

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XLVIII-145 | 2010

À la recherche des fondements de la rationalité

Les chances du libéralisme dans le monde arabo-musulman

Hatem M'Rad



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/736>

DOI : 10.4000/ress.736

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2010

Pagination : 17-31

ISBN : 978-2-600-01427-4

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Hatem M'Rad, « Les chances du libéralisme dans le monde arabo-musulman », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLVIII-145 | 2010, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/ress/736> ; DOI : 10.4000/ress.736

Hatem M'RAD

LES CHANCES DU LIBÉRALISME DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN

On sait que dans le libéralisme, outre la limitation du pouvoir politique, le dernier mot doit revenir à l'individu, à sa liberté, à son choix. Le mot même de *liberté* s'applique à une relation sociale, c'est-à-dire à une relation entre un ou plusieurs individus. Un individu est libre par rapport à un autre individu, et par extension, par rapport au groupe social, de faire ceci ou cela. Dans le cadre social, la liberté est à la fois, comme dirait F.E. Oppenheim, liberté *de* et liberté *à* (*freedom from-freedom to*)¹. La première nous permet de disposer de nos droits et libertés acquises, la seconde est une liberté qui vise à ouvrir de nouveaux espaces de liberté. Mais toute liberté consiste, pour un individu, à choisir, sans être sanctionné en retour, entre deux ou plusieurs choix, tant sur le plan personnel que sur le plan politique².

A l'évidence, si on a à l'esprit un tel état libéral et une telle forme de liberté qui lui est intrinsèquement rattachée – signification qui a essentiellement cours en Occident – le libéralisme ne peut trouver sa place dans le monde arabo-musulman pour les raisons déjà décrites plus haut. Même si l'on doit reconnaître que cette signification qui a cours en Occident, qui considère le libéralisme comme une philosophie de limitation de pouvoir et de liberté individuelle, est celle qui correspond à l'essence même du concept de libéralisme et à sa réalité historique.

Toutefois, si le libéralisme a été et est encore en Occident une *philosophie de la liberté*, il est plutôt perçu pour le moment dans les pays arabo-musulmans comme une *philosophie de libération*³. Libération vis-à-vis des pesanteurs morales, religieuses et traditionnelles, libération vis-à-vis des colonisateurs, libération vis-à-vis des pouvoirs en place et finalement libération de l'individu vis-à-vis de lui-même. Or la libération est un stade préalable à la liberté. Le libéralisme est inachevé à ce stade de l'histoire politique arabe. C'est un concept en gestation. Il est institutionnalisé, mais imparfaitement intériorisé. Il ne peut exprimer encore la liberté qui est incomplètement intériorisée dans les mœurs civiles et politiques. Or la liberté, comme l'a rappelé Tocqueville, est d'abord une affaire de mœurs. Et les mœurs arabes et musulmanes sont encore empreintes d'un certain

¹ Oppenheim (F.E.), *Dimensions of freedom, an analysis*, New York, 1961, p. 118.

² Aron (R.), *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, Coll. Pluriel, 1976, revue et augmentée, p. 193.

³ Le terme « libération » est entendu conformément à son sens authentique, c'est-à-dire « action de rendre libre, affranchissement de tout ce qui limite la liberté, délivrance d'une sujétion, d'une domination ». (Petit Larousse).

coefficient d'autoritarisme, des mœurs qu'on ne peut «rationaliser» et «libéraliser» que dans l'épreuve du temps. Mais faire confiance à l'épreuve du temps ne veut pas dire ignorer l'épreuve de la volonté. La raison humaine ne cesse en effet jamais de tendre à la liberté, car, comme le disait Kant, «La liberté peut toujours franchir la limite qui lui a été assignée»⁴.

Ainsi, sans connaître encore le libéralisme au sens plein du terme - il est d'ailleurs difficile qu'une société soit totalement ou absolument libérale (les Etats-Unis sont une exception en la matière, le libéralisme fait corps avec leurs mœurs), car cela pourra impliquer la dissolution des liens sociaux- les pays arabes n'en ont pas moins connu certaines pratiques, libérales ou libératrices, tendant à s'adapter à leur contexte social et culturel. Ainsi, la conjonction du spirituel et du temporel n'a pas toujours été totale ou systématique, certaines tendances séculières ont tenté dans l'histoire de ces peuples de mettre un frein au débordement de l'islam et de laïciser la politique. Par ailleurs, certains pays arabes ont connu dans leur histoire contemporaine une tradition libérale partielle, qui n'a pas manqué de propulser certains courants libéraux, encore vivaces aujourd'hui auprès des élites⁵. L'économie a été par exemple un des secteurs qui a le mieux assimilé la libéralisation dans certains pays. Enfin, on peut considérer que les chances du libéralisme dans le monde arabo-musulman résident aujourd'hui, et demain encore, principalement dans l'éducation. Un grand effort éducatif est nécessaire pour, d'abord, limiter les dégâts encore criants de l'alphabétisme, ensuite instruire les peuples par la raison et enfin les éduquer à la liberté.

1. TENDANCES SÉCULIÈRES DE LA POLITIQUE

On verra d'abord comment ont eu lieu les premières brèches à la confusion du spirituel et du temporel, puis la percée de la sécularisation au XX^e siècle.

A) Premières brèches à la confusion du spirituel et du temporel

Il est certain que la confusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est le postulat majeur qui coiffe l'architecture de l'islam. Au temps du prophète et des quatre premiers califes, la forme du pouvoir s'identifiait avec éclat à un califat. Globalement, les premiers califes parvenaient plus ou moins à s'autolimiter à travers la morale islamique⁶. On privilégiait les affaires religieuses, raison d'être

⁴ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 265.

⁵ En fait, le libéralisme ne concerne pas les régimes et les pays arabes au même titre ou au même degré. Il ne concerne que ceux qui ont connu dans leur histoire une littérature libérale ou ceux qui fait l'objet de quelques applications libérales, quoique incomplètes, en vertu de la philosophie politique des partis au pouvoir, comme le Wafd, parti nationaliste égyptien et le Destour, parti tunisien de libération nationale, ou encore ceux qui, de nos jours, ont daigné desserrer les verrous en jouant le jeu du pluralisme, c'est-à-dire l'Égypte, la Tunisie, le Maroc, l'Algérie, la Jordanie, outre bien entendu le Liban.

