printemps 2021

JOURNAL DES LIBERTÉS

Tous les jeunes français à l'école primaire jusqu'à 17 ans?

L'islam est-il compatible avec les valeurs de la liberté?

Le mythe de la justice sociale

Accueillir la parole des "dissidents" de l'islam

Une critique de L'Etat entrepreneur de Mazzucato

journaldeslibertes.fr

Directeur de la publication : Pierre Garello

Comité de rédaction :

Jean-Philippe DELSOL
François FACCHINI
Jean-Philippe FELDMAN
Jacques GARELLO
Guido HULSMANN
Alain LAURENT
Nicolas LECAUSSIN
Bertrand LEMENNICIER †
Henri LEPAGE
Philippe NEMO
Pascal SALIN
Patrick SIMON

Conseil d'orientation :

Thierry AFSCHRIFT
Florin AFTALION
Fred AFTALION
Axel ARNOUX
Olivier BABEAU
Francis BALLE
Eudes BAUFRETON
Pierre BENTATA
Pierre BESSARD
Jacques BICHOT
Bertrand BLANCHETON
Baudouin BOUCKAERT
Yves BOURDILLON
Gérard BRAMOULLÉ
Patrick de CASANOVE
Jean-Pierre CHAMOUX
Jean Pierre CENTI
Enrico COLOMBATTO
Brice COUTURIER
Victoria CURZON-PRICE
Chantal DELSOL
Nouh EL HARMOUZI
Hicham EL MOUSSAOUI
Lars FELD
Renaud FILLIEULE
André FOURCANS
Georges GALLAIS-HAMONNO †
Antoine GENTIER
Pierre GREGORY
David HART
Christine HENDERSON
Yvon JACOB
Nathalie JEANSON
Jean Michel JOSSELIN
Michel KELLY GAGNON
Mamadou KOULIBALY
Jean Dominique LAFAY
Georges LANE †
Sébastien LAYE
Jean-Didier LECAILLON
Carlo LOTTIERI
Emmanuel MARTIN
Alain MATHIEU
Eduardo MAYORA
Guy MILLIERE
Philippe NATAF
Jean-Yves NAUDET
Radu NECHITA
Jean Baptiste NOE
Hervé NOVELLI
Angelo PETRONI
Daniel PILISI †
Benoit RITTAUD
Yvon ROCABOY
Serge SCHWEITZER
Philippe SIMONNOT
Philippe STOFFEL-MUNCK
Benoîte TAFFIN
Nikolaï WENZEL
Alain WOLFELSPERGER
Bernard ZIMMERN

Journal des libertés

© 2021, ALEPS et IREF
35, Avenue Mac Mahon, 75017 Paris

ISSN : 2609-9969

www.journaldeslibertes.fr

Conception graphique et mise en pages :

Whims Media
Republicii 202
105700 Comarnic
Prahova, Roumanie
www.whimsmedia.com

Equipe technique :

Christian NĂSULEA
Diana NĂSULEA
Beatrice CREȚU
Dragoș BECHERU
Constantin POPA

Imprimé par :

Pulsio Print
SIREN : 48110509600012
62 rue Notre Dame de Nazareth
75003 Paris
www.pulsioprint.com

Sommaire

Avant-propos

5 Combien de temps encore ? *Pierre Garello*

Actualité

11 Tous les jeunes français à l'école primaire jusqu'à 17 ans ? *Philippe Nemo*

33 Une critique de L'État entrepreneur de Mazzucato *Alberto Mingardi*

Les fondements

51 Hayek : connexionnisme et théorie de la coordination *Olivia Chevalier*

75 Le mythe de la justice sociale *Pascal Salin*

Dossier : islam et libertés

91 L'islam libéral : concept, contextes et limites *Abdessamad Belhaj*

107 Accueillir la parole des « dissidents » de l'islam *Alain Laurent*

117 L'islam est-il compatible avec les valeurs de liberté ? *Jean-Philippe Delsol*

133 Islam, chrétiens d'Orient et citoyenneté *Antoine Fleyfel*

147 Islam et institutions de la liberté *François Facchini*

167 L'actualité de la pensée économique de Ibn Khaldûn : extraits choisis de son *Livre des exemples* *Jean-Philippe Delsol*

Notes de lecture

179 Europe's Century of Crises under Dollar Hegemony *de Brendan Brown et Philippe Simonnot* *Jean-Pierre Centi*

191 L'ange et la bête — Mémoires provisoires *de Bruno Le Maire* *Alain Mathieu*

197 Les dépenses publiques en France *de François Facchini* *Jacques Garello*

Avant-propos
Combien de temps encore ?

