l'intérêt (6, 29-35) : « A qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre. A qui te prend ton manteau, ne refuse pas non plus ta tunique (...) Et si vous prêtez (*danèizo*) à ceux dont vous espérez qu'ils vous rendent, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? Même des pécheurs prêtent aux pécheurs pour qu'on leur rende l'équivalent. Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour » (TOB). « *Danèizo* » veut dire «prêter de l'argent à intérêts» selon la définition du dictionnaire Bailly (Bailly 1894). Nous remarquons qu'ici le champ d'application de la prohibition semble être élargi sur l'humanité entière ; il n'est pas restreint à la seule communauté des frères. La question est évidemment complexe. Comme nous venons de le rappeler l'universalisation de l'interdit n'est pas étrangère à la tradition de l'exégèse judaïque. Mais il est vrai que l'universalisation évangélique et la restriction deutéronomique ont souvent été mises en avant pour expliquer le fait que durant de longs siècles les juifs aient pu pratiquer en Europe, à l'égard des non-juifs, le prêt à intérêt, alors que cette pratique était censée être, en principe, universellement interdite au chrétien. A y regarder de près, l'Église elle-même ne s'est guère privée de s'enrichir, à différents moments, par la pratique du prêt à intérêt, sous sa forme souvent usuraire. Si les juifs se sont particulièrement spécialisés dans cette pratique la raison semble résider dans le fait que dans l'Europe féodale il était interdit aux juifs de posséder des terres et d'exercer un métier manufacturier ou commercial dans la mesure où l'exercice de tels métiers était conditionné à l'affiliation à une guilde dont les juifs étaient exclus. La profession de banquier ou d'usurier s'offrait par conséquent souvent comme la seule issue pour assurer la survie. Au demeurant c'est sur la base de cet argument de survie que le petit fils du grand rabbin Rashi (1040-1105) justifie la pratique du prêt à intérêt accordé aux non juifs (les *gentils*) par les juifs, (EJ, art. « Moneylending », p.438).

On connaît également la célèbre admonestation qu'au retour de son voyage le maître inflige à son serviteur dans l'Évangile selon **Luc**, 19, 22 : « Tu savais que je suis un homme sévère, que je retire ce que je n'ai pas déposé, et que je moissonne ce que je n'ai pas semé. Alors

pourquoi n'as-tu pas mis mon argent à la banque ? A mon retour je l'aurais repris avec un intérêt (*tokos*, reje-ton)» (TOB). Le nouveau Testament comme l'Ancien considère l'intérêt comme un acte extrêmement grave, qui relève du vol, de la spoliation, du maraudage, de la rapine. Le concept rabbinique d'« usure en paroles » évoqué plus haut trouve un écho chez certains théologiens chrétiens du Moyen Age qui estimaient que la simple intention d'usure, ce que Noonan appelle « mental usury », devait être considérée comme un péché : « The intention to profit from a loan was as sinful as profiting in fact » (Noonan 1957, p.32). Le Moyen Age a utilisé un autre argument bien connu contre la pratique de l'intérêt : l'usurier est une exécration à qui il serait même justifié de refuser toute sépulture à sa mort car il tire un bénéfice personnel honteux de l'usage privé du bien le plus commun, appartenant à toutes les créatures de Dieu, à savoir *le temps* (Le Goff 1977, pp. 46-7).

Enfin le **Coran** aborde la question de l'intérêt dans plusieurs Sourates, mais en particulier dans la **La Génisse** (*Al-Baqarat*) 275 : « Ceux qui se nourrissent de l'usure (*ribā*) ne se dresseront, au Jour du Jugement, que comme se dresse celui que le Démon a violemment frappé. Il en sera ainsi, parce qu'ils disent: « La vente (*bay'ā*) est semblable à l'usure ». Mais dieu a permis la vente et il a interdit l'usure. Celui qui renonce au profit de l'usure, dès qu'une exhortation de son Seigneur lui parvient, gardera ce qu'il a gagné. Son cas relève de Dieu » (Trad. Masson, pp.55-6)<sup>5</sup>. Remarquons ici aussi la sévérité et la rigueur avec lesquelles l'intérêt (l'usure) est condamné et rejeté. Le profit tiré d'un prêt à intérêt est considéré comme un des plus grands péchés, une sorte de pacte avec le Diable qui doit être puni avec la plus grande sévérité. Il semble que la tradition musulmane a dramatisé la chose au point d'assimiler l'intérêt à l'inceste (Schacht 1994, p. 509). On est également intrigué par le fait que dans Ezéchiel, parmi les péchés abominables commis dans « la ville sanguinaire », l'Eternel compte 'l'homme qui viole chez lui sa sœur' et 'l'homme qui exige un intérêt et une usure' (Ezéchiel, 22, 10-12). La même question que nous avons posée concernant l'Ancien et le Nouveau Testaments se pose également au sujet du Coran ? Qu'est-ce qui peut justifier une telle indignation face à une opération économique somme toute ordinaire ?

Le verbe arabe *rabā* de la racine « *r-v(b)-w* » (cette racine sémitique dont dérivent les termes hébreux « *marbit* », « *tarbit* », « *ribbit* » que nous avons évoqués plus haut) est un verbe polysémique pour lequel Kazimirski propose des significations comme : « augmenter, s'accroître ; gravir une colline ; grandir, être élevé ; prêter à usure, être usurier, exercer l'usure », et pour le substantif *ribā*, dérivé de ce verbe, il est proposé « ce qu'on donne par-dessus le marché ; usure »

<sup>5</sup> Les autres occurrences du *ribā* dans le Coran sont : **La Gent de 'Imrân** (*Al-'Imrân*) Sourate 3 verset 130 ; **Les Femmes** (*An-Nisâ'*) Sourate 4, Versets 159, 160, 161 ; **Les « Romains »** (*Ar-Rûm*) Sourate 30 verset 39. Pour le texte original du Coran cf. dans notre bibliographie *Quraan Transliteration*.



(Kazimirski 1860<sup>6</sup> ; cf. également Reig 2004). Les différentes traductions du Coran que nous avons pu consulter<sup>7</sup> traduisent le mot *ribā* effectivement par « usure » ou « usury ». Cette traduction aura, dans le raisonnement que nous allons mener, une grande importance. Maxime Rodinson, dont nous suivons ici et ailleurs l'enseignement en matière de l'analyse et de la compréhension des institutions musulmanes, fait la remarque suivante au sujet de l'interdiction coranique de l'intérêt : « Il est possible (...) qu'il soit surtout agi de stigmatiser, à une époque où la petite communauté musulmane, pauvre et entourée d'ennemis à Médine, s'efforçait de recueillir des fonds auprès des 'sympathisants', ceux qui se refusaient à lui en prêter à des conditions raisonnables. Mais il s'agit, aussi, selon le sens obvie des textes, de faire préférer aux musulmans la *zakāt*, l'aumône aux nécessiteux, par l'intermédiaire de la caisse de bienfaisance tenue par le Prophète (et dont il se servait aussi pour d'autres buts), à une utilisation plus profane, mais plus profitable, de leurs disponibilités par le prêt à intérêt » (Rodinson 1966 : 32).

D'après Rodinson, le mot *ribā*, au sens d' « augmentation » ou de « croissance », semblerait désigner, dans le *Coran*, un profit proportionnellement très élevé, excessif qui se rajouterait au capital principal à l'occasion d'un prêt monétaire<sup>8</sup>. En effet dans la sourate 3 « *Āli Īmrān* » (la Famille de *Īmrān*) il est dit, verset 130: « Ô vous qui croyez ! Ne vivez pas de l'usure (*ribā*) produisant plusieurs fois le double (*ʿaḏʿāfāan muḏāʿafatan*)» (trad. Masson). Ce dernier terme en italique, composé à partir de la racine « *ḏ-ʿ-f* » qui signifie « double, deux fois plus », est traduit par Schacht par l'expression « avec le doublement (de nouveau) doublé » (Schacht 1994 : 508a). L'auteur remarque que selon certaines sources islamiques qui « méritent créance (...) un débiteur qui ne pouvait pas payer au terme échu le capital (argent ou marchandises) avec les intérêts qui venaient s'y ajouter, la somme due était doublée » (ibid.). C'est à cette forme de prêt usuraire considérée comme le *ribā* de l'époque de *jāhiliyya* (ignorance) que Mahomet se réfère lorsqu'il déclare que le premier *ribā* qu'il a interdit a été celui de *ʿAbbās ibn ʿAbd al-*

<sup>6</sup> Sauf indication contraire, toutes les définitions des termes arabes sont empruntées à Kazimirski 1860.

<sup>7</sup> André du Ryer [1647] (1734), *Alcoran*, p.41 ; George Sale 1734, *The Koran*, p.30, Claude Etienne Savary (1786), *Le Coran*, p.53 ; John Radwell, *The Koran*, (1861), p.472 ; A. de Biberstein Kazimirski (1865), *Le Koran*, p.41 (pour ces différentes traductions du Coran cf. <http://www.lexilogos.com/coran.htm>), et également la traduction André Chouraqui (<http://nachouraqui.tripod.com/id16.htm>) et notre version de référence Masson 1967.

<sup>8</sup> Il est intéressant de remarquer qu'en langue turque-ottomane (qui est un subtil composé de l'arabe, du persan et du turc –ce dernier constituant la structure de base de la langue) le mot « intérêt » a été forgé à partir également d'un verbe arabe à la racine « *f-y-ḏ* » qui signifie « être en grande abondance, déborder et couler à profusion, comme un torrent ; dépasser les limites, sortir au dehors, ne pas tenir dans... » (Kazimirski 1860 ; cf. également pour le même mot Redhouse 1890). C'est un substantif dérivé de cette racine qui est utilisé comme équivalent du mot *ribā* dans les traductions du Coran en ottoman et en turc.

Muṭṭālib (Ībn Rushd, *Bidāyat...*, « *Kitāb al-buyu'* » (The Book of sales), p.158 ; texte orig. p.539). En d'autres termes, le *ribā* coranique semblerait ne pas se confondre avec le simple intérêt qui représente la rémunération d'un fonds prêté. Il est à rapprocher du concept chrétien d'usure qui sous-entend toujours l'idée d'un profit *excessif*.