⁶ Un auteur égyptien, M. Abdelhamid Metoualli, estime que l'héritage musulman ne connaît pas de théorie de limitation de pouvoir ni de théorie de séparation des pouvoirs. On remarque toutefois que, si l'on remonte à l'histoire et au règne des premiers califes, au temps d'Abou Bakr et de Omar, que le pouvoir était limité par les préceptes religieux qui constituaient un obstacle à l'abus de pouvoir

même des affaires temporelles, même si la politique était loin d'être une sphère fantasmagorique.

Mais les premiers musulmans étaient plus soucieux du spirituel que du temporel. Avant de décéder, le prophète a désigné Abou Bakr pour diriger la prière à sa place, lui déléguant de la sorte la fonction religieuse la plus importante. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les musulmans ont approuvé le choix de Abou Bakr, un homme âgé et pieux⁷, comme calife, chargé de conduire la communauté musulmane conformément à la loi de Dieu. Il n'était nullement alors question de pouvoir temporel ou encore de « pouvoir royal ». La royauté était à ce moment-là déconsidérée en ce qu'elle constituait le régime des infidèles et des ennemis de l'islam. Fidèle à l'enseignement du prophète, Abou Bakr a combattu les apostats (*ahl ar-ridda*) et a rassemblé les rangs des musulmans. Puis, à son tour, il a désigné Omar pour lui succéder. Ce dernier a suivi l'exemple de Abou Bakr en ce que, comme lui, il a gouverné avec simplicité et pondération. Il a aussi remporté les guerres contre les autres nations et a permis aux musulmans de confisquer leurs biens et leurs pouvoirs. Le Califat a ensuite été transmis à Othman Ibn Affan, puis, lorsque ce dernier a été assassiné par des musulmans au cours d'une révolte, à Ali.

Ces quatre premiers califes ont méconnu le pouvoir monarchique, avec tous ses fastes et ses luxes ostentatoires. Leur détachement des choses matérielles et terrestres était, d'après Ibn Khaldoun, renforcé aux premiers temps de l'islam par les conditions de vie élémentaires et par l'habitude de la vie bédouine chez les arabes⁸. Les plaisirs de la vie leur étaient encore inconnus en raison de leur attachement à l'islam qui prônait l'ascétisme, l'abstention des biens terrestres et en raison des conditions de la vie bédouine, de leur habitat, du désert et de la rudesse de leur existence.

Toutefois, la première brèche à la confusion du spirituel et du temporel dans l'histoire arabo-musulmane est survenue après le règne de ces quatre premiers califes. A partir de cette date, on a commencé à privilégier les affaires temporelles sur les affaires spirituelles, à accorder la préférence à la politique plutôt qu'à l'ascétisme religieux. Celui-ci est moins bénéfique au pouvoir que celle-là.

Les Omeyyades détenaient la puissance réelle dans l'empire naissant. C'est dans la province syrienne que se concentraient les armées musulmanes. A Damas, qui faisait déjà figure de capitale, l'esprit nouveau s'affirmait avec force. On adoptait les habitudes syriennes : l'usage du vin, la pratique des rites païens. Désormais, on contrevenait aux traditions du Coran et du prophète et aux mœurs musulmanes au grand jour. Les Omeyyades se comportaient ainsi en souverains temporels, immodérés et irréligieux. Ainsi, écrit Ibn Khaldoun « les traits caracté-

et qui étaient considérés comme une garantie de liberté pour les musulmans. Il est vrai toutefois que cet empêchement religieux à l'abus de pouvoir a fini par disparaître après le règne des premiers califes orthodoxes (Abou Bakr, Omar, Othman et Ali). Et le califat, comme le disait Ibn Khaldoun, s'est transformé en royaume et a abouti à la concentration des pouvoirs et à la tyrannie. Metoualli (A.), *Mabâdi nihâm al hukm Fil islâm* (Principes du régime du pouvoir en Islam comparés aux principes constitutionnels modernes). Egypte, 1966, p. 648-655.

⁷ Kalisky (R.), *L'Islam (origine et essor du monde arabe)*, Paris, Marabout, 1968, p. 92 et ss.

⁸ Ibn Khaldoun (A.), *Discours sur l'histoire universelle* (Al-Muqaddima), *op. cit.*, p. 402.

ristiques du califat disparurent et il ne garda plus du califat que le nom. Le régime devint une autocratie pure et simple. Le pouvoir toucha à l'absolutisme et servit les vanités du siècle, l'emploi de la force et la satisfaction arbitraire des désirs et des passions »⁹.

Depuis la fin du règne des quatre premiers califes est apparu le grand débat dans la philosophie politique islamique sur la jonction ou la disjonction du spirituel et du temporel, c'est-à-dire sur la nature du pouvoir en islam. A cet égard le cheikh Ali Abderraziq n'est pas le premier penseur musulman à avoir évoqué l'affaire du califat et à défendre la séparation du temporel et du spirituel. Bien avant lui, au IV^e et un V^e siècle de l'Hégire, un certain nombre d'écrits sont apparus pour insister sur la séparation radicale entre le calife qui doit se conformer aux textes sacrés et au monarque qui a des préoccupations humaines. C'est ainsi que Ibn Saâdane El Wazir au IV^e siècle de l'Hégire a évoqué implicitement l'idée d'une telle séparation¹⁰. Il en va de même de Abou Hiyane Tawhidi qui considérait que « le pouvoir c'est la politique des hommes pour les hommes »¹¹. Le besoin de l'autonomie et de l'affranchissement de la politique par rapport à la religion est devenu tellement pressant que plusieurs penseurs musulmans ont considéré que le souverain doit s'appuyer sur la raison, seule garante de la justice, c'est le cas d'El Maârri (363-445 de l'Hégire). Le passage du califat à un sultanat avec les Ottomans est encore un témoignage criant de la source humaine du pouvoir et de la sécularisation de la politique dans l'histoire islamique.

