

# Changer l'acteur et non le jeu

## L'*Homo Islamicus* d'Ennahda

EDWARD WEBB, PHD\*

*Nous avons adopté, dans notre programme, un système d'économie sociale libre : le même système de marché mais dans un cadre de justice et d'humanité, et non le système des marchés brutaux. Oui, nous encourageons la libre initiative, mais dans un cadre d'humanité.*

Rached El-Ghannouchi, dirigeant d'Ennahda,  
interviewé dans *Empire* d'Al Jazeera, 13 novembre 2011

Un aspect peu étudié de la politique menée par Ennahda, le parti politique dominant en Tunisie, est son approche à la tâche monumentale de répondre aux demandes révolutionnaires pour un ordre économique plus équitable, avec une plus grande prospérité partagée par une plus large partie de la population<sup>1</sup>. Ceci inverserait la concentration de la richesse telle que l'on a pu la connaître durant les dernières années du régime Zine El-Abidine Ben Ali. Cet article est une première tentative visant à situer la philosophie économique d'Ennahda dans un cadre plus large de pensée islamique ou islamiste appliquée aux questions économiques. Il propose également une prévision relative à une limitation probable de la politique économique si Ennahda accède au pouvoir après l'actuelle période de transition. Cette prévision repose sur les antécédents de l'association patronale MÜSIAD et du syndicat Hak-İş en Turquie, dont l'idéologie m'apparaît en consonance avec celle d'Ennahda.

Dans la mesure où Ennahda articule une philosophie économique particulière, celle-ci fonctionne uniquement au niveau individuel. Bien qu'il partage avec nombre de mouvements politiques de l'hémisphère sud une rhétorique de la résistance à l'hégémonie de la mondialisation néolibérale, Ennahda ne propose aucune alternative cohérente. Le principal outil offert par Ennahda afin d'améliorer les difficultés économiques que connaît la Tunisie est l'*homo islamicus*, un acteur économique plus vertueux qui sera suffisamment discipliné pour s'abstenir des pra-

---

\* Edward Webb est professeur adjoint de sciences politiques et d'études internationales au *Dickinson College* à Carlisle, en Pennsylvanie. Il est diplômé en études orientales de *Cambridge University*. Il est aussi titulaire d'un master et d'un doctorat en sciences politiques de l'*University of Pennsylvania*. Il a servi au sein du *British Diplomatic Service* au cours des années 1990, notamment au Caire durant plusieurs années. Ses sujets d'enseignement et de recherches portent essentiellement sur la politique au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, incluant l'autoritarisme, les médias et la politique de l'éducation particulièrement en Tunisie, en Turquie et en Égypte.

tiques corrompues et qui inspirera les travailleurs pour une plus grande productivité en les engageant de manières culturellement plus appropriées.

## La conjoncture historique régionale comme contexte de l'idéologie économique

Comment les partis islamistes répondent-ils aux exigences économiques des révoltes qui les ont propulsés au pouvoir ? Une première réponse à cette question, proposée en mai 2012 par Ibrahim Saif et Muhammad Abu Rumman pour le *Carnegie Middle East Center*, trouvait des points communs dans plusieurs cas, tout en observant que l'approche économique des islamistes tunisiens était déjà plus développée que celles de leurs homologues en Égypte, au Maroc ou en Jordanie<sup>2</sup>. D'une autre part, certains observateurs tels que Khalil al-Anani perçoivent peu ou pas de différences entre la manière dont les islamistes au pouvoir appréhendent la politique économique et les politiques néolibérales des régimes déchus :

Alors que l'on peut relever, dans le programme du Parti Liberté et Justice, l'emploi excessif de termes et d'un langage reposant sur ce que l'on a appelé « le système économique islamique », la véritable politique économique appliquée par le Parti sur le terrain n'est pas très différente des pratiques capitalistes qui prévalaient sous l'ancien régime...

C'est également le cas avec le parti tunisien Ennahda, dont les dirigeants ne perdent aucune occasion d'exiger plus de capital, une stimulation du secteur privé et un engagement à travers des partenariats économiques reposant sur les principes du marché international et sur le respect des conditions internationales, en référence aux programmes de libéralisation économique, souvent appliqués aux dépens des couches pauvres et à faibles revenus de la population<sup>3</sup>.

Al-Anani est un critique des islamistes mais il est loin d'être le seul à observer une continuité essentielle en matière de politique. Stephen Glain affirmait dans le *Washington Post* que la « sensibilité mercantile » des Frères Musulmans réside dans le fait qu'ils associent « les systèmes de patronage fournissant aliments, éducation et services de santé aux Égyptiens démunis » à « une tradition ancienne de laissez-faire » qu'ils font remonter à la naissance de l'Islam<sup>4</sup>.

Existe-t-il alors véritablement une différence significative entre les préférences des islamistes et le capitalisme néolibéral ? Al-Anani observe que la critique du précédent régime formulée par les Frères « ne porte pas sur le fait que le système économique dominant souffrirait d'un défaut structurel ; elle repose plutôt sur l'idée selon laquelle le problème tiendrait aux individus qui le composent<sup>5</sup> ». Cette observation offre un point de départ pour comprendre où se séparent les deux approches : la distinction entre l'*homo œconomicus* du libéralisme et l'*homo islamicus* de l'islamisme.