Un autre auteur, Arin, dont le travail intitulé *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman* fut déterminant dans notre compréhension de la question de l'interdit de l'intérêt dans le monde musulman, fait cette remarque extrêmement suggestive : « on peut supposer, sans trop d'in vraisemblance, qu'avant l'Islam, l'usure, admise à l'égard des étrangers, ne se pratiquait point à l'intérieur d'une même famille ou d'une même tribu, sous peine de manquer à la « *mourouwwa* », c'est-à-dire aux règles traditionnelles d'honneur » (Arin 1909, pp. 11-2). Cette disposition rappelle celle du passage du *Deutéronome* que nous avons cité plus haut. Sous ce rapport la remarque suivante de Schacht doit être méditée: « Le fait que les passages essentiels contre le *ribā* proviennent de la période médinoise et que reproche est fait aux Juifs d'avoir contrevenu à son interdiction permet de conclure que l'interdiction islamique du *ribā* avait dû être provoquée moins par la situation à la Mekke que par le fait que le Prophète avait plus intimement connaissance avec la doctrine et les pratiques juives à Médine. En tout cas il est impossible de méconnaître l'influence juive sur l'élaboration de la doctrine telle que nous la rencontrons dans les traditions » (Schacht 1994, 508)<sup>9</sup>.

Il y a également la **tradition aristotélicienne**. Les idées d'Aristote en matière économique et sur la monnaie en particulier étant désormais bien connues<sup>10</sup>, nous ne nous engagerons pas ici dans une analyse approfondie des concepts économiques de l'auteur. Nous connaissons le célèbre passage de la *Politique* : « Aussi a-t-on parfaitement raison d'exécrer le prêt à intérêt (*obolostatiki*)<sup>11</sup>, parce qu'alors les gains acquis proviennent de la monnaie (*nomisma*) elle-même et non plus de ce pour quoi on l'institua. La monnaie n'a été faite qu'en vue de l'échange (*metaboles*); l'intérêt, au contraire, multiplie cet argent même; c'est de là qu'il a pris son nom (*tokos* –rejeton), parce que les êtres produits sont semblables à leurs parents, et l'intérêt est de l'argent d'argent (*nomisma nomismatos*); aussi l'usure est-elle de tous les modes d'acquisition le plus contraire à la nature (*para physin*) » (*Politique I*, 1258b). La position d'Aristote s'explique à partir de sa philosophie finaliste. La monnaie est une convention instaurée par la loi (*nomos*) en vue de faciliter

---

<sup>9</sup> Sur les rapports de Mahomet avec les Juifs de Médine lors de son séjour dans cette ville, voir essentiellement l'ouvrage lumineux de Wensinck (1908) ; cf. également Wellhausen 1889, et Ege 1993.

<sup>10</sup> Cf. Van Johnson 1939 ; Soudek 1952 ; Noonan 1957, pp.45-47 et 394-95, Finley 1970 ; Berthoud 1981 ; Langholm 1984 ; Lapidus 1992a et b. ; Dos Santos Ferreira 2002 .

<sup>11</sup> « peser des oboles » (Bailly 1894). Aristote utilise également le terme « *tokismos* » (1258b, 25) pour le « prêt à intérêt », qui est un substantif forgé à partir de « *tokos* »

les échanges. Dans la conception aristotélicienne de la causalité la monnaie constitue la « cause matérielle » des échanges. *L'Éthique à Nicomaque* précise que « la monnaie rend toutes choses commensurables » (1133b, 15) ; elle doit être strictement cantonnée à ce statut instrumental<sup>12</sup> et ne doit jamais devenir la cause finale des échanges laquelle est la *koinonia*, la communauté comme telle : « Pas d'association (communauté, *koinonia*) en effet sans échanges (*allagai*); pas d'échanges sans égalité ; pas d'égalité sans commensurabilité » (ibid.). La monnaie qui deviendrait la finalité des échanges serait une perversion de la causalité. Et prêter à intérêt serait alors ce qu'il y a de plus monstrueux dans la mesure où une telle pratique reviendrait à rendre la monnaie « féconde » (« l'argent d'argent ») alors que du fait de son statut d'instrument la monnaie doit rester stérile. Plus tard, le droit canonique exprime cette idée par la formule bien connue : *pecunia pecuniam non parit* (l'argent n'engendre pas l'argent). C'est pour cette raison que le rejeton de la monnaie ne peut apparaître que comme un être contre nature qui doit être chassé de la cité. Nous pouvons imaginer l'émotion et l'enthousiasme des théologiens des trois monothéismes à la découverte des textes d'Aristote et de sa position face à la monnaie et à l'intérêt : l'autorité du philosophe païen, totalement étranger à la tradition monothéiste, venait apporter un fondement rationnel à un précepte divin. Mais il convient de nuancer cette observation car comme le remarque Noonan, « the Aristotelian teaching on money, when it belatedly came to the attention of the scholastics, was a simple auxiliary instrument of the usury prohibition » (Noonan 1957, p.12)

## Un aperçu sur les « évasions »

Il y a d'une part l'interdiction explicite et expresse dans les textes fondateurs des trois religions que nous venons de voir et d'autre part la *contrainte du réel* au sens où une économie ayant atteint un certain degré de développement ne peut fonctionner sans que la monnaie ait un prix. Comme nous l'avons déjà remarqué, jamais, à aucun moment de l'histoire, les opérations de prêt à intérêt ne se sont interrompues, au besoin grâce à des expédients, des astuces, des stratagèmes, ce que nous appelons des *évasions*. L'interdit étant là, il s'est agit de trouver le moyen de le contourner, de se soustraire à son radicalisme. Sous ce rapport, l'histoire de l'exégèse des textes fondateurs en matière de l'interdit de l'intérêt est une constante tension, par moments extrêmement forte, entre la prescription divine et la tolérance dont les « lois humaines » devaient faire preuve du

---

<sup>12</sup> On peut remarquer qu'Ibn Rushd définit la monnaie comme toute chose « that is not identified by its own essence (*kullu mā lā yu'raf bi'aynihi*) » (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, « *Kitāb al-ijārat* » (The Book of *Ijara*), p.269 ; texte orig. p. 620)

fait de « l'imperfection humaine », pour reprendre les termes de Thomas d'Aquin<sup>13</sup>. Les commentateurs ont déployé des efforts intellectuels, des ressources d'analyse et d'imagination considérables pour répondre aux exigences de la vie économique et sociale. Dans les limites de la présente étude il est évidemment exclu d'entrer dans le détail d'une telle littérature accumulée et enrichie d'exégèses subtiles et sophistiquées durant des centaines de siècles. Au demeurant on ne saurait sous estimer l'apport essentiel de tels efforts intellectuels au développement de la théorie économique. Nous nous contenterons de faire quelques allusions et quelques rappels pour exhiber la formidable complexité des faits et dire de cette longue histoire d'interdiction et de contournement ou d'assouplissement de la rigueur de l'interdit.

Avant tout rappelons un fait économique fondamental qu'une certaine représentation paternaliste de l'histoire tend à méconnaître : dès qu'une économie de marché se met en place elle est naturellement accompagnée d'opérations financières dont la complexité ne cesse de s'accroître dans le temps. Les grandes civilisations mésopotamiennes de l'Antiquité d'avant l'avènement de l'Ancien Testament, que nous avons évoquées au début de cette section, avaient évidemment connu une activité économique suffisamment dense pour que d'importantes opérations de prêt à intérêt voient le jour en leur sein (les réglementations minutieuses de ces opérations dans les différents codes comme celui d'Hammourabi sont là pour l'attester). Plus tard, dans le Proche Orient romain, il existait « a proliferation of currency systems and standards » (EJ, art. « Money Changers », p. 435). En Palestine et en Egypte, chaque région avait sa « banque royale » (*basiliki trapeza*). Durant la période du Second Temple, beaucoup de juifs s'adonnaient à l'activité d'échange et de dépôt de monnaie (locale et étrangère), malgré l'interdiction expresse des textes du Pentateuque ; on les appelait des « *shulhani* (exchange banker ; cambiste) » (ibid.). L'expulsion par Jésus des changeurs de monnaie du Temple témoigne de l'ampleur des opérations d'échange monétaire chez les juifs de l'époque<sup>14</sup>. Par conséquent, à la fois l'interdiction et la discussion de l'interdit sont survenues dans des contextes socio-économiques où le prêt à intérêt était abondamment pratiqué<sup>15</sup>. C'est sous la contrainte du réel que les théologiens des trois monothéismes ont été amenés à inventer des stratagèmes de contournement de l'interdit<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> « Les lois humaines (*leges humanae*) laissent certains péchés impunis à cause de l'imperfection des hommes (*conditiones hominum imperfectorum*) ; elles priveraient, en effet, la société de nombreux avantages (*multae utilitates*) si elles réprimaient tous les péchés (...) C'est pourquoi la loi humaine tolère le prêt à intérêt (*usuras lex humana concessit*), non point qu'elle l'estime conforme à la justice, mais pour ne pas nuire au plus grand nombre (*ne impedirentur utilitates multorum*) » (*Somme Théologique*, II-IIae, q.78, a.1, ad tertium)

<sup>14</sup> « Puis Jésus entra dans le temple et chassa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le temple ; il renversa les tables des changeurs (*trapetzas ton kollubiston*) ... » (Matthieu 21, 12 ; Marc 11, 15 ; Luc : 19, 45-48 ; Jean 2, 14)

<sup>15</sup> Dans la section prochaine nous développerons la thèse selon laquelle plus les taux d'intérêt deviennent abusifs (*usure*) plus le souci d'interdiction se fait pressant.