Sur le plan philosophique, l'apparition du mouvement Mo'tazilite au II^e siècle de l'Hégire, constitue sans aucun doute la revanche de la raison sur l'ascétisme¹². L'homme est devenu responsable d'interpréter les phénomènes de la nature. Les Mo'tazilites se sont imposés dans l'Empire Abbasside de façon si rapide qu'une bonne partie de l'élite musulmane cultivée a été désignée sous leur nom. Leur école a eu l'audace de fonder le principe de l'action morale et sociale sur le principe théologique de la justice et de la liberté de l'homme. L'école ach'arite s'est d'ailleurs attaquée au rationalisme des Mo'tazilites auquel on lui reprochait de donner une valeur absolue à la raison. Ce qui revenait non pas à privilégier la foi, mais à l'éradiquer en lui substituant purement la raison¹³. D'un autre côté, l'hérésie (*Ezzandaka*) est devenue un mouvement important dès le II^e siècle de l'Hégire. Les défenseurs de la tradition se sont opposés à eux. En fait, la lutte contre l'hérésie n'était pas une lutte pour la protection de la religion contre les impies. Elle était, en quelque sorte, une épuration de tous les opposants à l'autorité officielle en vertu du slogan « celui qui raisonne devient hérétique »¹⁴.

⁹ Ibn Khaldoun (A.), *op. cit.*, p. 441.

¹⁰ Gasmî (M.F.), *La Laïcité et sa diffusion en Occident et en Orient*, (en arabe), *op. cit.*, p. 200.

¹¹ Tawhidi (A.H.), *Al Am't'a wal mouânassa*, Beyrouth, Publications de la librairie Al Hayet, p. 33.

¹² Bouamrane (Ch.), Gardet (L.), *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, 2^e éd., chap. 2, pp. 36-57.

¹³ Corbin (H.), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, Coll. Folio, Essai, 1986, p. 155 et ss.

¹⁴ Bedoui (A.), *Târîkh al bida' fil islâm (Histoire de l'hérésie en Islam)* Le Caire, Dar Ennahdha Al Masria, 1945, pp. 23-71.

B) Percée de la sécularisation au XX^e siècle

Toutefois, il faut attendre le XX^e siècle pour voir s'affirmer avec force dans la vie intellectuelle l'appel à la sécularisation de la politique et à la séparation catégorique entre le spirituel et le temporel dans le pouvoir islamique.

Ce mérite revient incontestablement au Cheikh Ali Abderraziq (1888-1966), qui comptait parmi ses proches Mohamed Abdou et Lotfi Al Sayyed, grandes figures réformistes et libérales de l'époque. Son essai capital sur la nature de l'autorité politique dans le monde islamique, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, publié en 1925 juste après l'effondrement du califat en 1924 alors que tous les musulmans s'interrogeaient sur les répercussions de cet événement sur leur communauté, et qui a suscité des polémiques redoutables, occupe une place à part parmi les écrits arabes de ce siècle, malgré sa modeste dimension¹⁵.

Ali Abderraziq a, en effet, déclenché un débat de fond qui se poursuit jusqu'à nos jours, et est à l'origine d'un tournant majeur dans la pensée arabe et islamique du XX^e siècle¹⁶. La principale qualité de l'auteur, celle qui donne à son ouvrage toute l'autorité et l'audace qu'on lui a reconnues est, d'être un '*âlim* et un '*Câdi*' formé à l'Université Al-Azhar. Il portait le titre de Cheikh Al Azhar qui faisait de lui un membre du corps des théologiens-juristes en charge de défendre l'orthodoxie et l'ordre social islamique. Dans cet ouvrage, Ali Abderraziq défend l'idée d'une séparation radicale du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Il montre que le prophète est un guide spirituel et non un monarque de ce monde. Ses préceptes pour le gouvernement des hommes n'impliquent en rien les fondements d'un « Etat islamique » qui n'a jamais existé, pas même aux premiers temps de la Umma. Les dernières phrases de son essai font figure de proclamation solennelle : « Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous sa poigne. Rien ne les empêche d'édifier leur Etat et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désigné comme étant parmi les meilleurs. »¹⁷ Ce livre franchement libéral a, on s'en doute bien, valu à l'auteur, sa traduction devant la justice en ce qu'il a bousculé les idées reçues les mieux établies en islam.

Ali Abderraziq donne ainsi le coup de grâce à la confusion du spirituel et du temporel en laïcisant la politique, coup de grâce intellectuel survenu un an après le coup de grâce politique, puisque le califat a été supprimé en 1924.

¹⁵ Ali Abderraziq : *L'Islam et les fondements du pouvoir*, (Introduction de Abdou Filali-Ansary), Egypte, 1925, Paris, Ed. La découverte, 1994. Il est intéressant de relever que dans une enquête du quotidien *Al-Sharq Al-Awsat* réalisée au cours du mois de mai 1993, la quasi-totalité des écrivains arabes placent cet ouvrage en tête des ouvrages les plus déterminants de notre temps. Cela témoigne implicitement de l'existence d'une demande ou d'une attente libérale dans les sociétés arabes.

¹⁶ Voir Filali-Ansary (A.), *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Casablanca, Ed. le Fennec, 1999, Actes sud, Sindbad 2002; Roy (O.), *La laïcité face à l'islam*, Paris, Hachette, Littératures, Coll. Pluriel, 2005.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

Il est certain qu'aujourd'hui, sur le plan politique, social et institutionnel l'Islam semble moins pesant que dans le passé. D'abord l'autonomie relative dont jouissait l'institution religieuse a été réduite à sa plus simple expression par les Etats-nations après les indépendances. Ensuite le déclin des supports traditionnels de la religion a été concomitant au progrès d'un fort processus sociologique de sécularisation des institutions, de la culture et de la société. De larges secteurs en rapport avec l'organisation bureaucratique, la science et la production moderne sont effectivement soustraits à l'emprise du religieux. Comme le remarque Abdelmajid Charfi, «D'une situation où le religieux était englobant, régulateur quasi-absolu et présent partout, on passe subrepticement à une autre où il n'est qu'un secteur de la vie parmi tant d'autres»¹⁸. Par ailleurs, après l'époque coloniale, qui n'a pas peu contribué à marquer les esprits sur le plan culturel et à rationaliser les institutions, la majorité des nouveaux Etats arabes et musulmans apparus sur la scène internationale se sont dotés de constitutions laïques, se bornant juste à énoncer que l'Islam est la religion de l'Etat¹⁹. Ces nouveaux Etats ne sont plus pour la plupart des Etats religieux ou à caractère religieux (mis à part certains Etats théocratiques moyenâgeux du Golfe), même s'ils peuvent revêtir un aspect traditionnel (Maroc-Jordanie). Certains d'entre-eux sont mêmes plus laïcs et modernes que d'autres (Tunisie-Liban) tant sur le plan politique que sur celui des mœurs civiles et ne semblent pas affectés outre mesure par le retour du spirituel et du religieux qui pointent à l'horizon dans certaines franges, plutôt populaires, de leur population.