Jamal al-Din al-Afghani, l'influent réformiste islamique du XIX<sup>e</sup> siècle, était préoccupé par l'individualisme de la subjectivité moderne : « La qualité d'*égoïsme* réside dans l'amour de soi au point que si un profit personnel exige qu'un individu cause du tort au monde entier, il ne renoncera pas au dit profit mais consentirait au mal infligé au monde<sup>6</sup> ». L'individualisme libéral peut apparaître comme étant simplement antisocial : l'individu pourvu de droits et en mesure de choisir des fins morales pour soi est en contraste avec celui qui suit avec dévotion la discipline divine et pour lequel les fins morales sont déjà définies de l'extérieur. Nous verrons ci-dessous de quelle manière le discours économique d'Ennahda fait écho à al-Afghani.

L'individu égocentré auquel faisait référence al-Afghani était l'*homo œconomicus*, fondement de la théorie économique libérale classique qui est aujourd'hui l'ordre économique global dominant. Alors que la pensée islamique pourrait rejeter la notion d'être humain choisissant ses propres objectifs moraux et celle d'ordre éthique construit sur cette base, les orientations économiques des islamistes se recoupent toutefois largement avec le libéralisme. Comme le suggère la brève citation d'al-Anani, la différence réside non dans l'approche des structures économiques mais dans la nature de l'acteur économique. Le nom de l'acteur islamique apparaît dans le sous-titre d'une publication de l'association des employeurs turcs musulmans, MÜSİAD : *Homo Islamicus*<sup>7</sup>.

Il convient d'observer, avant de discuter la nature de cet être, qu'une conception différente de l'acteur implique pour le moins la possibilité que la structure au sein de laquelle ce dernier évolue pourrait également être différente. En effet, Buğra nous apprend que dans les publications du MÜSİAD « les règles énoncées par le prophète lui-même afin de diriger l'activité d'échange sur le marché de Médina sont souvent discutées comme règles définissant clairement un système concurrentiel dans lequel l'intervention et la régulation par l'état sont minimales. Ce système est toutefois différent d'une pure économie de marché en ce qu'il est *clairement intégré dans les relations sociales portées par une moralité religieuse*<sup>8</sup> ». Donc l'*homo islamicus*, en tant que concept, existe toujours dans la société islamique<sup>9</sup>.

Saif et Abu Rumman identifient sept principes économiques fondamentaux exposés par le fondateur des Frères Musulmans, Hassan al-Banna, et qui ont, selon eux, une vaste influence parmi les islamistes :

- [1] approuver les gains licites et les décrivant « comme fondement de la vie elle-même » ;
- [2] déclarer l'inviolabilité de la propriété privée ; [3] affirmer la nécessité de réduire l'écart entre les classes sociales ; [4] soutenir une sécurité sociale pour tous les citoyens ; [5] rendre l'état responsable de la réalisation de « l'équilibre social » ; [6] interdire l'exploitation de l'influence politique à des fins économiques privées ; et [7] proscrire les sources de revenu illicites<sup>10</sup>.

Il est clair que ces principes sont clairement incompatibles avec le léninisme (point 2), mais ils pourraient néanmoins rejoindre tout un éventail de systèmes politico-économiques, allant du socialisme démocratique au capitalisme libéral, à l'exception de la plus doctrinaire variété libertaire (en raison des points 4 et 5). Il semble donc que les principales distinctions entre les systèmes économiques islamique et non-islamique sont d'ordre moral, au niveau de la société et de l'acteur individuel évoluant dans celle-ci.

### L'idéologie économique d'Ennahda

La principale question qui se pose à Ennahda est de savoir comment répondre aux attentes de sortie de crise des membres du parti et des citoyens tunisiens compte tenu des contraintes imposées par le contexte international tout en restant cohérent avec ses propres valeurs fondamentales. Qu'est-ce en pratique le « système d'économie sociale libre » ?

Il conviendrait d'analyser les politiques adoptées depuis l'accession au pouvoir du gouvernement de la troïka au sein duquel Ennahda est le partenaire dirigeant. Néanmoins, au mieux offrent-elles une indication partielle des priorités du parti puisque celui-ci est tenu de faire des compromis, du fait de sa participation à une coalition. En outre, le caractère transitionnel du gouvernement a fait de l'unité nationale et du consensus des priorités plus importantes qu'elles ne l'auraient été si le parti avait gouverné seul et au sein d'un gouvernement régulièrement élu.

Par ailleurs, nous devons bien prendre en considération le fait que les contraintes exogènes relatives à la politique sont un important filtre entre les préférences et les résultats. Le gouvernement dirigé par le parti Ennahda a assuré à plusieurs reprises les investisseurs, parmi d'autres, qu'il n'y aurait pas de changements majeurs en termes de politique macroéconomique ou de politiques sociales susceptibles d'avoir un impact négatif sur le secteur crucial du tourisme, comme l'interdiction de l'alcool ou des bikinis. Ces contraintes seraient *a priori* les mêmes pour tout gouvernement de la Tunisie postrévolutionnaire.

Plus généralement, il est difficile d'évaluer les décisions économiques du gouvernement du fait des faibles niveaux de transparence. L'édition 2012 de l'*Open Budget Survey* a accordé à la Tunisie le score extrêmement faible de 11/100, témoignant du peu de données budgétaires dévoilées par le pays pour être discutées publiquement<sup>11</sup>. Des documents relatifs à des négociations avec le Fonds monétaire international sur un accord de confirmation, et qui ont fait l'objet d'une fuite, témoignent des disparités entre, d'une part, les chiffres de croissance et le déficit budgétaire annoncés publiquement et, d'autre part, les chiffres transmis au FMI :

la croissance serait de 3,2 pour cent plutôt que de 3,6 pour cent, et le déficit budgétaire est de 8 pour cent du PIB au lieu de 5,9 pour cent<sup>12</sup>.