<sup>16</sup> « The history of the prohibition of usury, in the sense of taking interest on loans, during the rabbinical period is the history of an ideal succumbing to the dictates of reality. The talmudic prohibition on taking interest, to which there

Une forme de contournement commune aux trois monothéismes c'est le partenariat (*partnership*). Dans la tradition juive une disposition appelée *hetter iskah* (ou *hether yska*) fut inventée (cf. Rabbinowicz 1868 : XXXIII-IV, note 1) pour permettre la formation d'un partenariat entre un prêteur et un emprunteur : « the lender would supply a certain sum of money to the borrower for a joint venture; the borrower alone would manage the business and he would guarantee the lender's investment against all loss; he would also guarantee to the lender a fixed amount of minimum profit » (EJ, art. « Usury », p.440). Dans la mesure où les trois religions n'interdisent pas le profit, bien au contraire<sup>17</sup>, la prime que représente l'intérêt se trouve prélevée sous forme de participation au bénéfice généré par l'usage du capital engagé : « in the course of the centuries this form of legalizing interest has become so well established that today all interest transactions are freely carried out, even in compliance with Jewish law, by simply adding to the note or contract concerned the words *al-pi hetter iskah* » (ibid.). Mais la question du risque est un sujet autrement plus grave pour les docteurs du Talmud (comme pour tous les théologiens des autres religions). Il est interdit au créancier de reporter sur l'emprunteur la totalité du risque et d'exiger le remboursement intégral du principal en cas de perte. Pour assurer un partage relativement équitable du risque, *hetter iskah* recommande de diviser en deux parts égales le capital investi par le créancier. La première part est considérée comme un *dépôt* ou un *gage* dont le créancier reste propriétaire (ce qui implique qu'il assume le risque de la perte), alors que la deuxième part est considérée comme un prêt dont le risque est assumé par le seul emprunteur qui est appelé à rembourser le principal même en cas de perte (ibid., p.442). Comme nous y reviendrons dans la section suivante au sujet du contrat, la législation portant sur les opérations de prêt-partenariat a toujours été extrêmement attentive en matière de répartition relativement équitable du risque entre les co-contractants. Pour renforcer plus encore la responsabilité du fournisseur du capital, ce dernier est appelé également à rémunérer par un salaire (même très modeste) l'emprunteur pour son travail en tant qu'entrepreneur (cf. ibid., p.439 ; Baba Metzia 68)

Le christianisme médiéval adopte également une forme de partenariat largement pratiquée dans le monde romain : la *societas*. Le droit romain (*Corpus juris civilis – Digesta*) définit la *societas* comme l'association de deux ou plusieurs personnes qui mettent en commun leurs capitaux en vue d'une cause commune, généralement le profit. Il existe une forme particulière de *societas* où

---

was a plethora of lenient exceptions, fell into almost total desuetude as a result of socioeconomic circumstances. The trend toward erosion of this prohibition was identical in all of the Jewish Diasporas, although the means used to limit or evade it varied » (EJ, art. « Usury », p.440)

<sup>17</sup> « It must be clearly understood that there is no scholastic opposition to profit as such. It is only profit on a loan that is codemned » (Noonan 1957, p.32) St. Bernardino says : « All usury is profit, but not all profit is usury » (ibid.)

un partenaire apporte exclusivement le capital et l'autre ses compétences d'entrepreneur et sa force de travail. C'est cette forme d'association que le monde chrétien a assimilé à une opération de prêt (Noonan 1957, p.134). En tant que co-propriétaires les partenaires partagent le profit, mais en cas de perte, elle doit également être portée par les deux partenaires. Comme dans le cas précédent la *societas* veille à ce que le risque soit équitablement partagé entre les partenaires en évitant toute clause dite *léonine* qui exonère un des co-contractants de toute responsabilité du risque la faisant porter entièrement par le second (en référence à cette fable d'Esopé où le partenariat entre différents animaux et le puissant lion vole en éclat lorsque le cerf est abattu et que le roi des forêts s'empare, sans autre forme de procès, de la totalité du butin). Noonan décrit en détail la façon dont les théologiens médiévaux ont intégré cette forme de contrat (où le risque est porté à égalité par les deux partenaires) dans leurs analyses en le considérant comme un contrat licite et donc en le distinguant d'un prêt générant de l'usure (cf. *ibid.*, ch. VI) Thomas d'Aquin, dans la question 78 portant sur le prêt à intérêt que nous avons déjà évoquée, se réfère également à cette forme de contrat *societas* lorsqu'il déclare que « celui qui confie une somme d'argent à un marchand ou à un artisan et constitue en quelque sorte avec eux une société (*per modum societatis cujusdam*), ne leur cède pas la propriété de son argent qui demeure bien à lui, si bien qu'il participe à ses risques et périls (*cum periculo ipsius*) au commerce du marchand et au travail de l'artisan ; voilà pourquoi il sera en droit de réclamer, comme une chose lui appartenant, une part du bénéfice (*partem lucri*) » (*Somme Théologique*, II, IIae, q.78, a.2, ad quintum). Dans la littérature scolastique plusieurs formes de « droit à l'intérêt » sont envisagées et pratiquées. Concernant la question du partenariat, on devrait mentionner « *periculum sortis* » où le prêteur ou l'investisseur partage le risque de l'entreprise avec l'emprunteur ou le partenaire (Kerridge 2002 : 10). Cette forme de droit à l'intérêt est distincte de « *periculum mutui* » qui est le simple risque de non paiement de l'emprunt (Noonan 1957 : 129). Les autres dispositions qui justifient un intérêt sont « *poena* (rançon ; compensation) *conventionalis* » (amende exigée en cas de non remboursement de l'emprunt à l'échéance), « *damnum* (dommage ; tort ; préjudice) *emergens* » (prime pour couvrir les dommages que le prêteur peut subir du fait des coûts de transaction relatifs à l'opération même de prêt) et « *lucrum cessans* » (l'idée étant que le prêteur « can charge for having reduced money from a fecund to a sterile state » -Lessius cité par Noonan 1957 ; 262 ; cf. également pour toutes ces formes de droit à l'intérêt Kerridge 2002 : 7-10). On remarque combien la question de la justification de l'intérêt tourne autour de la notion de « risque » (cf. également Lapidus 1992b).

Enfin en islam, concernant le partenariat, il faut distinguer deux termes : *qirād* et *sharikat*.

Ibn Rushd qui a consacré un livre spécifique à chacun de ces termes<sup>18</sup> précise que *qirād* « is the giving of wealth by one person to another saying that he may trade with it (in return) for a defined ratio of the profit (*ribh*) that the worker (*ʿāmil*) earns, that is, a part that is agreed upon by both as a third, fourth, or half » (*Bidāyat...*, p. 284 ; texte orig. p. 631). Les traducteurs de l’ouvrage d’Ibn Rushd traduisent ce terme *qirād* par « speculative partnership » et Kazimirski propose comme équivalent : « emprunt ; action de contracter un emprunt en argent ». C’est une opération de prêt qui fait intervenir un fournisseur du capital et un entrepreneur qui s’engage à gérer au mieux ce capital. La licéité d’un tel contrat est admise par les docteurs musulmans. Les partenaires d’un *qirād* sont considérés comme des associés (mais « spéculatifs », puisque la participation du prêteur n’est que financière), à condition expresse que le contrat soit exempt de toute *incertitude* (*majhalat*, du verbe *jahila*, ignorer), et de tout accroissement du *risque* (*gharar*, du verbe *gharra*, tromper ; décevoir quelqu’un ; séduire en l’aveuglant ; d’où « chance » ; « hasard » ; « risque »), quant à la réalité même du profit (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, p. 284 ; texte orig. p. 631). Par exemple, certains juristes ont contesté la licéité d’un contrat où le capital est de la marchandise ; car comme le prix d’une marchandise fluctue, le profit ne pourra pas être évalué précisément ; par conséquent le contrat est susceptible de comporter du *gharar* et de l’incertitude (ibid.). La question de l’incertitude et du risque est d’une importance cruciale pour décider du caractère licite (*jāʿiz*) ou non d’un partenariat (nous y reviendrons dans notre section suivante). Le second terme « *sharikat* » est considéré comme étant une association normale dans la mesure où cette opération fait intervenir deux partenaires qui apportent tous les deux du capital. Kazimirski donne comme définition pour le terme *sharikat* : « être associé ou copartageant dans un achat, dans une succession ; faire participer quelqu’un dans quelque chose » ; d’où *shirkat* : « association », « société ». Le partage du profit pose moins de problème dans le cas de la *sharikat* puisque la part de capital apportée par chacun des partenaires est parfaitement connue, alors que dans le cas du *qirād* un des partenaires n’apporte que du travail et le travail est, par définition, « variable » (*lā yundabaṭu*, ne peut pas être consolidé, raffermi) ; par ailleurs le travail de l’un est inconnu (*majhulān*) à l’autre (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, p. 305 ; texte orig. p. 645). Les juristes sont néanmoins partagés sur les conditions de licéité du contrat dans les deux types de partenariat. Des analyses minutieuses de cas particuliers peuvent en effet révéler la présence de l’incertitude et du *gharar* comparables à des situations où les docteurs juifs observent une « poussière d’usure » évoquée plus haut.