Il s'ensuit que, dans les Etats arabes modernes, l'Islam n'est pas un obstacle incontournable à l'évolution du libéralisme politique. Quoiqu'on fasse, le politique prime toujours le religieux dans l'action du pouvoir, même si l'inverse peut être vrai sur le plan des représentations mentales. Dans l'Islam des premiers temps, le politique guidait ainsi souvent le religieux. La politique arrive toujours à se frayer une voie autonome et spécifique, en ce qu'elle poursuit imperturbablement une logique propre à elle, une logique toute schmittienne mettant face-à-face amis et ennemis. Au fond, la religion est devenue beaucoup plus politique que la politique n'est devenue religieuse.

Le courant libéral, qui s'est développé dès le XIX^e siècle dans certaines parties du monde arabe, de manière incomplète il est vrai, a d'ailleurs contribué à l'autonomisation relative du politique au regard du religieux. Les idées de limitation de pouvoir, de modernisme institutionnel, de constitutionnalisme ou de liberté individuelle (notamment celle des femmes) sont des idées qui tendent certainement à relativiser le poids du religieux, du sacré, de la communauté, du groupe, un poids qui ne s'est pas affaibli tant dans l'espace public que dans l'espace privé.

En effet, la laïcisation de la société n'a jamais pu être totale, ni même importante en terre d'Islam. Le caractère laïc doit souvent composer avec l'élément

¹⁸ Charfi (A.), «Ijtihad et ijmâ'. Au-delà des malentendus», pp. 70-87, p. 84; ainsi que «La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes», pp. 107-120, in du même auteur, *La pensée islamique. Rupture et fidélité*, (Recueil d'articles), Tunis, Sud Editions, 2008.

¹⁹ Toutefois, certains Etats arabes n'ont toujours pas de constitution, comme l'Arabie Séoudite ou Oman. Amor (A.) «Les Etats arabes et le constitutionnalisme». *Rev. Tun. de Droit*, CERP, Tunis, 1990, pp. 25-40, p. 27.

religieux. Les Etats arabes eux-mêmes se complaisent encore à être ou à paraître simultanément musulmans et modernes. Les faits le confirment. En cela, l'opinion de Slim Laghmani ne manque pas de justesse. «On est bien, dit-il, à mi-chemin du modèle laïque qui implique que l'Etat est a – religieux et de l'Etat confessionnel qui implique que l'Etat a pour fondement la volonté divine seule souveraine»²⁰. Les sociétés arabes vivent au fond un «statut intermédiaire» entre l'Etat laïque et l'Etat confessionnel, même si ce statut penche selon les Etats tantôt vers l'un tantôt vers l'autre. Les Etats qui ont connu une expérience libérale sont sans doute moins confessionnels que laïques. C'est ce qui explique le caractère partiel et incomplet de la tradition libérale dans certains Etats arabes.

2. UNE TRADITION LIBÉRALE PARTIELLE

Le monde arabo-musulman a connu à partir de la fin du XVIII^e siècle, en réaction à la décadence générale qui a frappé cette région, un mouvement réformiste libéral. En réalité, bien que libéral, ce mouvement bien localisé, n'en est pas moins resté affecté par la Tradition.

A) Une réaction à la décadence arabo-musulmane

En effet, la tradition libérale est liée à la période de la renaissance arabe (la nahdha) dont les auteurs conviennent que sa date de naissance se situe en 1798²¹, date de la campagne de Napoléon en Egypte. C'est à partir de cette date que le monde arabe a pris brutalement conscience du retard qui le séparait nettement du monde européen et du progrès spectaculaire acquis par celui-ci. Jusque-là, les arabes n'ont guère cessé de rêver leur passé glorieux et de vivre sur l'acquis de leur brillante civilisation qui, du VIII^e au XV^e siècle était effectivement en avance dans tous les domaines par rapport à l'Occident.

Ils ont maintenant acquis la certitude que, c'est désormais l'Europe qui domine tant sur le plan économique (commerce mondial), politique (démocratie, liberté politique), intellectuel et scientifique (production, œuvres, découvertes, éditions, progrès palpables...) que sur le plan militaire, comme l'atteste la colonisation du monde arabe et musulman par les pays européens eux-mêmes (Angleterre, France, et ailleurs, Hollande, Allemagne). En un mot, ils ont découvert que l'Europe mène le monde. Corrélativement, perdant de sa force et de son rayonnement, l'empire ottoman est en déclin²².

²⁰ Laghmani (S.), «Entre Etat laïque et Etat confessionnel un statut intermédiaire est-il pensable?», in du même auteur, *Islam, le pensable et le possible* (Recueil d'articles), Casablanca, Editions le Fennec, 2005, pp. 105-114, p. 111.

²¹ Encore que ce qu'on a appelé les siècles de décadence, qui se situent entre 1258 ap. J-C et 1800 ne sont pas exempts de lumière. Ainsi, au 14^e siècle, l'œuvre de Abderrahmane Ibn Khaldoun va avoir une influence certaine et profonde sur les penseurs du 19^e siècle eux-mêmes, ceux de la renaissance libérale. Les penseurs de la renaissance se sont également inspirés d'autres libres penseurs du passé comme Razi, Ibn Sina, Ibn Roshd.

²² Saint-Prot (Ch.), *Islam : L'avenir de la tradition entre révolution et occidentalisation*, Monaco, Ed. du Rocher, 2008, p. 364.

Par rapport à l'Europe le monde arabe a encore pris conscience que ses gouvernements et ses monarques étaient marqués par le despotisme, que les peuples étaient composés de sujets pauvres, ignorants, assujettis à la fois aux autorités politiques qu'aux autorités religieuses traditionnelles enfoncées dans leur lecture passiviste et conservatrice de l'Islam et défendant un immobilisme injustifiable en ce temps-là.

Le mouvement réformiste se proposait ainsi de rattraper ce retard à l'égard de l'Europe en pensant le *tajdid* (renouveau) et l'*Islâh* (réforme). Il voulait faire l'état des lieux des sociétés arabes, examiner les raisons de leur faillite tout en proposant des réformes tendant à remédier à cet état. C'est la raison pour laquelle ces réformateurs ont projeté leur regard vers le modèle européen. L'Europe était présentée par Tahtawi comme *Ahl al-tamaddun* (peuple de civilisation). Elle attirait en fait beaucoup plus les réformateurs de type libéral que les réformateurs de type salafiste, du Manar, plus traditionalistes, qui voulaient, eux, réformer l'islam de l'intérieur sans se laisser subjugué par l'Europe (Mohamed Abdou, Jamel Eddine Al Afghani, Rachid Rida, Farid Wajdi, Mohamed Iqbal).