Said et Abu Rumman résument quelques-unes des politiques proposées en s'appuyant sur le manifeste électoral 2011 d'Ennahda, couvrant la période 2012-2016. L'objectif de croissance du PIB est de 7 pour cent par an (le chiffre actuel est inférieur à la moitié de cette valeur) et le chômage devrait baisser de 14 pour cent en 2010 à près de 8 pour cent en 2016 (il est passé en 2012 de 18,1 à 16,7 pour cent)<sup>13</sup>. La réduction du chômage devait se réaliser par des formations professionnelles pour les diplômés de l'enseignement supérieur et par des incitations adressées au secteur privé afin de créer des opportunités d'emploi. La plate-forme a promis une charge fiscale réduite pour les groupes à moyen et faible revenu. Il a été envisagé de faire de la Tunisie un centre financier en encourageant le développement d'un marché de l'assurance modernisé, en mettant l'accent sur l'assurance islamique. Le parti allait combattre la corruption et réduire les formalités administratives, relancer l'Union du Maghreb arabe et améliorer le statut de la Tunisie vis-à-vis l'Union Européenne (UE). À l'exception de la référence à l'assurance islamique, peu d'éléments distinguent Ennahda d'un parti laïc de centre-droite. Néanmoins, dans un budget supplémentaire soumis à l'Assemblée constituante en avril, après quelques mois au pouvoir, le gouvernement d'Hamadi Jebali a revu à la baisse les prévisions de croissance pour l'année, indiquant un chiffre de 3,5 pour cent et a demandé une augmentation du budget de 2,5 milliards de dinars (environ 1 milliard de dollars américains) pour un stimulus keynésien à court terme, à travers des dépenses de logement et d'infrastructure<sup>14</sup>. L'impression globale est celle d'un pragmatisme, avec un plus fort recours à l'intervention de l'État dans l'économie que ne le consentirait l'économie libérale classique.

Ennahda est habituellement décrit comme un parti islamiste modéré, associé d'un point de vue taxonomique aux Frères Musulmans en Égypte et à leurs différentes ramifications ainsi qu'au Parti Justice et Développement en Turquie (AKP). Mais, compte tenu d'une histoire organisationnelle et d'un contexte socio-politique différents, il n'est semblable à aucun de ces derniers. Un élément crucial de son identité, remontant aux mouvements précédents, tient à l'opposition aux dirigeants laïcs en Tunisie, Bourguiba et Ben Ali. Mais ce n'est pas une histoire de simple opposition binaire. De plus, ils n'étaient pas seuls à s'opposer aux pratiques plus dictatoriales du régime de Bourguiba et à la police d'État auxquels a suivi un bref Printemps tunisien à la fin des années 1980, après le coup d'État de Ben Ali en 1987. Ils s'inscrivent dans un éventail de groupes d'opposition libéraux et de gauche relativement efficaces, ce qui explique en partie pour quelle raison ils gouvernent actuellement au sein d'une coalition à la différence des Frères Musulmans en Égypte. Comme ces derniers, ils ont été brutalement réprimés mais, contraire-

ment aux Frères Musulmans, ils n'ont pas été en mesure de s'organiser à grande échelle dans les années 1990 et au cours de la décennie écoulée. Les Frères Musulmans se sont emparés des syndicats professionnels et se sont présentés au Parlement comme indépendants, alors que ces possibilités ne se sont pas présentées à Ennahda. Le dirigeant du mouvement, Rached El-Ghannouchi, et nombre de ses collaborateurs les plus proches ont passé les vingt dernières années en exil aux côtés d'activistes, de journalistes et d'autres acteurs de la vie politique tunisienne. Étant donné que tout ce qui y était organisé l'était de manière clandestine, lorsqu'El-Ghannouchi et les autres revinrent après la chute de Ben Ali, ils prirent la responsabilité d'un mouvement connaissant des écarts générationnels en termes d'expérience comme d'idéologie. Ils ont également rencontré rapidement des groupes politico-religieux les plus conservateurs aux côtés des forces libérales, de gauche et autres, y compris avec l'important syndicat nationaliste UGTT et le parti émergent néo-bourguibien Nidaa Tounes. Pour résumer, Ennahda se situe dans un espace politique divers au sein duquel il maintient une pluralité d'influence mais où il se retrouve fortement contesté de partout.

Quelle est donc l'approche économique d'Ennahda ? Saif et Abu Rumman citent El-Ghannouchi : « Je pense que nous devons adopter la forme de démocratie sociale pratiquée en Suède et dans les autres États scandinaves. L'économie doit être dominée par des valeurs sociales et non simplement par les forces agressives du libre marché<sup>15</sup> ». À ce niveau de généralité, il n'y a pas une grande différence entre le dirigeant islamiste et Moncef El Marzouki, le président par intérim de la Tunisie et libéral de gauche : « croire que l'économie de marché, libérale ou néo-libérale, sortira les Tunisiens de la pauvreté est... une idée fautive et dépassée<sup>16</sup> ».

C'est principalement au niveau de l'acteur économique individuel qu'Ennahda répond différemment aux défis économiques par rapport à l'approche que pourrait avoir un parti laïc. Ses réponses, communes avec celles des autres acteurs islamistes régionaux évoqués par Saif et Abu Rumman, puisent leur justification dans la communauté islamique originelle. Comme nous le verrons en analysant une déclaration sur la politique économique publiée sur le site internet officiel du parti, ce dernier n'a pas de propositions concrètes sur les questions macroéconomiques mais identifie plutôt des mécanismes à travers lesquels les « hommes de l'Islam » seront en mesure :

1. d'agir d'une manière non-corrumpue ;
2. de combler l'écart entre les dirigeants et le peuple et entre les employeurs et les employés ;
3. de susciter la confiance ;

4. de permettre aux individus d'être de meilleurs agents économiques par la discipline (éducation morale).