A côté de la formule « partenariat », pour contourner l’interdit, il existe également d’autres stratagèmes d’évasion. Nous avons vu que le Coran permet la vente et interdit le *ribā* (cf. plus haut)

<sup>18</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat...*, “*Kitāb al-qirād*” (“The book of speculative partnership”) et “*Kitāb al-sharikat*” (“The book of partnership”) (pp. 284-292 et 301-306; texte orig. pp. 631-637 et 643-647)

et les trois monothéismes ne condamnent nullement le profit obtenu à l'issue d'une vente transparente. Dans son « *Kitāb al-buyu'* » (le livre des ventes), Ibn Rushd détaille les différents types de vente en particulier les ventes usuraires et à travers un examen détaillé de la littérature consacrée à la question de l'interdit de l'intérêt par les différentes écoles juridiques musulmanes, il décrit avec précision les *rukn* (principes ; appuis ; soutiens) sur lesquels elles reposent et les *ahkām* (modalités) qu'elles peuvent revêtir. Sans entrer dans les détails remarquons que pour l'auteur le *ribā* émerge essentiellement dans les ventes à terme (*buyu' ul'ājāl*, *deferred sales*) ; au demeurant le Prophète aurait dit : « There is no *ribā* except in *nasi'at* (délai, crédit à l'achat) » (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, p. 233 ; texte orig. p. 595). Les juristes musulmans déploieront des efforts importants pour ramener l'opération impliquant un intérêt à une opération de vente « saine », sachant que « the contract (of sale) is not valid except by use of the words « sale » and « purchase », used in the past tense » (ibid., p. 204 ; texte orig. 574). En arabe une telle opération est appelée *hilat* (pluriel *hiyāl*) qui veut dire « bonne vue ; perspicacité ; artifice ; ruse ; stratagème ; remède ; expédient ». Un des exemples bien connus d'une telle opération est « *mukhātarat* » (du verbe *khātara*, « agiter ; vendre par contrat aléatoire, par ex. un oiseau qui vole ou une chose qu'on n'a pas en son pouvoir ; risquer ; parier ; gager » Kazimirski) : l'emprunteur vend au prêteur une marchandise (par exemple un esclave) au comptant et il la lui rachète immédiatement à terme pour un prix supérieur, la différence de prix constituant les intérêts déguisés de la transaction. Ce contrat de double vente a été également adopté dans le monde chrétien au XIV<sup>e</sup> siècle et abondamment pratiqué sous le nom de *mohatara* (le même type de contrat a été désigné en Italie par les termes de *scrocco*, *barocco*, *retrangolo*, *ciavanza* ou *rompicollo* –cf. Le Bras 1947, p.2358). Une autre forme de contournement est « *iqāla* » (abolition, abrogation, rescision) : si quelqu'un vend un objet (par exemple un esclave) à un autre à tel prix et le regrettant par la suite veut le racheter à un prix inférieur à son prix de vente, les théologiens musulmans n'y voient rien qui ne serait pas *jā'iz*. Car ces deux opérations constituent deux ventes distinctes d'où le concept d'abolition. La restitution d'un bien à un prix différent de ma transaction antérieure est considérée comme une nouvelle transaction où la première est abolie ou abrogée (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, p.171 ; texte orig. pp.548-49)

Ce déploiement fébrile d'efforts d'imagination, d'invention, de théorisation durant des siècles entiers à la fois pour justifier et pour contourner un interdit visant une opération économique qui constitue une des conditions de fonctionnement de toute organisation socio-économique quelque peu développée demande réflexion et analyse. En effet à nos yeux il est évident que les docteurs et savants des trois religions étaient tout à fait conscients de la normalité et de la nécessité d'une opération économique des plus banales comme le prêt à intérêt. Par conséquent nous



estimons que le souci qui les animait ne concernait point le simple intérêt (entendu comme le prix normal de l'argent), même dans leurs considérations les plus rigoureuses et rigides sur l'interdiction de l'intérêt, mais *autre chose* que nous tenterons de préciser dans notre section suivante.

## **ELEMENTS D'EXPLICATION INSTITUTIONNELLE DE L'INTERDIT DE L'INTERET**

Tout en reconnaissant pleinement la complexité et le caractère pluridisciplinaire de la question de l'interdiction de l'intérêt dans l'histoire occidentale, nous tenterons de proposer deux éléments de lecture d'ordre institutionnel susceptibles, croyons-nous, de projeter quelque lumière sur le phénomène : d'une part l'institution de la servitude pour dette et d'autre part la vision que les anciens avaient de l'institution du contrat. Mais pour apprécier à sa juste mesure l'importance du rôle que ces deux éléments d'ordre institutionnel ont pu jouer dans la perception et l'analyse du phénomène de prêt à intérêt par les anciens, il ne faut surtout pas perdre de vue le fait que ces derniers ont vécu et réfléchi dans des contextes économiques et technologiques marqués par une grande fragilité. Par « fragilité » nous entendons le fait que tout au long de l'histoire européenne, pratiquement jusqu'au milieu du 18<sup>e</sup> siècle, les populations n'ont jamais été définitivement assurées de ne pas manquer de biens élémentaires de subsistance d'une année à l'autre, d'une saison à l'autre. L'existence de très grandes richesses ponctuelles et localisées n'a jamais pu garantir, durant de longs siècles, un régime de stabilité de nature à soustraire les populations à la hantise et à la peur de la faim. Face à une soudaine perturbation des conditions climatiques, face au déclenchement d'une épidémie ou d'une guerre les capacités de production des sociétés se montraient impuissantes pour approvisionner les marchés, faisant sombrer les populations dans l'angoisse et la misère du rationnement. Dans un tel climat de fragilité socio-psychologique, les nécessités implacables de la survie rendaient les hommes toujours plus enclins, toujours plus disposés à déprécier le futur. Les auteurs des arguments visant à interdire l'intérêt ne pouvaient ignorer, dans leurs analyses, de telles réalités humaines insoutenables dont ils étaient les témoins quotidiens.

### **L'esclavage pour dettes**

Cette institution a sans doute représenté pour les hommes libres de la Mésopotamie antique la perspective la plus redoutable de l'existence. Il s'agit de la servilité pour cause d'insolvabilité. Glassner remarque que « l'asservissement pour dette (...) est une pratique courante » en

Mésopotamie (Glassner 2000, p.47). Dès le 3<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., des documents attestent des cas d'esclavage pour raison de dettes. Exemple: « une mère, associée à un couple, vend son fils, l'épouse de l'acquéreur prêtant serment qu'elle n'a pas de créance chez les vendeurs » (ibid.). Dans le code d'Hammourabi les paragraphes relatifs au prêt à intérêt révèlent qu'un emprunteur insolvable pouvait opter pour deux moyens : ou mettre à la disposition du créancier un gage (biens ou personnes), ou livrer à la contrainte du créancier une personne (lui-même, une personne de sa famille ou un esclave). Donner en gage une personne (*niputum*) revenait à mettre au service du créancier (*nipu*) une force de travail dont bénéficiait ce dernier jusqu'à l'extinction de la dette. Selon le code, un gage ne devait pas être maltraité ou vendu. En d'autres termes, il ne devait pas être considéré comme un esclave, et certains paragraphes du code réglementent avec précision les sanctions que doit courir un créancier ayant maltraité un gage. Le cas de la servitude pour dettes était autrement redoutable. Le code dit : « si une dette a saisi un homme, et (si celui-ci) a donné pour l'argent et a livré pour la contrainte son épouse, son fils et sa fille, ils travailleront durant trois ans (pour) la maison de leur acheteur et de celui qui les contraint, à la quatrième année, (cette maison) les mettra en liberté » (Cruveilhier 1938, p.116, §117). L'expression «une dette a saisi un homme » doit être entendue au sens où c'est le créancier (*nipu*) qui saisit le débiteur (ce concept de « dette qui saisit un homme » est à rapprocher du mot hébreux *neshekh* (morsure) évoqué plus haut et sur lequel nous reviendrons au sujet de Calvin). De même le paragraphe 119 prescrit : « si une dette a saisi un homme, et (si celui-ci) a donné pour l'argent et a livré pour la contrainte son épouse, son fils et sa fille, ils travailleront durant trois ans (pour) la maison de leur acheteur et de celui qui les contraint, à la quatrième année, (cette maison) les mettra en liberté » (ibid., p.119). Un grand spécialiste du code écrit : « Hammourabi n'a pas mis d'entrave au commerce du blé ou de l'argent, ni prohibé la perception d'un intérêt. Il s'est borné à protéger l'indigent qui, à l'échéance, ne peut payer l'intérêt usuraire qu'on lui a fait promettre et court risque de la servitude pour dettes. Plus généralement il a protégé l'emprunteur contre la fraude et favorise sa libération. En cela il est fidèle à sa déclaration écrite dans le préambule du code : 'pour empêcher le puissant d'opprimer le faible, j'instituai dans la contrée le droit et la justice' » (Cuq 1918, p.61). Le législateur Hammourabi semble par conséquent parfaitement connaître la gravité du phénomène et il tente de l'assujettir à une réglementation précise et, sans doute, plus «humaine».

Les difficultés de l'existence, en période d'intense rationnement ou de famine, pouvaient même conduire les hommes de l'ancienne Mésopotamie à des solutions extrêmes comme l'asservissement « par contrat ». Les individus, le cas échéant avec les membres de leurs familles sur lesquels ils avaient autorité, pouvaient se vendre avec leur consentement à de riches marchands

ou à des propriétaires terriens. Tels parents pouvaient être amenés à aliéner leurs enfants, c'est-à-dire les vendre pour une durée limitée, à un tiers: « de telles pratiques sont attestées à toutes époques » remarque Glassner (2000, p. 47). Dans un texte que nous considérons comme décisif dans l'histoire des réflexions sur l'intérêt et son interdiction –sur lequel nous reviendrons–, Turgot souligne également expressément le terrible danger auquel était exposé l'individu endetté et insolvable dans l'Antiquité : « Quand il [l'emprunteur] était insolvable, il devenait l'esclave de son créancier ; celui-ci était autorisé à le vendre à son profit, et à user à son égard du pouvoir illimité que l'ancien droit donnait au maître sur son esclave, lequel s'étendait jusqu'à le faire mourir arbitrairement. » (Turgot 1770, p. 280).