Il est vrai que la date du début de la Renaissance n'est pas uniforme pour tous les pays arabes. Cela dépend des conditions historiques et sociologiques et de la conjoncture politique de chaque pays. Mais les deux pays qui ont pris de l'avance dans leur contact avec l'Europe sont le Liban, en raison de l'existence dans ce pays d'un grand nombre de chrétiens, et l'Égypte en raison de la campagne de Napoléon.

Même si les libanais étaient en avance sur le plan éducatif, c'est l'Égypte qui a commencé à se rapprocher de l'Occident et à emprunter ses valeurs libérales lorsqu'ils ne heurtaient pas la religion musulmane. Cela a commencé à l'époque du Khédivé Mohamed Ali (1805-1848), qui était un homme d'origine albanaise, qui a accaparé le pouvoir après le départ des Français. Il avait pour ambition de créer un Etat moderne fort et économiquement et militairement capable de concurrencer l'Etat ottoman. La première de ses actions était ainsi d'envoyer des délégations scientifiques composées d'étudiants en Italie, puis en France. Ces délégations à la tête desquelles se trouvait Tahtawi ont contribué par la suite à propulser la renaissance moderne en Égypte, une renaissance de laquelle sont sortis des écoles, des imprimeries, des traductions, une presse, et des intellectuels quasi-modernes²³.

En Tunisie, l'apparition de quelques penseurs réformistes et hommes politiques comme Khereddine (1820-1887)²⁴, Ibn Abi Dhiaf (1803-1864)²⁵ ou Bayram

²³ Kadhi (M.) et Soula (A.), *Al fikr al islâhi'ind al 'arab Fi 'Asr ennahdha. (La pensée réformiste chez les arabes à l'époque de la Renaissance)*, Tunis, Sud Editions 1992; Voir également Abdelmalek (A.): *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne*, Ed. Anthropos, Paris, 1969; Laroui (A.): *L'idéologie arabe contemporaine*, Ed. Maspéro, Paris, 1967.

²⁴ Khereddine, *Akwâm al masâlek fî ahwâl al mamâlek. (Réformes nécessaires aux Etats musulmans)*, STD, Tunis, 1972; Voir également: Ben Hammed (R.): «La limitation du pouvoir politique chez Khereddine», in *Mélanges Hareth Mzioudet*, Tunis, Faculté de droit et des sciences politiques, 1994, pp. 219-231; ainsi que du même auteur: «Le Constitutionnalisme dans la pensée politique de Khereddine et Ibn Abi Dhiaf», in *Mélanges offerts au doyen Sadok Belaid*, Tunis, CPU, 2004, pp. 217-231.

²⁵ Ibn Abi Dhiaf (A.), *Ithâf Ahl Ezzamân bi Akhbâr moulouk Tounes wa'ahd Al Amân*, (Chronique des Rois de Tunis et du Pacte fondamental), Tunis, 7 volumes, 1963-1966.

V (1840-1889)²⁶ a été un facteur déterminant dans l'ouverture des monarchies beylicaux. La visite de Ahmed Bey à Paris en 1846 a été décisive dans la reconnaissance du progrès de l'Occident libéral. Inversement, les contacts que la Tunisie n'a jamais cessé d'avoir avec la rive nord de la méditerranée ont à leur tour favorisé l'émergence de ces mêmes réformateurs. Encore que le réformisme égyptien a pu aussi déteindre sur le réformisme tunisien.

Cela dit, ce mouvement libéral, malgré sa pénétration dans la sphère arabe et son caractère novateur par rapport à la tradition ancestrale, reste un mouvement relativement affecté par la Tradition et bien localisé.

B) Un mouvement libéral simultanément audacieux et affecté par la Tradition

Globalement, les réformateurs libéraux voulaient, tant sur le plan politique que sur le plan social, moderniser les institutions, limiter le pouvoir et libérer les sociétés et les individus des pesanteurs de la tradition ancestrale, en s'appuyant cette fois-ci sur la raison et non la Révélation, sur la logique scientifique et non le dogme ou la vérité, fut-elle religieuse.

Ainsi, sur le plan politique et intellectuel, Tahtawi a pris l'initiative de traduire en arabe la Charte constitutionnelle française (*Takhlîs El Ibrîz...*), Khereddine, véritable fondateur de la Tunisie moderne, emploie pour la première fois le concept de *dawla* (Etat) dans le sens occidental d'Etat moderne distinct du monarque²⁷. Ce qui n'est pas le produit du hasard, car le secret de la puissance occidentale n'est autre, d'après ces réformateurs que l'Etat, « clé du bonheur occidental »²⁸ et introduit dans le discours politique arabe les concepts de « libéralisme politique » et de « droit politique ». Ibn Abi Dhiâf dénonce le pouvoir absolu, source d'instabilité politique, de violence, de déclin économique et de régression des mœurs, en même temps qu'il appelle à l'instauration d'une monarchie limitée par le droit²⁹.

Sur le plan social, le statut des femmes, dévalorisé par la tradition³⁰, a fait l'objet de vives controverses entre les modernistes libéraux et les traditionnistes³¹. Ainsi, le courant libéral, représenté ici par Rifaâ Tahtawi, Kacem Amin, Taha Hussein, Tahar Haddad³² et Nadhira Zineddine, a défendu audacieusement l'enlè-

²⁶ Bayram V (M.), *Safwat Al I'tibâr, bi mustawda'al amsâr wal aqtâr*, 1^{ère} édition, Imprimerie al i'lâmîa, les 3 premiers volumes, 1884; le 4^e volume, 1885; le 5^e à l'Imprimerie al muqtataf, 1894, (L'essentiel des enseignements mis en dépôt dans les villes et dans les pays).

²⁷ Larif-Béatrix (A.), *Edification étatique et environnement culturel*, Paris, Editions Publisud, 1988, p. 80.

²⁸ Ben Achour (Y.), *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, op. cit., p. 115.

²⁹ Badie (B.), *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1986, Coll. Points, 1997, op. cit., p. 86-87.