Le dernier point permet d'intéressantes comparaisons avec l'argument proposé par Weber dans *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ainsi que, de manière peut-être moins évidente, avec les tentatives visant à associer la moralité religieuse privée à l'efficacité économique dans les programmes éducatifs au milieu du XX<sup>e</sup> siècle en Turquie, en Égypte et en Tunisie, du moins sous le régime de Bourguiba<sup>17</sup>. En substance, on pourrait affirmer que selon le parti, Ennahda réussira sur le front économique là où Bourguiba a échoué, car son idéologie est plus en cohérence avec la culture des masses : la discipline par la religion fonctionnera mieux que son pendant éducationnel laïc.

Ce qui suit est une analyse d'un document politique publié sur le site officiel d'Ennahda, l'un des deux apparaissant sous la rubrique « réflexion » : « Sur la problématique du programme économique des islamistes<sup>18</sup> ». Le document semble reposer sur des écrits ou des déclarations de Rached El-Ghannouchi mais sa paternité n'est pas explicite. Il comprend sept « observations » largement détaillées.

Selon la première, les précédents gouvernements ont caché les véritables informations concernant l'économie et l'objectif de la révolte était de renverser les dictateurs. Ceci explique pourquoi Ennahda n'a pas, jusqu'à présent, défini un plan économique complet : l'attention était concentrée ailleurs et les informations n'étaient pas disponibles. Le parti n'avait rien à cacher : « Discuter le programme économique islamique ne revient pas à discuter d'un projet secret ou magique, comme l'affirment certains adversaires de la solution islamique... il ne s'agit pas non plus d'un projet moral, bien que la morale joue un certain rôle dans la renaissance des sociétés ».

Le programme économique islamique est intégratif, inscrit dans un contexte, dont les cercles les plus pertinents sont le culturel, le social et le politique, œuvrant en complémentarité afin de fournir aux citoyens les biens de nécessité de leur société, de leur devenir civilisé (*tamaddun*) et de leur estime de soi ou de leur dignité (*3azzah*). « Il est impossible de séparer l'économie et la politique, particulièrement en ces temps : les questions économiques et politiques n'existent pas dans un vide mais trouvent leur origine dans une société humaine organisée sur la base d'idéaux moraux ». Cela rappelle le résumé d'al-Banna proposé par Saif et Abu Rumman<sup>19</sup>.

La deuxième observation développe une notion de congruence entre l'État et les citoyens : « un régime ne peut certainement pas réussir s'il est en conflit avec les idéaux du peuple ». Cela opère un contraste entre cette approche et ce qui est présenté ailleurs comme une règle : « la majeure partie des gouvernements du monde islamique ne connaissent pas les idéaux islamiques et ne souhaitent pas les

connaître ». Il décrit un fossé qui se creuse entre « l'État et l'élite économique, d'une part, et le peuple d'autre part ». Cela approfondit la méfiance et empêche un développement efficace.

La troisième observation est essentiellement une critique des approches dominantes de l'économie dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle lorsque l'hémisphère sud acquit son indépendance. D'après cette observation, les projets de développement de la droite comme de la gauche ont échoué, aggravant la pauvreté et l'endettement.

La quatrième observation établit un contraste saisissant, montrant que l'Islam constitue une meilleure alternative à d'autres cadres de développement. L'Islam est un système complet. L'apogée de la civilisation islamique fut atteinte lorsque l'Islam dirigeait dans la vie culturelle, juridique et économique « des marchés de cette vie à côté des marchés de la vie prochaine, donnant une forme physique au précepte islamique qui unit le matériel au spirituel<sup>20</sup> ». L'évocation de l'« âge d'or », commune dans le discours islamiste, est directement liée aux questions économiques : « L'Islam est encore l'ingrédient le plus important pour l'identité de la *oumma* et le moteur de ses énergies s'il est exploité dans les projets de développement, comme ce fut le cas en Malaisie, en Turquie et en Indonésie<sup>21</sup> ». Mis à part ces exemples positifs, le mouvement islamique, considéré comme entité singulière, est encore majoritairement en opposition alors que les laïcs font partie du gouvernement ; le mouvement ne peut donc pas être blâmé de déficits dans la production des biens de nécessité.

La section suivante est essentielle pour comprendre les fondements au niveau individuels d'une approche typiquement islamique. Étant donné que l'Islam dirigeait correctement la société,

il est normal que ses hommes soient les plus à même de mobiliser nos peuples dans tout projet de développement et de combler l'immense fossé creusé par les programmes occidentalaisants/aliénants (*taghriibiyah*) entre, d'une part, l'élite dirigeante et culturelle et, d'autre part, les masses populaires ; ce fossé a fait que la première parlait comme de très loin de sorte que seules des bribes de ses dires et de ses directives se faisaient entendre des secondes.

La différence relève donc principalement de l'éthique individuelle : les individus qui sont meilleurs géreront mieux les choses et le sociale parce qu'ils parlent le langage de la culture. La section suivante développe ces deux idées en évoquant des succès du monde entier. Il convient de noter qu'en l'absence d'antécédents, du fait d'une si longue persécution et exclusion du pouvoir, le parti Ennahda ne peut que faire référence à l'actif d'autres islamistes en d'autres lieux, retenant évidemment les meilleurs aspects. Ceci ne peut être qu'une stratégie temporaire ; comme pour toutes les stratégies de légitimation basées sur la performance, tôt ou tard il



devra reproduire ces succès sur son propre terrain pour confirmer son analyse des facteurs ayant réussi ailleurs.