L'Ancien Testament voit le jour dans un tel contexte socio-économique et juridique. Et le passage du *Deutéronome* qui interdit explicitement la pratique du prêt à intérêt entre frères pourrait être relu et déchiffré en référence à ce contexte. Comme le soulignent deux spécialistes de l'histoire du crédit, la «loi israélite» qui a cours sur les terres de Canaan avant la venue des prophètes, «permet au créancier d'exiger le paiement sous forme de prestation de travail limitée à six ans. De la sorte, maints hébreux deviennent des esclaves de leurs prêteurs» (Gelpi, Julien-Labruyère, p. 42). Nous pouvons supposer que les prophètes intervenant dans un tel contexte avaient pour souci de prévenir ce type de danger d'asservissement et de servilité. Les dispositions d'ordre économique édictées par les prophètes ont pu viser à instaurer un minimum d'équité entre les membres de la communauté et à renforcer la solidarité interne du groupe. Même si l'esclavage était définitivement banni entre les membres de la communauté juive par les prophètes, un endettement trop important risquait néanmoins de soumettre la vie d'un fidèle à la volonté d'un autre. L'interdiction de l'intérêt pouvait par conséquent avoir pour objectif d'atténuer le poids de la dette sur l'emprunteur et de lui permettre d'honorer son engagement à échéance. Des passages éloquents de l'Ancien et du Nouveau Testaments montrent à quel point la question du prêt à intérêt est explicitement associée à la problématique de l'esclavage; en voici quelques exemples: **Lévitique**, 25, 35-41 : « Si ton frère a des dettes et s'avère défaillant à ton égard, tu le soutiendras, qu'il soit un émigré ou un hôte, afin qu'il puisse survivre à tes côtés (...) Si ton frère a des dettes à ton égard et qu'il se vende à toi, tu ne l'asserviras pas à une tâche d'esclave ; tu le traiteras comme un salarié ou comme un hôte ; il sera ton serviteur jusqu'à l'année du jubilé ; alors il sortira de chez toi avec ses enfants et il retournera à son clan ; il retournera dans la propriété de ses pères » (TOB). **Proverbes**, 22, 7 : « Le riche domine les indigents et le débiteur est esclave de son créancier » (TOB). **Matthieu**, 18, 23-25 « Ainsi en vint-il du Royaume des cieux comme d'un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs. Pour commencer, on lui en amena un qui devait dix mille talents. Comme il n'avait pas de quoi

rembourser, le maître donna l'ordre de le vendre ainsi que sa femme, ses enfants et tout ce qu'il avait, en remboursement de sa dette » (TOB)

En effet, un spécialiste du droit talmudique écrit au sujet du terme *ribbit* que nous avons vu plus haut: «La relation directe, *sans intermédiaire*, qui s'établit entre les parties dans le contrat de prêt d'argent, étroitement liée au sentiment qu'éprouve le débiteur de mainmise du créancier sur l'ensemble de son patrimoine, entraîne chez le débiteur un sentiment de *chi'boud hagouf*, 'd'esclavage' (...) Ce sentiment 'd'asservissement', présent dans le prêt d'argent, devient intolérable lorsque le temps, en donnant naissance à une dette supplémentaire, est lui-même générateur 'd'esclavage'» (Weingort 1979, p. 419). La conscience du danger que représente le prêt à intérêt pour l'emprunteur est toujours aussi vive dans l'esprit de Saint Ambroise de Milan au 4<sup>e</sup> siècle après J.-C, qui déclare : « *ubi jus belli, ibi etiam jus usurae* » ; « où est le droit de guerre là est aussi le droit d'usure » (Noonan 1957, p.101). Il est significatif de rappeler ici qu'un philosophe juif espagnol du 15<sup>e</sup> siècle, Joseph Albo, réinterprétant le concept de « frère » dans le passage du Deutéronome, déclare que ce concept désigne tous ceux qui ne sont pas « idolâtres ». Et ces derniers sont traités comme des ennemis. La formule que le philosophe utilise à ce propos est une traduction quasi littérale d'une affirmation de Saint Ambroise : « If it is permitted to take his life, surely one may take his property » (*Im gufo muttar mamono kol she-ken*) (EJ, art. « Moneylending », pp.439-40 ; cf. également Noonan 1957, p.101). On peut également rappeler ici la réplique d'Antonio dans *The Merchant of Venice* à l'adresse de Shylock, l'usurier juif, qui exige, en cas de non-remboursement de l'argent qu'il consent à prêter, une livre de la chair de l'emprunteur : « If thou wilt lend this money, lend it not / As to thy friends, for when did friendship take / A breed for barren metal of his friend? / But lend it rather to thine enemy / Who, if he break, thou mayst with better face / Exact the penalty » (Shakespeare 1594-6, Act I, Scene 3). Ces considérations nous fournissent quelques éléments de compréhension de l'inquiétude que les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testaments ont pu éprouver à l'égard de la pratique de l'intérêt.

En Grèce ancienne l'esclavage pour dettes était également une pratique très répandue dans les différentes cités. C'est par ce biais que les propriétaires terriens bénéficiaient d'une force de travail abondante et bon marché sur leurs terres. Or, comme on le sait, Solon a mis fin à cet état de choses, entre 594-591 av. J.-C., en promulguant ses célèbres lois connues sous le nom *seisachtheia*, « remise du fardeau ». Ces lois interdisaient au créancier le droit de s'approprier la personne du débiteur insolvable ou les membres de sa famille. Finley pense que les lois soloniennes ont contribué, de façon déterminante, à l'instauration de la démocratie à Athènes (cf. Finley 1980, pp.87 et sq.). Aristote, élaborant sa doctrine sur le prêt à intérêt (« l'argent

d'argent »), avait peut-être dans l'esprit les récits des ravages que l'esclavage pour dettes avait pu provoquer en Grèce, dans le passé. En tout état de cause, les docteurs de la scolastique ont su puiser dans cette doctrine des arguments d'ordre philosophique pour fonder en raison les recommandations des Ecritures saintes, comme nous l'avons évoqué plus haut.

Dans la Loi des Douze Tables (*Lex Duodecim Tabularum*) qui constitue l'acte fondateur du droit romain par le passage du droit coutumier au droit écrit, en 450 av. J.-C., la Table III relative à la dette, prescrit également : « Une fois la dette reconnue ou l'affaire jugée en procès légitime, que le débiteur ait 30 jours pour payer. Ensuite, qu'il y ait finalement mainmise sur lui. Qu'on le conduise devant le juge. S'il ne satisfait pas au jugement ou si personne ne se porte garant pour lui en justice, que le créancier le prenne, l'attache avec une corde ou des chaînes d'un poids minimum de 15 livres, ou, s'il le veut, davantage (...) A défaut d'arrangement, le débiteur est enchaîné soixante jours (...) Au troisième jour du marché, il est puni de la peine capitale, ou d'être vendu à l'étranger au-delà du Tibre. Au troisième jour du marché, qu'on le coupe <le débiteur> en morceaux. S'ils <les créanciers> en prennent plus qu'il en leur est dû, que cela se fasse en toute impunité » (cf. *la Loi des Douze Tables*, Table III). Dans le droit romain le concept de *nexum* signifie un type de contrat par lequel le débiteur apporte une garantie au prêt qu'il contracte auprès du créancier par son propre asservissement et, le cas échéant, par celui des membres de sa famille. On remarque l'extraordinaire sévérité de la loi à l'endroit du débiteur insolvable. La frayeur voire l'épouvante qu'a pu susciter le prêt à intérêt dans l'Antiquité pourrait par conséquent s'expliquer par cette perspective terrifiante qui se profilait devant le débiteur dans l'incapacité d'honorer ses dettes.

## **La question du contrat**

Lorsque nous réussissons à prendre la distance par rapport à cette attitude condescendante et paternaliste que l'homme du présent adopte à l'égard des hommes du passé et en particulier les hommes de la modernité à l'égard des penseurs du Moyen Age, nous constatons que ces derniers étaient particulièrement attentifs à la question des conditions d'égalité et de réciprocité entre les protagonistes d'un contrat. Plus exactement, c'est le motif de la *licéité* dans une relation contractuelle qui occupait l'essentiel de leurs interrogations sur les rapports économiques entre les agents. Le souci essentiel des docteurs, juristes, théologiens des trois religions était la protection des intérêts des échangistes, des producteurs et des consommateurs, des co-contractants. Ils s'efforçaient de réduire au minimum l'injustice dont pourrait être l'objet l'une ou l'autre partie

d'un contrat. On sait que De Roover a particulièrement et avec raison insisté sur ce point. L'auteur a expressément souligné le fait que la question de la « nature » du contrat a retenu la plus grande attention des anciens (De Roover 1955).

Dans quelles conditions un contrat peut être dit « licite »? C'est le problème fondamental, à la fois pour les docteurs des trois monothéismes. En effet, dans leurs interrogations sur la vente et la *ribā*, les théologiens arabes cherchent à savoir si une transaction est *jā'iz*, c'est-à-dire légale, permise, licite. La licéité d'un contrat doit être jugée en fonction des conditions d'exercice de leur volonté par les contractants. Sont-ils matériellement en mesure d'exercer leur volonté? Sont-ils libres et autonomes dans leurs actes et leurs décisions?

Or justement le contrat de prêt fait intervenir des échangistes qui ne jouissent pas, au même degré, des conditions d'exercice de leur volonté et de leur liberté. Un spécialiste de la pensée économique en Islam, Akalay, remarque qu'il existe une forte méfiance chez Ibn Rushd à l'égard de l'échange bilatéral à savoir le « troc » (Akalay, 1998, pp.195 et sq.). Car un tel échange fait intervenir nécessairement une inégalité ; une des parties jouissant nécessairement d'un pouvoir de négociation supérieur par rapport à l'autre partie. Pour cette raison, dans ses analyses économiques, le théologien musulman recommande vivement que l'échange ait lieu sur le marché, l'espace de la concurrence libre. Dans cet ordre d'idées Ibn Rushd commente une recommandation de Mahomet : il doit être interdit d'aller à la rencontre d'une caravane avant qu'elle arrive dans la ville, c'est-à-dire au marché. Si ce principe n'est pas respecté, il risque d'y avoir des transactions hors prix de marché, ce qui fera basculer l'échange juste (licite, permis, *jā'iz*) dans l'échange bilatéral ou dans le troc. (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, pp. 198-99 ; texte orig. p. 570 ). Ici l'idée d'Ibn Rushd est qu'une relation de troc, c'est-à-dire une relation bilatérale, risque souvent de donner lieu à une asymétrie, à une inégalité, du fait de la disparité des pouvoirs de négociation que possèdent respectivement les deux parties. L'égalité et la symétrie sont mieux respectées sur le marché, en situation de concurrence libre. Aux yeux des théologiens ce motif de disparité des pouvoirs de négociation est particulièrement valable dans un contrat de prêt. Ibn Rushd écrit d'une façon significative : « When the matter is pondered over from the aspect of meaning (*ma'ni*, concept) (...) the aim of prohibiting *ribā* is (to avoid) the excessive injustice (*'ūbn*, duperie, fraude, tromperie) implicit in it and justice (*'adl* ) in transactions demands an approximate equivalence (*mutaqāribat at'tasāwi*) (Ibn Rushd, *Bidāyat...*, p. 162 ; texte orig. p. 542) Comme nous y avons déjà fait allusion, dans les systèmes précapitalistes les régimes d'alimentation sont extrêmement instables. De ce fait, en période de crise ou de famine, les emprunteurs sont soumis à la contrainte de survie qui les rend particulièrement dépendants à l'égard du prêteur. Dans de telles conditions de confrontation aucun équilibre des