par

Pierre Garello

Directeur de la rédaction

Nous avons un rapport au temps et donc à l'histoire bien étrange. Certes le court terme nous envahit, à travers les petits écrans, à travers le calendrier électoral. Mais cela ne nous dispense pas de nous inquiéter du plus long terme. Nous voyons le monde se déchirer, nous entendons des discours de haine et, si nous parvenons à ne pas tomber dans le désespoir et le fatalisme, nous nous impatientons : combien de temps encore pour que l'on voit la lumière ? Si lumière il y a…

Cette lumière ne peut exister que si nous pouvons replacer les drames contemporains dans l'histoire longue. C'est ce que nous avons essayé modestement de commencer dans ce numéro du *Journal des libertés*, en ouvrant un dossier intitulé « Islam et

libertés ». Nous avons tenté de prendre du recul pour mieux comprendre ce drame qui menace la paix et la liberté dans le monde entier : l'Islam en guerre, l'Islam en cause, l'Islam en question, et avec lui les religions, les répressions, les législations.

Dans ce drame se sont inscrites les dures réalités des guerres et du terrorisme, on ne saurait les ignorer ou les minimiser. Les guerres n'ont jamais cessé et le terrorisme, qui n'a pas toujours frappé « les infidèles », s'est horriblement développé, de New York à Beyrouth en passant par Paris et Bamako, Daech et Boko Haram. Ces réalités, ces images insupportables vont-elles nous inspirer seulement peurs et révoltes du moment, ou doivent-elles nous appeler à rechercher leur sens dans l'histoire, dans l'histoire de l'Islam sans doute, mais aussi dans l'histoire des religions, des sociétés, des cultures et de la civilisation ?

Bon nombre des contributions de ce numéro du Journal concernent de près ou de loin la problématique « religion et tolérance ». Sur ce thème je crois qu'une approche libérale peut s'enrichir de la lecture des écrits de John Locke. On sait en effet que la question de la tolérance n'a cessé de le préoccuper (et il y avait de quoi !) et que sa position sur ce sujet a évolué jusqu'à devenir sans doute la graine de laquelle a jailli le second des « Traités du gouvernement civil » ; un repère incontournable pour toutes celles et tous ceux qui appellent de leur vœux une société d'individus libres, responsables et dignes.

C'est donc ce que j'ai entrepris de faire alors que nous préparions ce numéro : me replonger dans la lecture de John Locke. Or il se trouve que traînait sur mon bureau (électronique) un petit ouvrage assez récent de Erik Mack : *The Essential John Locke*[1]. Je ne peux m'empêcher de partager ici quelques extraits

[1] Erik Mack, *The Essential John Locke*, Fraser Institute, www.fraserinstitute.org, 2019.

de son Chapitre 7 intitulé « Tolérance ». Je passe la parole à Eric Mack.

> Locke a écrit sur la tolérance religieuse sur une période de plus de quarante années. Dans ses premiers essais non publiés, « Two Tracts on Government » (1660/61), il défendait le droit du monarque d'établir et de faire respecter une doctrine et des pratiques religieuses dans son royaume. Il arrivait à cette conclusion qu'il est légitime pour un souverain d'établir une telle uniformité en se basant sur deux prémisses : que l'uniformité des croyances et pratiques religieuses est essentielle à l'ordre social et qu'une telle uniformité peut être établie et maintenue au sein de la société grâce au pouvoir coercitif du souverain. La première de ces prémices a été ébranlée lorsque, dans le cadre d'une mission diplomatique à Clèves en Allemagne en 1665, Locke découvrit des calvinistes, des luthériens et des catholiques qui vivaient en harmonie les uns avec les autres. La seconde de ces prémisses a été rejetée lorsque Locke en est venu à croire que les gouvernants et les citoyens doivent apprendre à vivre avec des gens dont les opinions religieuses les offensent parce qu'il n'y a aucun moyen moralement acceptable ou efficace de supprimer la dissidence religieuse.
>
> Locke a explicitement approuvé la tolérance religieuse en 1667 lorsqu'il a composé (sans le publier) son « Essai sur la tolérance », qui annonçait clairement les doctrines libérales classiques de ses deux Traités et sa *Lettre sur la tolérance*. De plus, Locke a poursuivi avec une seconde *Lettre* (1690) puis une troisième (1692) toujours concernant la tolérance (la troisième lettre dépasse les 300 pages) dans lesquelles il a développé et défendu les points de vue déjà présents dans *Lettre sur la tolérance*. Il travaillait sur une quatrième lettre quand il mourut en 1704.
>
> Bien que la *Lettre* sur la tolérance soit consacrée à la liberté de religion, toute la gamme du libéralisme classique de Locke y est à l'œuvre. […]