La cinquième observation porte sur l'expérience turque en matière de réforme économique. Elle fait également référence à l'intérêt croissant pour les banques islamiques au niveau mondial, y compris de la part d'institutions non-islamiques comme Barclays et Citigroup, ainsi qu'aux études réalisées par des institutions multinationales, y compris en Occident, et portant sur la finance et l'économie islamiques (l'université britannique de Loughborough est notamment mentionnée). La théorie aussi bien que la pratique ont été développées. Les banques islamiques sont compétitives au niveau international, y compris par rapport aux banques axées sur les intérêts. Le document cite également des succès de développement de la société civile plutôt qu'au niveau de l'État, notant que les Frères Musulmans ont pris la direction de nombreux syndicats professionnels en Égypte, se révélant efficaces dans la prestation de services.

À bien des égards, la Turquie est ici l'atout à plusieurs niveaux et plus particulièrement à la lumière de sa forte performance économique au cours des dernières années. Le document dresse un contraste entre l'expérience turque dans la réduction de la dette et du chômage, d'une part, et le « capitalisme » d'autre part : « Leur économie a échappé aux désastres ayant frappé les économies capitalistes et il n'y a aucune raison claire derrière ces réussites en dehors de l'Islam puisqu'il est l'élément distinctif ».

Alors comment intervient l'Islam dans ces cas ? À travers ses fidèles. Les islamistes étudient avec les laïcs dans les mêmes universités, suivent les mêmes cours, mais obtiennent de meilleurs résultats en affaires parce que « premièrement, leur discours est plus proche des couches sociales les plus larges des masses ». Voici à nouveau ici l'argument selon lequel ils partageraient la culture de ceux qu'ils doivent diriger et organiser, qu'ils peuvent les inspirer, contrairement aux laïcs qui parlent *de très loin*. Le comportement des islamistes inspire plus de confiance que d'autres. Ils sont au sein de la communauté, priant avec les fidèles et ainsi de suite. C'est un avantage évident pour les entreprises.

De plus, seuls les islamistes possèderaient un facteur de développement très important : l'Islam impose la modestie, permet de bien accomplir un devoir, interdit de mal agir et réfrène le gaspillage et l'excès. « L'Islam est un agent d'éducation morale » conférant une capacité d'autocontrôle qui consiste à endiguer la tendance au gaspillage, se souciant des besoins de tous et permettant la croissance. C'est un rempart contre la corruption. Le document observe que selon le premier ministre tunisien postrévolutionnaire, la corruption était un important frein à la croissance, aggravant le chômage. Le premier ministre turc au cours de la première moitié des années 1990, l'islamiste Erbakan, et ses partisans sont considérés comme un

exemple de réussite pour avoir maîtrisé la corruption et obtenu des résultats économiques positifs. Du fait des contraintes exogènes, les musulmans croyants se comporteront de manières les conduisant vers un développement réussi, contrastant implicitement avec l'égoцентриque *homo œconomicus*. La politique économique vise alors à discipliner les acteurs économiques productifs. « Le programme économique ne tient pas uniquement aux plans, aussi précis soient-ils et quelques soient leurs mérites, mais c'est avant tout un projet de formation culturelle humanitaire » [*mashruu3 thaqaafi tarba'wii insaanii*]. Autrement dit, il porte sur le développement du capital humain à travers la discipline du comportement productif sanctionné par la divinité.

Mais sur ce point le document évolue vers une affirmation directement inspirée de l'orthodoxie libérale du développement : « S'ils veulent entreprendre une réforme, les gouvernements doivent être logiques [en consonance ?] avec eux-mêmes et associer la liberté économique à la liberté politique » puisqu'à défaut ils ne seront pas en mesure d'assurer l'abondance pour le peuple : « la liberté est indivisible ». Cette idée est plus largement détaillée dans l'observation suivante.

Selon la sixième observation, les préceptes de l'Islam au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère concordent avec les principes du libéralisme au XIX<sup>e</sup> siècle et par la suite relatifs à l'indivisibilité des droits, tant qu'il existe « un équilibre entre les besoins matériels, spirituels et créatifs de l'individu et que celui-ci est considéré comme appartenant à une famille, à un groupe et à une collectivité humaine et est engagé dans une relation nécessaire et fatidique avec l'environnement », ce qui contraste avec le développement capitaliste et socialiste. Il en résulte que le développement nécessite planification, législation, investissement, études, formation professionnelle et ainsi de suite. « Mais il nécessite probablement avant tout un climat politique propice, une atmosphère psychologique utile, un contexte social calme, des lois justes », éléments qui deviennent ainsi des missions clé pour les gouvernements révolutionnaires. On retrouve ici une notion de démocratie réelle, peut-être un écho de l'influent ouvrage d'Amartya Sen dans lequel ce dernier montre que les développements politiques comme économiques sont essentiellement indivisibles et que l'objectif final consistant à renforcer la liberté et les capacités des individus ne peut être servi efficacement si l'attention est étroitement concentrée sur la croissance économique ; cet objectif final doit être abordé dans une perspective globale : « À des fins de développement, il est nécessaire d'éliminer les sources majeures de non-liberté : la pauvreté comme la tyrannie, les faibles opportunités économiques comme la privation sociale systématique, la négligence des établissements publics comme l'intolérance ou la suractivité des états répressifs<sup>22</sup> ». En résumé, cette section est en faveur de la « démocratie dans son acception la plus large et complète, celle où la vie politique est transparente et claire et où chaque

individu, établissement, organisation et entité connaissent leur place ainsi que leurs limites et leurs droits et où la vie économique et les activités productives se ressemblent ». Si cela ne suffit pas en soi pour produire des biens, etc., il est néanmoins indispensable qu' « une atmosphère de sérieux, de confiance et de foi règne dans la société ».