pouvoirs de négociation n'est possible. En nous référant à la terminologie technique des docteurs de la scolastique nous pouvons dire que « l'accord volontaire » du prêteur est « absolu » alors que « l'accord volontaire » de l'emprunteur est « conditionné » (Lapidus 1992b, p.44)<sup>19</sup>. Thomas d'Aquin exprime de son côté cette asymétrie en termes suivants: « L'emprunteur qui paie un intérêt n'est pas absolument libre, il le donne contraint et forcé, puisque, d'une part, il a besoin d'emprunter de l'argent et que, d'autre part, le prêteur qui dispose de cette somme ne veut pas l'engager sans percevoir un intérêt » (*Somme Théologique*, II-IIae, q.78, a.1, ad 7). Même si le terme « absolument libre » de la traduction ne se trouve pas explicitement dans le texte latin (ce dernier dit : « celui qui donne *usuram* ne la donne pas simplement volontairement (*simpliciter voluntarie*) mais il la donne sous la contrainte de la nécessité »), il est évident que Thomas d'Aquin pointe ici l'inégalité quant aux conditions d'exercice de la volonté et par conséquent de la liberté entre les co-contractants. C'est bien cette disparité des pouvoirs de négociation qui semble justifier l'interdiction du *ribā* dans la tradition musulmane. En effet, il y a *ribā* lorsque le partenaire qui possède un pouvoir de négociation plus grand impose sa loi et exige un surplus que l'emprunteur n'a pas la possibilité de refuser.

L'attention portée à la disparité entre les pouvoirs de négociation dans un contrat a amené les docteurs et juristes des monothéismes à se préoccuper essentiellement du sort de l'emprunteur et à prendre soin de protéger ses intérêts estimant que sa volonté était, à des degrés divers, toujours subordonnée à celle du prêteur. Un moment décisif dans l'histoire de l'interdiction de l'intérêt est constitué, selon Ashley, par l'intervention de Calvin dans le débat. Il s'agit de la célèbre lettre sur l'usure, « *De usuris* », écrite par Calvin en 1545 (Calvino 1545). Ashley considère la position de Calvin comme un « *turning point* » dans l'histoire occidentale en matière de la pratique de l'intérêt (cf. Hauser 1931 : 45). Dans cette lettre et aussi bien dans ses sermons sur le chapitre 23 du *Deutéronome* cité plus haut, Calvin revient sur le terme même de « *neshekh* » (qu'il écrit « *Nesec* ») du texte biblique. Comme nous l'avons déjà indiqué, ce terme signifie également « morsure ». Grâce à l'attention analytique qui le caractérise Calvin s'interroge sur la raison pour laquelle le texte biblique a pu retenir un mot signifiant également « morsure » pour désigner l'intérêt. Le théologien ne peut s'expliquer un tel fait que par l'hypothèse selon laquelle en cette matière les prophètes juifs portaient leur attention, précisément, sur l'asymétrie qu'abritait le contrat de prêt à intérêt : « *usure qui este ainsi dicte en Hebrieu pour ce qu'elle ronge* » (Calvino 1545, col. 247). Et concernant le passage de l'Exode 22, 24, où le mot *neshekh* est de nouveau utilisé, Calvin remarque que ce mot est à entendre au « mauvais sens » (*sinistra nota*) et l'usurier du texte biblique est « ici pris au sens

---

<sup>19</sup> Il convient de rappeler que l'accord de volonté se trouve toujours à la base du droit actuel des contrats.

de « *foeneratoro* » (de *foenus*, cf. supra) qui ronge les misérables (*qui miseros arrodit*) » (Calvino 1576, col. 683). Hauser remarque que ce dont il s'agit ici ce n'est pas à proprement parler de l'intérêt en général mais du bénéfice réalisé aux dépens d'autrui, *ex alieno damno* (Hauser 1931, p.49). L'emprunteur visé dans le texte biblique est l'homme dans le besoin, l'homme soumis à la contrainte inexorable de la survie, par conséquent l'homme prêt à déprécier indéfiniment le futur et à accepter n'importe quelles conditions pour obtenir l'argent dont il a besoin, c'est-à-dire l'homme prêt à accepter n'importe quel taux d'intérêt. Il est évident qu'aux yeux de Calvin le texte biblique a pour souci de défendre les intérêts de l'emprunteur dont le statut, dans le contrat d'emprunt, est tel que toute condition d'exercice libre de sa volonté lui fait défaut. Or, dit Calvin, « *notre coniunction n'a point de similitude* » avec les temps des prophètes juifs (Calvino 1545, col. 247). De nos jours il faut toujours ménager les pauvres mais désormais l'essentiel des emprunts sont contractés par les marchands, c'est-à-dire les entrepreneurs. Dans une telle « *coniunction* » « *la raison de saint Ambroyse (...) est trop frivolle à mon jugement : a scavoit que l'argent nengendre point l'argent. La mer, quoy ? la terre, quoy ?* » (ibid.). Et de façon significative Calvin fait référence à l'« industrie » des « marchands » qui font *usage* de l'argent pour « augmente[r] leurs biens », c'est-à-dire pour créer une valeur nouvelle par l'usage de l'argent emprunté. Nous pouvons également rappeler ici cette remarque du théologien Abraham b. Mordecai Farissol (16<sup>ème</sup> siècle) « After society had expanded and people began to be distinguished from one another by their views... there followed a new Nature and another Order. The custom of giving another person something for nothing ceased unless the person was poor. Thus, the law has developed to pay rent for houses... and to make loans... All comes for a price... Sometimes credit is even more important than lending an animal or a house » (EJ, art. « Moneylending », p.440).

Les considérations concernant l'importance accordée aux analyses et commentaires de Calvin dans l'histoire de l'interdit de l'usure (par exemple Tawney 1926) sont fortement critiquées par Kerridge qui, tout au long de son enquête, souligne avec insistance le fait que la pensée médiévale chrétienne a toujours su distinguer « intérêt et « usure ». Le réformateur protestant allemand Philip Melancthon (1497-1560) a dit : « *id quod interest, omnio differt ab usuris* » (« that which is interest differs totally from usuries ») (cité par Kerridge 2002, p.5). Kerridge remarque que le mot *usure* (*usury, usura*), lorsqu'il est utilisé dans son sens populaire étroit (« in the narrow popular sense » -ibid., p.29) est assimilé à *foenus* ou *fenory* romain, au mot anglais *ockar* (lequel est une forme évoluée du mot *wocar* ou *wocor*) ; et aux mots *Wucher* ou *Wucherer* en allemand (ibid.). Or les docteurs médiévaux ont toujours fait appel à cette constellation de mot pour traduire, selon Kerridge, le concept hébreu *neshekh*, « biting » (ibid., p.26). Et il s'agit ici d'une prime excessive



que le prêteur, du fait de sa position dominante, se permet d'exiger de l'emprunteur. Autrement dit c'est bien l'usure, au sens de taux abusif d'intérêt que le prêteur impose à l'homme dans le besoin. Nous n'entrerons évidemment pas dans le détail des critiques de Kerridge. Ce qui nous importe ici ce n'est point de savoir si Calvin a été absolument le premier à avoir proposé un commentaire très suggestif du mot hébreu *neshekh*, mais c'est le fait que le commentaire du théologien protestant nous fournit une clé de lecture précieuse de la méfiance des anciens à l'égard du prêt à intérêt et du non sens qu'il y a vouloir à reconduire l'interdiction sous sa forme radicale dans la « *coniunction* » moderne<sup>20</sup>.

Cette question de la disparité des pouvoirs de négociation entre le prêteur et l'emprunteur est également retenue par Turgot comme un motif explicatif de la méfiance des anciens à l'endroit de l'intérêt. En effet, dans un des textes majeurs de l'*Aufklärung* française, *Mémoire sur les prêts d'argent* (1770), Turgot renverse la perspective traditionnelle sur la question du prêt à intérêt. Nous l'avons déjà souligné : tout au long de l'histoire occidentale les penseurs qui se sont penchés sur la question du prêt à intérêt et qui ont cru nécessaire de le réglementer voire de l'interdire avaient en vue la protection de l'emprunteur. Ils se sont souciés de défendre les intérêts de « l'homme dans le besoin » contre les exactions de « l'homme aux écus ». Or, dans son *Mémoire*, Turgot prend la défense des prêteurs de bonne volonté d'Angoulême contre l'impunité des emprunteurs « banqueroutiers » qui refusent de rembourser leurs dettes et tentent d'intimider les prêteurs « en les menaçant de les dénoncer à la justice comme ayant exigé des intérêts usuraires » (Turgot 1770, p.256). Nous constatons bien que la conjoncture économique est désormais profondément modifiée pour qu'un théoricien décide de prendre la défense des prêteurs. Dans cette nouvelle conjoncture la grande majorité des emprunteurs n'ont plus aucune affinité avec l'« homme dans le besoin ». Leur souci principal est d'exploiter l'argent qu'ils empruntent dans sa fonction de facteur de production et non pas seulement de moyen d'échange. La nouvelle conjoncture permet désormais le redressement de l'inégalité ou l'asymétrie millénaire entre l'emprunteur et le prêteur. Le premier n'est plus, simplement, à la merci du second. Une symétrie suffisante dans les conditions d'exercice de la volonté, c'est-à-dire entre les pouvoirs de négociation est désormais acquise. Ce qui conduit

---

<sup>20</sup> Une éloquente illustration de ce changement radical de la « *coniunction* » se trouve dans les dispositions du « Grand Sanhedrin » organisé par Napoléon à Paris, en 1807, auquel ont participé les plus grands rabbins de l'époque. Parmi les réponses qui sont données aux 12 questions posées aux autorités rabbiniques figurent certaines considérations relatives à la question de l'intérêt et de son interdit. L'Assemblée décrète que *neshekh* doit être défini dorénavant comme le taux d'intérêt déterminé par le Code Civil (Napoléonien) Français. Cet intérêt peut être exigé dans une opération de prêt entre juifs lorsqu'une situation de « *lucrum cessans* » ou de « *damnum emergens* » apparaît. Seul le pauvre peut bénéficier de l'absence d'intérêt. Les Gentils vivant en France ou en Italie doivent être considérés comme des frères ; par conséquent, en matière de prêt à intérêt, les mêmes dispositions doivent leur être appliquées que celles qui ont cours entre juifs. (EJ, art. « Moneylending », p.441).