³⁰ Charfi (M.), *Islam et liberté*, op. cit., p. 67 et ss.

³¹ Si la notion de « traditionaliste » décrit plutôt une tendance vers la Tradition et un certain repliement sur le passé, « le traditionniste » est celui que connaît la Tradition, les textes les récits, la doctrine et les connaissances héritées des anciens. Saint-Prot (Ch.), op. cit., p. 567-568.

³² Haddad (T.), *Notre femme, la législation Islamique et la société*, Tunis, 1930, Maison tunisienne de l'Édition (M.T.E.), 1978.

vement du voile (*Hijâb*), la mixité dans les lieux publics et de travail, le droit de la femme à l'instruction pour qu'elle puisse jouer un rôle social, son droit de choisir son époux, de divorcer, la suppression de la polygamie. Il s'agit de mesures manifestement révolutionnaires par rapport à l'esprit de l'époque ou à la mentalité collective, encore sous l'emprise de la tradition. Une emprise de laquelle les réformateurs eux-mêmes n'ont pu y échapper totalement.

En effet, il faut bien reconnaître que si les premiers réformateurs libéraux ne sont pas parvenus à théoriser une synthèse de la logique rationnelle occidentale avec l'identité islamique, ils ne sont pas non plus arrivés à théoriser cette synthèse sans l'identité islamique. Rares sont les réformateurs ou les libéraux qui pouvaient crier, à la manière de Ahmed Lotfi Al-Sayyed, l'égyptien, que le libéralisme, c'est la liberté, rien que la liberté³³. Le qualificatif de *Benjamin Constant arabe* qu'on lui a collé est loin d'être usurpé au vu de ses écrits³⁴. Il est en tout cas un des rares écrivains libéraux arabes qui ont compris que le libéralisme veut dire à la base les droits de l'individu³⁵ et non pas seulement la limitation formelle du pouvoir politique.

En général, aussi paradoxal que cela puisse paraître - un libéral est d'abord en effet attaché à la liberté- les libéraux arabes n'ont pu parvenir à se libérer totalement de la tradition. Le pouvaient-ils ? La référence à l'islam revient comme un leitmotiv dans leurs écrits. Ils craignaient qu'en bousculant radicalement les repères de la morale islamique le monde arabe n'en arrive à se désagréger et à perdre son identité, ses valeurs morales multiséculaires et solidement intériorisées par les peuples musulmans dans leur conscience collective. C'est pourquoi ils étaient imprégnés par les fondements religieux de l'Islam.

Ainsi Tahtawi (1801-1873)³⁶ que certains appellent «le leader du libéralisme arabe» n'a pu se départir de l'influence de la religion musulmane, lors du séjour de la délégation scientifique égyptienne à Paris³⁷ en dépit de son désir de prendre pour modèle les institutions constitutionnelles occidentales. L'Etat qu'il proposait ainsi à la société égyptienne n'était pas exempt de valeurs islamiques, car il était

³³ H.F. Najjar qui a consacré un ouvrage à A.L. Al-Sayyed écrit que : «L'idée directrice du crédo de Lotfi Al-Sayyed est la liberté sous toutes ses formes et manifestations; le crédo est la nation, la démocratie et la civilisation; l'expression de la nation étant l'indépendance, celle de la démocratie le gouvernement constitutionnel, et enfin celle de la civilisation l'évolution continue, le moyen pour réaliser ces buts consiste dans l'instruction et l'éducation». Najjar (A.P.) *Lotfi Al-Sayyed, maître de sa génération* (en arabe), Le Caire, 1965, p. 287.

³⁴ Benjamin Constant disait lui-même qu'il a toujours obstinément défendu le même principe : la liberté en tout, en religion, en philosophie, en politique, en économie, en littérature. Constant (B.), *Mélanges de littérature et de politique* in, du même auteur, *De la liberté chez les modernes* (Ecrits politiques, annotés par Marcel Gauchet), Paris, Coll. Pluriel, 1980, pp.519-612, p.519-520 ; Voir également M'rad (H.), «Les repères du despotisme politique dans la pensée de Benjamin Constant», *Rev. Tun. de Droit*, 2005, pp. 199-225.

³⁵ Lewis (B.), *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard, essais traduits de l'anglais, 1985, p. 147.

³⁶ Tahtawi (R.), *Takhlîs al ibrîz fî talkhîs Bârîz*, (La purification de l'or ou l'aperçu abrégé de Paris) Tunis, la maison arabe du livre, 1991 ; voir également Ben Achour (Y.), *L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale*, Tunis, Publication du CERP de la Faculté de droit et de sciences politiques et économiques, 1980, 460 p, p. 279 et 55.

³⁷ Il était en effet l'Imam officiel de la délégation.

certain que les constitutions qui limitent le pouvoir exécutif ne sont pas contraires à l'islam. La même appréciation se retrouve chez Khereddine. Si d'après lui, l'Occident a évolué à partir de l'établissement des assemblées parlementaires et de la liberté d'expression, ces deux instruments se trouvent au cœur de l'islam, puisque les assemblées représentatives ne sont pas autre chose que le principe de la Choura³⁸. De même pour le syrien El Kawakibi qui a rejoint le groupe du manar en 1899 en se liant d'amitié avec Rachid Rida, le réformateur salafiste, et qui, tout en appelant à la réforme, tout en dénonçant le despotisme politique, les conservateurs religieux et leurs privilèges, n'en préconise pas moins dans son célèbre ouvrage *Um al Qurâ* (la mère des cités, 1900) le retour d'un califat arabe issu de la famille même du prophète. Le califat ne sera pas, d'après lui, despotique, il s'exercera dans le cadre de la choura (consensus)³⁹.

Ainsi, pour tous ces penseurs, et à des degrés différents, la modernisation des institutions islamiques, le réformisme libéral ne doivent pas essayer de plaquer les valeurs et le modèle occidental sans discernement, mais doivent être rattachés à l'islam, à la shari'a, seul principe supérieur. «La «modernisation» des institutions politiques, a écrit Bertrand Badie, ne constitue pas une fin en soi : elle est conçue comme une technique permettant le progrès de l'éducation, de l'économie et de la puissance politique, elle est soumise à une vision politique de l'islam et trouve ainsi ses limites dans la soumission à une finalité qui la transcende»⁴⁰. Il s'agit en quelque sorte de faire un tri en distinguant la bonne modernisation de la mauvaise, «la bonne» s'emboîte avec l'islam, la «mauvaise» s'en écarte. On peut considérer ainsi que l'économie fait partie de la «bonne» modernisation. Le libéralisme économique ou les procédés capitalistes sont des techniques qui ne heurtent pas de front les valeurs islamiques.