La septième observation vire vers le populisme ou, pour le moins, vers le majoritarisme<sup>23</sup>. La politique économique devrait être déterminée par ce que souhaite la majorité du peuple, à travers des processus transparents. D'autres voies « menacent l'équilibre et la paix sociale, détruisent les institutions d'une société et l'environnement, et plongent le pays dans la guerre civile ou l'y mènent au précipice ». Afin d'illustrer ces autres voies, le document rappelle que les régimes dictatoriaux dans la majeure partie des états arabes ont bénéficié du soutien occidental s'ils ont mis en place un ajustement structurel sous la pression des institutions financières internationales même lorsque cela a conduit à des états d'urgence, annoncés ou non, et annulé des élections nationales ou syndicales : « afin de faciliter le fonctionnement des politiques capitalistes internationales, ruinant les espoirs des individus pour un développement indépendant au nom des peuples, de leurs libertés et de l'émancipation de la dépendance ». Comme au niveau global il faut opposer résistance à l'hégémonie, une autre mission essentielle consiste à « mettre un terme à l'hégémonie de l'état sur la société » et à « rééquilibrer la balance entre l'état et la société en faveur de cette dernière ».

Le texte s'achève en un éclat rhétorique. Il affirme tout d'abord que « le travail économique voit le renouveau dans le contexte d'une renaissance totale, garantissant la libération de l'individu et de la société de l'hégémonie exercée par l'état et de l'avidité du dragon capitaliste global ». Il poursuit en s'engageant à aider notamment les pauvres et ceux qui sont sans études. Finalement, le texte comprend un *hadith* sur le Calife Umar, rappelant le devoir de fournir du travail et de prendre soin des ouvriers.

En résumé, on ne trouve pas ici un quelconque engagement à la redistribution systématique mais plutôt un plan visant la remoralisation de l'économie au niveau individuel. Si El-Ghannouchi souhaite une démocratie sociale, cette déclaration ne constitue pas une feuille de route. Si elle s'attarde sur la rhétorique du rejet de la globalisation néolibérale avec une critique détaillée du capitalisme comme du socialisme, elle ne dit presque rien sur les alternatives macroéconomiques. Il s'agit plutôt d'un argument selon lequel l'économie libérale fonctionne mieux lorsqu'elle est dirigée par des agents respectueux d'une morale et qui sont intégrés dans une société dont ils parlent la langue et partagent les mœurs. La discipline extérieure de la loi religieuse et des sanctions divines contre les méfaits rend les acteurs économiques moins gaspilleurs, prémunis contre les tentations de

la corruption et en harmonie avec les autres membres de la société. C'est là une vision profondément idéaliste.

### Prévisions : une observation basée sur l'expérience turque

Il convient de rester prudent dans les analogies établies entre l'expérience turque et les directions futures probables en Tunisie. Mais il existe plusieurs bonnes raisons de les faire. Premièrement, Ennahda considère la Turquie comme une source d'inspiration et dans une certaine mesure comme un modèle. De plus, les points communs en termes d'expérience par rapport au contexte international sont importants : les deux entretiennent des liens déterminants avec l'Union européenne, contrairement à la relation plus distante entre l'Égypte et l'UE, par exemple. Jusqu'à présent, tout laisse à penser que le gouvernement de la troïka dirigé par Ennahda continuera à mettre l'accent sur cette relation. Un certain nombre de domaines attestent du fait que la perspective d'accession a imposé une discipline bénéfique aux efforts turcs en termes de réforme. Concernant la Tunisie, si ce type d'engagement n'est pas prévu dans un avenir proche, si toutefois il l'était, le désir d'élargir l'accès aux marchés de l'UE constitue un puissant facteur d'incitation à être un partenaire coopérant, indiquant qu'un éloignement des approches macroéconomiques largement libérales est improbable.

Analyser en détail la trajectoire des acteurs et des idées économiques islamistes en Turquie sortirait du cadre du présent article. Cela étant, des études relatives à deux institutions majeures laissent entrevoir ce à quoi pourrait conduire une philosophie économique bâtie autour de l'*homo islamicus*. Ayant étudié l'association patronale et le syndicat islamistes les plus importants de Turquie, Buğra note que Hak-İş et MÜSİAD ont en commun une « politique islamique de reconnaissance<sup>24</sup> ». Si les deux critiquent le modèle étatiste qui prévalait auparavant, une « société de marché pur caractérisé par la "déterritorialisation" de l'économie de la société n'est pas considérée comme viable ou souhaitable par aucune de ces associations<sup>25</sup> ». L'auteur avance des arguments convaincants pour expliquer le succès croissant que connaissent les deux organisations depuis les années 1980, succès qui tient notamment au fait d'être en harmonie avec les tendances économiques locales et globales :

Ces valeurs traditionnelles trouvent facilement leur place dans la société de l'information, caractérisée par le rôle économique de plus en plus important qu'assument les petites et moyennes entreprises et, sur le plan culturel, les valeurs de la famille et la religion sont en contraste avec les entreprises à grande échelle, hautement capitalistiques, les pratiques fortement interventionnistes d'un état providence et la perspective rationaliste/positiviste qui caractérise la société industrielle occidentale<sup>26</sup>.