Turgot à soutenir que l'échange de l'argent n'est en rien différent de l'échange de n'importe quelle autre marchandise, et de ce fait, « à moins que l'un des deux [échangistes] n'eût employé la violence ou la fraude, les conditions de l'échange [de l'argent] ne pourraient, en aucune manière, intéresser la morale » (ibid., p.271).

Dans ce texte, Turgot critique sévèrement les points de vue des anciens. Mais il s'agit d'une critique mesurée qui prend en compte la spécificité du contexte socio-économique dans lequel les anciens ont médité sur l'intérêt. En d'autres termes, Turgot s'efforce de comprendre et d'expliquer les raisons historiques contextuelles des « erreurs » des anciens. Si les anciens se sont « trompés » dans l'analyse du prêt à intérêt, s'ils ont été amenés à surcharger les textes canoniques relatifs à cette opération de commentaires fallacieux, ce n'est pas tant parce qu'ils étaient incapables, intellectuellement et scientifiquement impuissants à percevoir la logique rationnelle de leur objet d'analyse, mais bien parce que les enjeux théoriques et pratiques qui les animaient étaient autres. Ces enjeux étaient le produit d'une réalité socio-économique et politique spécifique. Turgot observe : « La source du préjugé des théologiens n'est pas difficile à trouver. Ils n'ont imaginé des raisons, pour condamner le prêt à intérêt, que parce qu'il était déjà flétri par les cris des peuples auxquels les usuriers ont été de tout temps odieux » (ibid., pp. 278-9). Turgot parle bien d'une « flétrissure » de l'intérêt durant ces époques d'interdiction rigoureuse du prêt à intérêt. Pour quelles raisons, se demande-t-il, « l'opinion qui le [prêt à intérêt] condamne ait pu se répandre aussi généralement et flétrir presque partout le prêt à intérêt sous le nom d'usure ? » (ibid., p.278). Nous changeons ici l'objet d'analyse et Turgot en est parfaitement conscient. Les anciens font souvent indifféremment mention d'intérêt et d'usure ; or, il s'agit là de deux réalités fondamentalement différentes. L'interrogation des anciens porte, selon Turgot, sur l'«usure ». Celle-ci est une forme flétrie, altérée, dégradée et avilie de l'intérêt. Si les modernes ne sont pas attentifs à ce phénomène de flétrissure de l'intérêt en usure, ils risquent de condamner les jugements des anciens sans s'apercevoir que de part et d'autre les analyses ne portent pas sur le même objet. Les théologiens ont tort, dit-on, de vouloir envisager la question du prêt à intérêt dans le cadre de l'éthique ou de la morale. Or l'examen du contexte historique révèle que l'objet étudié d'un point de vue éthique n'est point l'intérêt comme tel mais bien l'usure. En quoi consiste-t-elle alors la différence entre intérêt et usure ?

La réponse est claire aux yeux de Turgot. L'usure est un prix abusif de l'argent dans la mesure où l'échange qui lui donne naissance n'est pas « un contrat libre entre deux parties ». D'où la référence aux « cris des peuples ». Les peuples qui crient sont aux abois parce qu'ils manquent du nécessaire pour la survie. Lorsque l'échange de l'argent fait intervenir d'un côté un prêteur pour qui

la somme à échanger ne représente qu'un superflu et un emprunteur dont l'existence matérielle et celle de sa famille dépendent de la somme en question, il serait inconséquent voire insensé de parler, au sujet d'un tel échange, d'un contrat libre entre deux parties. Lorsqu'on est en situation de famine, de crise, de rationnement, de rareté, la dépendance de l'emprunteur à l'égard du prêteur est telle que ce dernier est en mesure d'imposer le taux qu'il désire comme prix de l'argent. Lorsque l'emprunteur a besoin de l'argent pour des raisons de survie, les conditions de taux qu'il consent à accepter ne sauraient être justifiées en termes d'avantages obtenus. L'obtention des conditions de possibilité de la survie ne pourrait être considérée comme un simple « avantage » au sens économique du terme. Car, dans le cas de la survie, l'emprunteur est privé de toute liberté de choix. Le concept d'avantage implique ou suppose un minimum de liberté du choix, soit le choix de ne pas emprunter. Lorsque « ne pas emprunter » revient purement et simplement à choisir le renoncement à la vie, il est pour le moins cynique de vouloir considérer comme un contrat libre l'échange de monnaie entre le prêteur et l'emprunteur. En bref, l'emprunteur des temps anciens se déploie dans un régime absolu d'urgence. L'homme soumis à la contrainte de la survie ne peut pas *attendre*. Or, comme le rappelle à très juste titre Groenewegen au sujet de l'analyse du capital par Turgot, « l'attente (*waiting*) est essentielle à la production capitaliste » (Groenewegen 1971, p.149). L'individu qui ne dispose d'aucune possibilité matérielle d'attente est du même coup privé des conditions de possibilité du calcul économique. Le pouvoir de négociation de l'homme dans l'urgence, c'est-à-dire de l'homme qui ne peut attendre, est quasi nul dans une opération d'échange d'argent. Les théologiens étaient profondément conscients de cette inégalité, comme nous l'avons vu plus haut. L'homme qui ne peut attendre est prêt à déprécier indéfiniment le futur. Il était donc particulièrement malaisé, pour les docteurs de la scolastique, d'aborder le phénomène du prêt à intérêt sur un plan exclusivement économique. « Plus le besoin qui fait emprunter est urgent, écrit Turgot, plus l'intérêt est fort » (Turgot 1770, p.279). La flétrissure de l'intérêt en usure est donc le fait d'une conjoncture particulière de crise économique où le prêt à intérêt, comme phénomène sociologique, se trouve abordé, par la force des choses, dans le cadre de l'éthique. En effet, Turgot ne manque pas d'évoquer le terrible danger que nous avons rappelé plus haut, et auquel était exposé l'individu endetté et insolvable dans l'Antiquité : « Quand il [l'emprunteur] était insolvable, il devenait l'esclave de son créancier ; celui-ci était autorisé à le vendre à son profit, et à user à son égard du pouvoir illimité que l'ancien droit donnait au maître sur son esclave, lequel s'étendait jusqu'à le faire mourir arbitrairement. » (ibid., p.280).

Dans l'ancien monde l'essentiel des opérations de prêt et d'emprunt se faisait pour des motifs de consommation en vue d'assurer la survie de l'emprunteur. Or dans les temps modernes la part des

emprunts contractés par des hommes acculés à la nécessité de survie est devenue tout à fait négligeable. « De toutes ces circonstances réunies, il a résulté que les emprunts faits par le pauvre pour subsister ne sont plus qu'un objet à peine sensible dans la somme totale des emprunts ; que la plus grande partie des prêts se font à l'homme riche, ou du moins à l'homme industriel, qui espère se procurer de grands profits de l'emploi de l'argent qu'il emprunte. Dès lors, le prêt à intérêt a dû devenir moins odieux, puisque, par l'activité du commerce, il est devenu, au contraire, une source d'avantages pour l'emprunteur » (ibid., p.282).

## EN GUISE DE CONCLUSION

Les opérations d'emprunt sont désormais, essentiellement, le fait des marchands et des entrepreneurs. C'est pour des motifs de production que l'argent se vend et s'achète dans le monde moderne. Ce qui signifie que dans ce monde l'argent fonctionne massivement en tant que facteur de production en sus de son statut d'intermédiaire des échanges. On sait que Thomas d'Aquin dans la Question 78 de la *Somme Théologique* déjà citée, distingue deux types de biens sur la base des catégories du droit romain: d'une part, les biens fongibles, comme le vin et le pain, pour lesquels « le prêt transfère la propriété » (*mutuum transferatur dominium*) et d'autre part, les biens non-fongibles, comme une maison, pour lesquels « l'usage ne se confond pas avec leur consommation » (*usus non est ipsa rei consumptio*) (*Somme Théologique*, II-IIae, q.78, a.1, *Respondeo*). Bien que dans un premier temps Thomas d'Aquin range l'argent sous la catégorie des biens fongibles -ceci en étroite conformité avec la tradition aristotélicienne pour laquelle l'argent doit être strictement cantonnée à sa fonction d'intermédiaire des échanges-, dans la suite de son raisonnement, lorsqu'il aborde le cas d'un emprunt fait par un riche marchand, il reconnaît, comme nous l'avons vu, que l'argent change de statut et qu'il devient un facteur de production et de ce fait un bien non fongible (cf. supra p.13). En d'autres termes dans l'opération d'emprunt contractée par un marchand ou un entrepreneur la propriété de l'argent peut être légitimement dissociée de son usage. Cet usage devant contribuer à la création d'une nouvelle valeur, il serait tout à fait légitime que le prêteur de l'argent revendique une part de cette dernière. Dans un tel contexte nous ne nous déployons plus, en effet, dans une conjoncture où « chacun étudiant à soy et à son proffit particulier prenait ou plustot ravissoit un gain de la perte d'altruy » (Calvin 1545, p.247). Nous sommes désormais dans une conjoncture où « il n'y a pas sur la terre une place de commerce où les entreprises ne roulent sur l'argent emprunté; il n'est pas un seul négociant, peut-être, qui ne soit souvent obligé de recourir à la bourse d'autrui » (Turgot 1770, p.265).