Toutefois, le libéralisme économique qui constitue un autre facteur possible d'avancée du libéralisme dans le monde arabe musulman doit encore composer avec l'interventionnisme étatique et l'autoritarisme politique

3. UN LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE AMPUTÉ

Le libéralisme économique a connu, en effet, une évolution certaine dans le monde arabe depuis quelques décennies. Mais l'adaptation du modèle libéral s'est faite sur le mode autoritaire.

A) Ouverture des économies locales au marché libéral

En effet, les premières formes de libéralisme qu'ont connues certains pays arabes étaient essentiellement d'ordre économique. L'Etat-providence a épuisé ses vertus dans la plupart des pays en voie de développement.

³⁸ Ben Kantar (H.), «Le constitutionnalisme dans la réalité arabe» (en arabe) Maroc, *Revue El Wahda*, n° 48, sept. 1988.

³⁹ Kawakibi (S.), «Un réformateur et la science», in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2003; Saint-Prot (Ch.), *Islam : L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*, op. cit., p. 384 et ss.

⁴⁰ Badie (B.), *Les deux Etats*, op. cit., p. 88.

Au cours des décennies postérieures à l'indépendance (1960-1970), le rôle de l'Etat dans les économies arabes est partout important. Comme dans beaucoup de pays du tiers-monde, ce sont des politiques et des conceptions étatiques de développement qui ont prévalu. Dans certains pays, comme le Maroc et la Tunisie⁴¹, le cadre affiché était libéral, mais marqué par un fort interventionnisme étatique. Dans d'autres pays, comme l'Algérie, le régime socialiste, organisé selon le modèle soviétique s'est traduit par la mise en place d'une économie entièrement étatisée. En général, l'intervention directe de l'Etat dans l'économie s'exerce par le biais des grandes entreprises nationalisées ainsi que par la prise en charge de grands travaux d'infrastructure⁴². Enfin, les échanges extérieurs sont fortement contrôlés pour protéger les marchés intérieurs et la monnaie.

Ce n'est que vers les années 1970 que le monde arabe s'est progressivement engagé dans des politiques *d'infitâh*, d'ouverture des économies locales au système de marché libéral, caractérisées par la faveur accordée aux investisseurs privés et à l'intensification des échanges avec l'extérieur.

C'est le Président égyptien Sadate qui, voulant se démarquer de l'héritage nassériste, a déclenché la politique des « portes ouvertes »⁴³, suivis aussitôt au Maghreb par la Tunisie⁴⁴ et le Maroc⁴⁵ qui, respectivement ont adopté plus tard en 1984 et en 1983 des « programmes d'ajustement structurel » favorables à la privatisation et à la libéralisation économique.

Le processus de privatisation ou vente des entreprises publiques est ainsi particulièrement engagé au Maghreb, mais à des rythmes différents selon les pays. Les privatisations sont un aspect du processus du désengagement économique de l'Etat dans ces pays et contribuent à l'ouverture de leurs économies sur l'extérieur lorsqu'elles entraînent les investissements étrangers.

Les premiers projets de privatisation se rapportent dans la région aux plans d'ajustement structurel. Pour la Banque mondiale, il s'agit dans une logique libérale, de soumettre peu à peu aux lois du marché tous les secteurs de la vie économique, mais aussi de fournir aux Etats les moyens de remboursement de leurs dettes internationales. Ces privatisations ont conduit à l'établissement d'un arsenal juridique permettant la cession progressive par les gouvernements d'entreprises publiques et semi-publiques selon un calendrier et des modalités précis. Le nombre de ces entreprises est très important, car les Etats maghrébins contrôlent une grande partie (Maroc et Tunisie) ou tout (Algérie) l'appareil économique.

La Tunisie a lancé son programme de privatisation en 1987. Au Maroc, la loi du 11 décembre 1989 engage le processus avec la prévision du transfert au secteur privé de 112 entreprises. Le programme lui-même a débuté en 1993. En Algérie, la loi de finances de 1993 a programmé la liquidation des entreprises publiques locales et le passage des entreprises publiques d'Etat au statut de sociétés par actions.

⁴¹ Voir pour la ferveur planificatrice en Tunisie dans les années 1960 et le développement planifié et interventionniste : Ayari (Ch.), *Le système de développement tunisien (une rétrospective. Les années (1962-1988))*, livre I. Analyse institutionnelle, Tunis, CPU, 2003, p. 33 et ss.

⁴² Comme par exemple les grands barrages ou la politique d'intensification agricole.

⁴³ Hinnebusch (R.), *Egyptian politics Under Sadat*, Cambridge University Press, 1985.

⁴⁴ Toumi (M.), *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, PUF, 1989.

⁴⁵ Tozy (M.), *Edification d'un Etat moderne. Le Maroc de Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986.

Aujourd'hui, c'est au Maroc que le processus de privatisation a pris le plus d'ampleur. Entre 1993 et 2002, 62 entreprises sont transférées au secteur public pour 40,5 milliards d'euros. En Tunisie, 176 entreprises ont été privatisées en 20 ans, mais en termes financiers, le rapport pour le gouvernement tunisien est beaucoup plus faible qu'au Maroc. En Tunisie, c'est principalement le secteur touristique qui est concerné par les privatisations, suivi par les industries chimiques, électriques et mécaniques, l'agriculture et l'agro-alimentaire. En Algérie, la mise en route des privatisations s'est heurtée à de nombreux obstacles (instabilité, insécurité, endettement des entreprises proposées)⁴⁶.

Ces choix sont aujourd'hui en train d'être approfondis dans ces pays et élargis à d'autres pays arabes devant lesquels se posent les défis de la mondialisation, de l'ouverture du marché mondial.

Cela dit, malgré l'extension du libéralisme économique, malgré les politiques de privatisation et le processus de désengagement de l'Etat entamé par certains pays arabes ces dernières années, malgré l'autonomisation du champ économique et le passage à une société holiste⁴⁷, malgré l'individualisme rampant qui est en train d'affecter les différentes catégories sociales arabes, l'Etat reste largement interventionniste et l'économie reste sous le contrôle du pouvoir politique qui ne conçoit pas encore qu'une partie ou qu'un secteur - et non des moindres - des activités de l'Etat, ou au sein de l'Etat, puisse échapper à son contrôle, surtout à l'époque moderne du tout économique.