Tout cela semble rejoindre l'orientation d'Ennahda, analysée ci-dessus. Mais les deux organisations ne sont pas en totale harmonie. Du point de vue de l'organisation des patrons, l'Islam suggère « un modèle dans lequel les droits et les acquis des travailleurs, ainsi que leurs responsabilités, sont déterminés par des relations informelles et personnelles contrairement aux principes de redistribution/associatifs, autrement dit un modèle patriarcal ou patrimonial de relations réciproques<sup>27</sup> ». D'autre part, les dirigeants de Hak-İş « ne partagent guère l'enthousiasme du MÜSİAD pour le modèle est-asiatique d'une « économie intégrée » qui, selon eux, repose sur un système politique autoritaire et non-démocratique. L'accent sur la flexibilité caractérisant le programme du MÜSİAD est également remplacé, au sein du Hak-İş, par un appel aux relations économiques basées sur des règles et des réglementations formelles<sup>28</sup> ».

Dans leur étude complémentaire de 2005, Burhanettin Duran et Engin Yıldırım analysent l'évolution des positions de Hak-İş au fil du temps. Jusqu'au début des années 1990, le « principe de base de Hak-İş portait sur la nature commune des intérêts de l'employeur et de l'employé, tous deux étant Frères musulmans. Hak-İş a déclaré que le conflit entre travail et capital était artificiel puisque les deux sont complémentaires<sup>29</sup> ». Bien que les relations de travail ne soient pas directement discutées dans le document d'Ennahda, cela semble largement cohérent avec l'image que ce parti offre des relations économiques construites autour de l'*homo islamicus*. Néanmoins, les tentatives visant à défendre efficacement les travailleurs dans un cadre islamique se sont avérées frustrantes pour les dirigeants de Hak-İş, y compris lorsque leurs adversaires étaient membres du MÜSİAD. Si les dirigeants veillent à ne pas donner l'impression qu'ils développent une rhétorique ou une idéologie de classe, la frustration apparaît nettement dans une partie des questions formulées :

Les musulmans ne semblent pas intéressés par les problèmes relatifs au travail. Pour certains, la cause de tous les problèmes tient au manque de valeurs morales, mais la réponse ne devrait pas consister à présenter la moralité islamique traditionnelle. Les musulmans devraient comprendre la question des classes et se ranger du côté des démunis. Le puissant et l'opresseur exploitent les sources de *rızk* en utilisant les privilèges politiques et économiques qu'Allah a donnés pour les pauvres et les opprimés. Ceux qui ne reconnaissent pas les droits des travailleurs sont contre Dieu<sup>30</sup>.

Ils ont constaté qu' « il ne suffisait pas d'aborder la question des travailleurs d'un point de vue purement moraliste. Hak-İş a du reproduire les tactiques d'autres syndicats pour survivre. L'organisation s'est vue obligée d'admettre la réalité des intérêts conflictuels des travailleurs et des employeurs » ce qui l'a conduite à passer d'un mode paternaliste à une articulation des droits en termes universalistes<sup>31</sup>. Les relations avec l'UE et la perspective, éventuellement accomplie, d'intégration dans

les organisations de travail à l'échelle européenne ont constitué une incitation supplémentaire. Finalement, les auteurs accordent au syndicat un rôle clé dans l'élaboration d'un discours démocratique dans le cadre de l'islamisme turc : « Les dirigeants de Hak-İş ont construit leurs arguments en termes universels depuis le début des années 1990. L'organisation s'est vue obligée de reconsidérer la démocratie et la laïcité comme valeurs universelles plutôt que comme des produits occidentaux. Les dirigeants de Hak-İş ont estimé, à raison, que leur sort était étroitement lié au renforcement de la démocratie<sup>32</sup> ».

Ceci n'est pas automatiquement une mise en garde contre Ennahda. La démocratie a déjà été intégrée dans son discours depuis au moins les années 1990<sup>33</sup>. Mais les relations entre les deux organisations économiques islamistes, ainsi que leurs conceptions, différentes au fil du temps quant à ce que l'Islam attend d'elles, suggèrent que l'idéalisme concernant le potentiel revigorant de l'*homo islamicus* comme projet économique doit être tempéré en admettant qu'aussi bien le puissant effet de marée du libéralisme global et européen et la réalité concrète des relations de classe pourraient agir comme des contraintes sur leur capacités à promouvoir un modèle alternatif harmonieux de développement efficace et juste.

### Conclusion : Orientations futures possibles des politiques économiques d'Ennahda

Les priorités d'Ennahda depuis son accession au pouvoir au sein d'une coalition de transition ont été d'achever la rédaction d'une constitution et de se positionner correctement pour les prochaines élections électorales, tout en mettant l'économie en veilleuse. Lorsque des élections auront lieu pour un gouvernement non-transitionnel, et si Ennahda remporte ces élections, ce qui semble probable, nous verrons plus clairement de quelle manière le parti tentera de mettre en œuvre la vision des libres marchés articulée par Ghannouchi « dans un cadre d'humanité ». Le document politique analysé dans cet article suggère qu'au niveau macro-économique de faibles changements affecteront l'approche néolibérale appliquée au cours des dernières décennies, mais qu'un gouvernement Ennahda cherchera à suivre l'exemple de la Turquie pour ce qui est de freiner la corruption et plus généralement de remoraliser la vie économique en promouvant la vertu individuelle. Si l'expérience des organisations islamistes turques constitue un guide, et peut-être que les récentes manifestations contre le mercantilisme et le surdéveloppement à Istanbul et ailleurs vont dans la même direction, la discipline exogène de la piété pourrait être insuffisante pour dépasser, voire même dissimuler, la dure concurrence des intérêts matériels.