Nous pourrions par conséquent affirmer que les opérations de prêt qui justifient, aux yeux des théologiens, une interdiction ou une rigoureuse réglementation sont celles où l'argent est demandé dans son statut de pur bien fongible. Dans la mesure où les emprunteurs de telles opérations sont des « hommes dans le besoin », leur pouvoir de négociation étant quasi nul, les taux d'intérêt exigés par les prêteurs peuvent atteindre des niveaux intolérables, excessifs; comme nous l'avons rappelé plus haut, un spécialiste de la question considère que le concept d'« usure » dans son « sens populaire étroit » (Kerridge 2002, p.29) a été utilisé au Moyen Age pour désigner ce type de taux d'intérêt abusifs. En revanche lorsque la monnaie est demandée dans son statut de bien non fongible, la capacité de l'emprunteur à exercer sa volonté est parfaitement comparable à celle du prêteur. En général de telles opérations de prêt ne posent pas de problème éthique aux anciens puisque le taux d'intérêt qu'elles font intervenir est jugé comme tout à fait normal.

## Bibliographie

AKALAY O. [1998], *Histoire de la pensée économique en Islam du 8<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> siècles*, Paris, L'Harmattan

ARIN F. [1909], *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Thèse pour le doctorat, Paris.

ARISTOTE, *Politique*, (trad. AUBONNET J.), Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1968, Livre 1.

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, (Introduction, traduction et commentaire par GAUTHIER R.A. et JOLIF J.Y.), Louvain et Paris, Publications Universitaires et Béatrice-Nauwelaerts, 1970, Tome 1 (Texte), tome 2 (Commentaire).

BAILLY A. [1894], *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1977

La BIBLE, Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Société biblique française, 1938 (copyright), (<http://lire.la-bible.net/index.php>)

BERTHOUD A. [1981], *Aristote et l'argent*, Paris, François Maspéro

CALVINO I. [1545], « *De Usuris* », in *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, (eds.) BAUM G., CUNITZ E., REUSS E., Vol. X. Pars Prior, Brunsvigae Apud C. A. Schwetschke et

Filium, 1871 : colonnes 245-49 ([http://archive-ouverte.unige.ch/Calvin/bf\\_433x\\_38.pdf](http://archive-ouverte.unige.ch/Calvin/bf_433x_38.pdf))

CALVINO I. [1576], « *Moses Reliqui Libri. Quatuor in Formam Harmoniae* », in *ibid.*, Vol. 24 ([http://archive-ouverte.unige.ch/Calvin/bf\\_433x\\_52.pdf](http://archive-ouverte.unige.ch/Calvin/bf_433x_52.pdf))

Le CODE D'HAMMOURABI (1792-1750 av. J.-C), voir dans la bibliographie Cruveilhier 1938, Cuq 1918, Roth 1995.

Le CORAN, (trad. MASSON D.), Paris, NRF, La Pléiade, 1965

CRUVEILHIER P. [1938], *Commentaire du code d'Hammourabi*, Paris, Librairie Ernest Leroux.

CUQ E. [1918], *Les nouveaux fragments du Code d'Hammourabi sur le prêt à intérêt et les sociétés*, Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Tome XLI, Paris, Imprimerie Nationale.

DE ROOVER R. [1955], «Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence From the Sixteenth Century to Adam Smith », *Quarterly Journal of Economics*, May, Vol. LXIX, N°2

DEUTSCH E. [1989], « L'argent entre violence et pacification », dans Colloque des intellectuels juifs de langue française, Levitte, Halpérin (ed.), *L'Argent : données et débats*, Paris, Denoël.

DOS SANTOS FERREIRA R. [2002], "Aristotle's analysis of bilateral exchange : An early formal approach to the bargaining problem", *European Journal of the History of Economic Thought*, 9:4, Winter, pp. 568-590.

EGE R. [1993], « Medine Vesikası mı, hukuk devleti mi ? » (« La constitution de Médine ou l'Etat de droit ?), *Birikim. Aylık sosyalist kültür dergisi*, n°47, pp.21-39.

EGE R. [1996], « L'islam et le prêt à intérêt: une relecture de Maxime Rodinson », dans BOZARSLAN H. (dir.), *Islam et laïcité. Approches globales et régionales*, L'Harmattan, 1996, pp. 303-36

ELMALEH A. [1961], *Nouveau Dictionnaire Hébreu-Français*, Jerusalem, Tel-Aviv, Ed. Achiasaf et Yavneh

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA [2007], Second Edition, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (eds.), Farmington Hills : Thomson Gale ; art. « Money Changers », vol.14, pp.435-6 ; art. « Moneylending », vol.14, pp. 436-43 ; art. « Usury », vol.20, pp. 437-43.

FINLEY M.I. (1970), «Aristote et l'analyse économique», dans FINLEY M.I., *Economie et société en Grèce ancienne*, (trad. française), Paris, Ed. de la Découverte, 1984, pp.263-290.

FINLEY M. I. [1980], *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London, Chatto and Windus.

- GAFFIOT F. [1934], *Dictionnaire Latin – Français*, Paris, Hachette.
- GELPI R.-M., JULIEN-LABRUYERE F. [1994], *Histoire du crédit à la consommation. Doctrines et pratiques*, Paris, Ed. La Découverte
- GHAWAMI A. A. [1934], *Le prêt à intérêt en Perse*, Thèse pour le doctorat en droit, Editions Medicis
- GIDE Ch., RIST Ch. [1947] *Histoire des doctrines économiques*, Paris, Ed. Sirey, Tome1.
- GLASSNER J.-J. [2000], « Questions mésopotamiennes à propos de l'esclavage », dans *De l'esclavage hier et aujourd'hui – Actualités de Louis Dumont*, « Droits et Cultures Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire », N°39, Paris, L'Harmattan, pp. 39-57.
- GROENEWEGEN P.D. [1971], “A Re-Interpretation of Turgot’s Theory of Capital and Interest”, *Economic Journal*, 81, pp. 327-40.
- HAUSER H. [1931], *Les Débuts du capitalisme*, Paris, Librairie Félix Alcan
- IBN RUSHD (AVERROES), *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid*, (texte original), Lebanon, Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, 2007 ; *The Distinguished Jurist’s Primer. A translation of Bidāyat Al-Mujtahid*, (translated by IMRAN AHSAN K.N.), Lebanon : Garnet Publishing Limited, 1996, Vol. II ; *Bidāyetü’l-Müctehid ve Nihāyetü’l-Muktesid. Mezhebelerararsı Mukayeseli İslâm Hukuku*, (traduction en Turc par MEYLÂNİ A.), İstanbul, Beyan Yayınları, 1991, Vol. III.
- KAZIMIRSKI A. de B. [1860], *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrouth, Dar Albouraq, 2004
- The JEWISH ENCYCLOPAEDIA [1901-1906], Singer I., Adler C. (eds.), New York, Funk and Wagnalls Company (<http://www.jewishencyclopedia.com/>), art. « Usury », vol. XII, p.388-391.
- KERRIDGE E. [2002], *Usury, Interest and the Reformation*, Burlington, Ashgate Publishing Limited.
- LANGHOLM O. [1984], *The Aristotelian Analysis of Usury*, Oslo, Universitetsforlaget AS
- LAPIDUS A., [1992a], « The limits and extent of a retrospective approach in the history of economics : the case of the Middle Ages », dans Todd Lowry S. (ed.), *Perspectives on the History of Economic Thought*, Vermont, Edward Elgar, vol.VII, pp.1-18
- LAPIDUS A. [1992b], «Une Introduction à la pensée économique médiévale», dans Béraud A., Faccarello G. (dir.), *Nouvelle Histoire de la Pensée Economique*, Paris, Ed. La Découverte, pp.24-70.

LE BRAS G. [1947], «La Doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)», in *Dictionnaire de Théologie Classique*, Fascicules CXLII-CXLIII, Paris, Librairie Letouzey et Ane.

LE GOFF J. [1977], *Pour un autre Moyen-Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard

La LOI DES DOUZE TABLES (*Lex Duodecim Tabularum*), Fragments,  
([http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain/Francogallica/twelve\\_fran.html](http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain/Francogallica/twelve_fran.html))

NOONAN J.T. [1957], *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

QURAAN TRANSLITERATION, Textes en Arabe, en Français et en translitération du Coran,  
([http://transliteration.org/quran/WebSite\\_CD/MixFrench/Fram2E.htm](http://transliteration.org/quran/WebSite_CD/MixFrench/Fram2E.htm))

RABBINOWICZ I.-M. [1878], *Législation civile du Thalmud. Nouveau commentaire et traduction critique du Traité de Baba Metzia*, Paris, Ed. Ernest Thorin, T.III.

REDHOUSE J. W. [1890], *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, A.H. Boyajian

REIG D. [2006], *Dictionnaire Arabe-Français, Français-Arabe As-Sabil*, Paris, Larousse

RODINSON M. [1966], *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil

RODINSON M. [1993], *L'Islam : politique et croyance*, Paris, Fayard

ROTH M. T. (1995), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Second Edition, Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World Series, Atlanta, Scholars Press, 1997.

SCHACHT J. [1964], *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

SCHACHT J. [1994], « Ribā », dans BOSWORTH C.E., DONZEL E. van, HEINRICHS W.P., LECOMTE G. (dir.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Paris, Ed. G.-P. Maisonneuve et Larose S.A., Tome VIII, pp. 508-510.

SHAKESPEARE W. [1594-96], *The Merchant of Venice*,  
(<http://nfs.sparknotes.com/merchant/>)

SOUDEK J. [1952], « Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol.96, February, N°1, pp.45-75.

TAWNEY R. H. [1926], *Religion and the Rise of Capitalism*, New Jersey, Library of Congress, 1998.



THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, « La Justice », Tome premier, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, (trad. GILLET M.S., notes et appendices DELOS J. Th.), Paris, Tournai, Rome, Société Saint Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1948

TURGOT A.-R.-J. [1770], « Mémoire sur les prêts d'argent », dans TURGOT, *Ecrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, pp. 251-296

VAN JOHNSON [1939], «Aristotle's Theory of Value», *American Journal of Philology*», Vol. LX, pp.445-451

WEINGORT A. [1979], *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

WELLHAUSEN J. [1889], « Muhammad's constitution of Medina », dans Wensinck, 1908, pp.128-138

WENSINCK A. J. [1908], *Muhammad and the Jews of Medina*, (translation from Dutch by BEHN W.H.), Berlin, Adijok, 1982