B) La mainmise du politique sur l'économique

Normalement, dans les économies libérales d'aujourd'hui, c'est désormais le marché et la contrainte extérieure qui priment. La transition d'une économie d'Etat vers une économie de marché le suppose également. Mais, crise de l'Etat - providence ou réalité de la mondialisation économique, libéralisation financière ou réforme des taux de change, libéralisation commerciale et financières des monopoles au niveau du commerce extérieur ou privatisation des entreprises publiques, liberté d'entreprendre ou réduction des pesanteurs bureaucratiques, il faut comprendre que, le politique dans les pays arabes ne se laisse pas aisément tirer par l'économique. C'est toujours le pouvoir politique qui fait le jeu⁴⁸. Les plans d'ajustement structurel ou la libéralisation économique ont aujourd'hui, certes, été dictés par la nécessité ou par des considérations économiques très sérieuses⁴⁹. Mais, au fond, le libéralisme économique est adopté moins en raison d'un quelconque partage lyrique de pouvoir que pour que le système politique global n'échappe pas à l'emprise du pouvoir. L'enjeu pour le pouvoir est le contrôle de la société, le maintien du parti au pouvoir, tout en réalisant des

⁴⁶ Voir Abderrezak (A.), « Libéralisation économique et privatisations », in *Confluences Méditerranée*, n°45, printemps 2003 ; Aziki (O.), Daumars (L.) (sous la coordination de), *Privatisations : stoppons l'hémorragie*, Attac Maroc (groupes d'Agadir et de Rabat), 2005 ; Aouad-Badoual (R.), *Le Maghreb* (99 questions sur), Montpellier, CRDP, Académie de Montpellier, 2006, p. 88 et ss.

⁴⁷ Beatrix-Larif (A.), in GRIC, « Pluralisme et laïcité », Paris, Bayard / Centurion, 1996, p. 213.

⁴⁸ M'rad (H.), « C'est la politique qui mène le monde », *L'Economiste maghrébin*, n°16, 28 nov. 1990

⁴⁹ Aouad-Badoual (R.), *Le Maghreb* (99 questions sur), *op. cit.*, p. 87 et ss.

réformes économiques qui puissent satisfaire les institutions internationales⁵⁰. Le libéralisme économique arabe ne s'explique donc essentiellement ni par des considérations de rentabilité économique, ni par des considérations de profit liées à une classe économique performante, mais par des impératifs de puissance⁵¹. L'économie dans le monde arabe, que ce soit dans les Etats rentiers, semi-rentiers ou dans ceux dont l'économie est diversifiée, relève fondamentalement du politique, de la bourgeoisie d'Etat et de la bureaucratie. Ainsi, au Maghreb, les fonctionnaires de l'Etat et du parti (unique) sont encouragés dans les années 1970 à faire fortune dans le secteur privé. Le traitement préférentiel de certains entrepreneurs, encore en vigueur aujourd'hui dans ces mêmes Etats, relève d'une logique politique clientéliste et non, à proprement parler, d'une politique libérale.

Aujourd'hui, les choix économiques libéraux en rapport avec la mondialisation et l'ouverture au marché peuvent faire croire qu'il y a eu un élargissement des classes moyennes ou une réhabilitation de l'influence de la bourgeoisie entrepreneuriale pouvant contribuer à enraciner les idées libérales dans leurs sociétés. Mais, la mentalité rentière des chefs d'entreprise, toujours fidèles au parti au pouvoir, quel qu'il soit, et la lourdeur administrative continuent de bloquer le processus économique libéral. L'Etat reste tutélaire. Il faut savoir que les grandes affaires économiques des pays arabes ne se négocient pas à l'intérieur des cercles des hommes d'affaires avisés, mais dans les hautes sphères de l'Etat et sous le regard pesant de celui-ci. Le libéralisme économique est suspecté dans le monde arabe d'épuiser le leadership politique. Il doit être tenu en lisière.

Ainsi, la Tunisie est un pays qui allie parfaitement la libéralisation économique et l'autoritarisme politique. La croissance économique continue, la prédominance d'une classe moyenne et la stabilité sociale qu'a connues ce pays dans les années 1990 ont accrédité l'idée d'un « miracle » économique propre à ce pays. La réussite affichée de la Tunisie sur le plan économique et social pourrait d'ailleurs accréditer l'idée de la nécessité ou des vertus de l'autoritarisme dans le processus de développement des pays arabes. En réalité, le modèle tunisien des années 1990 s'inscrit dans une continuité et il a profité de l'héritage des décennies précédentes. Le fort interventionnisme étatique qui caractérise encore aujourd'hui l'économie tunisienne et qui a souvent été présenté comme une des causes internes du miracle tunisien, puise ses potentialités dans la tradition d'un Etat fort et centralisé mis en place après l'indépendance, malgré le processus de désengagement. Cet Etat reste très présent dans le domaine économique et social⁵².

Cela veut dire qu'aujourd'hui, dans le monde arabe, la réalité conjugue le libéralisme économique avec un fort coefficient d'autoritarisme politique. Mais le libéralisme économique, à supposer même qu'il soit complet, ne parviendra pas à créer à lui seul une réalité sociale libérale, un pluralisme politique ou une culture libérale et démocratique. L'insertion du libéralisme dans les institutions, la culture, les mœurs et la réalité suppose surtout la modernisation du système éducatif des pays arabes, un système qui pose encore problème dans beaucoup d'entre eux qui tardent à faire leur révolution en la matière et dont l'enseignement

⁵⁰ Gregor (M.), « L'économie politique du libéralisme », article précité, p. 27

⁵¹ Djaït (H.), *La personnalité et le devenir arabo-musulmans op. cit.* p.130

⁵² Voir Hibou (B.), « Tunisie: le coût d'un 'miracle' », in *Critique internationale*, n°4, été 1999.

est encore archaïque et traditionnel. La liberté commence au fond dans les bancs de l'école. Il ne suffit pas que l'école socialise l'enfant ou les jeunes, il faudrait encore qu'elle leur donne les armes de la liberté et les moyens de combattre l'ignorance, le despotisme, l'irrationalisme et les préjugés.

*Département de droit public et de science politique
Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales de Tunis*