## Notes

1. Le nom du parti de la Renaissance est translittéré de plusieurs manières. J'ai opté, plutôt arbitrairement, pour celle-ci suivant la pratique de plusieurs médias occidentaux.
2. SAIF, Ibrahim et ABU RUMMAN, Muhammad, *The Economic Agenda of the Islamist Parties*, Washington, DC : Carnegie Middle East Center, mai 2012.
3. AL-ANANI, Khalil, « Islamists in Power Adopt Economics of Old Regimes », traduit d'*Al-Hayat*, 22 août 2012, Al-Monitor, [www.al-monitor.com/pulse/business/2012/08/islamist-in-society-neoliberal-in-the-economy.html](http://www.al-monitor.com/pulse/business/2012/08/islamist-in-society-neoliberal-in-the-economy.html).
4. GLAIN, Stephen, « Egypt's Muslim Brotherhood Adopting Caution on Economic Matters », *Washington Post*, 24 janvier 2012, [http://articles.washingtonpost.com/2012-01-24/world/35438204\\_1\\_muslim-brotherhood-tea-party-new-parliament](http://articles.washingtonpost.com/2012-01-24/world/35438204_1_muslim-brotherhood-tea-party-new-parliament).
5. AL-ANANI, « *Islamists in Power* ».
6. Cité dans THOMPSON, Michael J., « Islam, Rights, and Ethical Life: The Problem of Political Modernity in the Islamic World », *Theoria* 57, no. 123, juin 2010, pp. 112–13.
7. BUĞRA, Ayşe, « Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political Islam in Turkey », *Middle Eastern Studies* 38, no. 2, avril 2002, p. 194.
8. *Id.*
9. Les possibles conséquences pour les communautés de migrants sont fort intéressantes mais dépassent la portée de cet article.
10. SAIF et ABU RUMMAN, *Economic Agenda*, p. 4.
11. KAMPFE, Clark, « International Report Shows Poor Budget Transparency in Tunisia », *Tunisia Live*, 2 février 2013, [www.tunisia-live.net/2013/02/02/international-report-shows-poor-budget-transparency-in-tunisia/](http://www.tunisia-live.net/2013/02/02/international-report-shows-poor-budget-transparency-in-tunisia/).
12. BOUZID, Salma, « Leaked Details of IMF Loan Throw Government Transparency in Doubt », *Tunisia Live*, 29 mars 2013, [www.tunisia-live.net/2013/03/29/leaked-documents-on-imf-loan-raise-questions-of-transparency/](http://www.tunisia-live.net/2013/03/29/leaked-documents-on-imf-loan-raise-questions-of-transparency/).
13. SAIF et ABU RUMMAN, *Economic Agenda*, pp. 6–7 ; et « Tunisia Unemployment Rate », *Trading Economics*, 2013, [www.tradingeconomics.com/tunisia/unemployment-rate](http://www.tradingeconomics.com/tunisia/unemployment-rate).
14. SAIF et ABU RUMMAN, *Economic Agenda*, pp. 6–8.
15. *Id.*, p. 6, citant une interview d'*Al-Hayat*, 4 janvier 2012.
16. « Tunisia Needs New Economic Model to End Poverty: President », *Abram Online*, 30 mars 2013, <http://english.ahr.am.org/NewsContent/2/8/68058/World/Region/Tunisia-needs-new-economic-model-to-end-poverty-Pr.aspx>.
17. Voir STARRETT, Gregory, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley : University of California Press, 1998 ; et WEBB, Edward, « The 'Church' of Bourguiba: Nationalizing Islam in Tunisia », *Sociology of Islam* 1, no. 1, printemps 2013, pp. 17–40.
18. Ennahda, consulté le 22 octobre 2013, [www.nahdha.tn/](http://www.nahdha.tn/).
19. SAIF et ABU RUMMAN, *Economic Agenda*, p. 4.
20. Cette section contient une erreur historique ou, pour le moins, une interprétation étrange : on y affirme que les vainqueurs de la Première Guerre mondiale ont imposé à la Turquie l'abolition du *Califat* et de la charia dans le cadre des négociations du Traité de Lausanne. Ces mesures ont été prises de manière indépendante au cours des premières années de la République Turque par l'élite occidentalisee menée par Mustafa Kemal, connu par la suite comme Atatürk.
21. La *oumma* est la communauté des musulmans.
22. SEN, Amartya, *Development as Freedom*, New York : Alfred A. Knopf, 1999, p. 3.
23. La question est de savoir si la chute du gouvernement égyptien dirigé par les Frères Musulmans, entraînée en partie par la résistance à leur approche majoritaire plutôt qu'inclusive de la gouvernance, conduira à reconsidérer cet aspect de la pensée d'Ennahda. Jusqu'à présent, le parti a exprimé sa solidarité avec les Frères Musulmans et a condamné le coup d'État qui les a évincés du pouvoir.
24. BUĞRA, « *Labour, Capital, and Religion* », p. 189.
25. *Id.*, p. 192.
26. *Id.*, p. 194.
27. *Id.*, p. 195.
28. *Id.*, p. 200.
29. DURAN, Burhanettin et YILDIRIM, Engin, « Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Confederation in Turkey », *Middle Eastern Studies* 41, no. 2, mars 2005, p. 232.
30. *Id.*, p. 238. *Rızık* se définit comme le pain quotidien, la nourriture.
31. *Id.*, p. 243.
32. *Id.*
33. Voir TAMIMI, Azzam, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, New York : Oxford University Press, 2001.

Visitez notre site web

[http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj\\_f/Index\\_F.asp](http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj_f/Index_F.asp)