> La raison fondamentale pour laquelle la croyance ou le culte religieux ne peuvent pas être supprimés ou punis par le magistrat est que, même si une croyance religieuse est erronée ou une forme de culte indue, ni le fait d'entretenir cette croyance ni la pratique de ce culte viole les droits de quiconque :
>
> « [U]n homme ne viole pas le droit d'un autre par ses opinions erronées ou la manière indue de son culte, et ne porte pas préjudice aux affaires des autres par sa perdition… Chaque homme… a une autorité suprême et absolue pour juger par lui-même. Et la raison pour laquelle il en est ainsi est qu'aucun homme n'est concerné par cette conduite ni ne peut en souffrir quelque préjudice. » (*Lettre sur la tolérance*)

Oui, John Locke a pris le temps d'observer et de réfléchir. Sa pensée a évolué et, fort heureusement, cela lui a permis de contribuer à l'avènement d'un monde apaisé, pluriel et respectueux des droits de chacun. Au grand étonnement de certains, à commencer par Voltaire qui, dans ces *Lettres d'Angleterre,* quelques décennies plus tard, remarque

> Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours ; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là, le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire… (*Lettres philosophiques, « Sur les Presbytériens », 1734*).

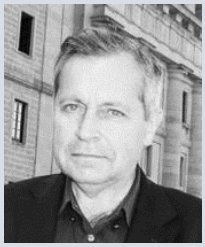
Locke et Voltaire, chacun à sa façon, nous font gagner du temps en nous indiquant la direction dans laquelle il nous faut

chercher les clés d'une meilleure compréhension de l'histoire ; clés qui nous permettront d'ouvrir des portes sur des horizons meilleurs. Quelque trois siècles plus tard c'est ce même objectif que nous avons poursuivi dans les pages de ce numéro.

Tous les jeunes français à l'école primaire jusqu'à 17 ans ?

par

Philippe Nemo



Philippe Nemo est philosophe, auteur d'une vingtaine d'ouvrages, dont *Qu'est-ce que l'Occident ? Histoire des idées politiques* (2 vol.), *Histoire du libéralisme en Europe, Esthétique de la liberté, Philosophie de l'impôt*. Il a été coordinateur du livre *Quel lycée pour le XXIe siècle ?* De Boeck, 2017. Ancien professeur à ESCP Europe et HEC, il dirige aujourd'hui l'Ecole professorale de Paris.

Un homme politique peut-il décider froidement que tous les jeunes Français iront désormais à l'école primaire jusqu'à l'âge de 17 ans ? Qu'il n'y aura donc plus en France de véritable enseignement secondaire ? Avec comme conséquence que les études supérieures et la recherche scientifique seront grevées d'un handicap irréparable ? Peut-il prendre seul, sans débat public, une décision aussi absurde, aussi manifestement contraire à l'intérêt général ? Tout citoyen sensé répondra par la négative. Et pourtant, c'est ce que vient de faire M. Jean-Michel Blanquer en mettant en œuvre une catastrophique réforme du concours donnant accès à l'enseignement des collèges et lycées, le CAPES (« Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré »).

Le nouveau CAPES

Depuis sa création, ce concours était une agrégation-bis. Il était certes d'un niveau moins élevé, mais il poursuivait le même but : recruter des professeurs compétents dans leurs disciplines, capables d'enseigner valablement aux collégiens et lycéens les rudiments des lettres et les sciences. L'arrêté ministériel du 25 janvier 2021 le transforme dès l'an prochain en une épreuve de pédagogie et de conformité idéologique. En effet, il ne comportera plus que des épreuves dites « professionnelles ». Toute vérification des savoirs académiques disparaît, sauf dans une des épreuves de l'écrit à faible coefficient. Le poids de l'écrit avait déjà été réduit, depuis quelques années, à un tiers de la note. Seul compte désormais l'oral, qui ne vérifie que les savoir-faire pédagogiques et comporte, innovation notable, une épreuve commune à toutes les disciplines : un « entretien avec le jury » portant sur l'aptitude du candidat à « se projeter dans le métier de professeur au sein du service public de l'éducation » et vérifiant son « attachement aux valeurs de la République ». Pour la

première fois dans l'histoire de ce type de concours, des personnels non-enseignants sont membres des jurys.

Le concours se réduit donc à une sorte d'entretien d'embauche à la tête du client. Le principe selon lequel les concours de la fonction publique doivent être strictement neutres est bafoué puisque, si l'on peut évaluer objectivement des connaissances scientifiques, notamment par des épreuves écrites anonymes, on ne peut vérifier l'aptitude à des pratiques que par une appréciation subjective dont on peut craindre, quand on connaît le milieu, qu'elle ne soit idéologiquement orientée. Quand il y a des entretiens dans les concours d'admission des écoles de commerce, la subjectivité est également à l'œuvre, mais il y a en France une trentaine d'écoles de commerce ; si l'on déplaît à l'une, on plaira à l'autre. Ici, il faut plaire à un employeur unique, qui déclare qu'il privilégiera désormais les savoir-faire au détriment des savoirs.

Ce choix est un non-sens pour l'enseignement secondaire. Certes, aucun enseignant ne peut se contenter de savoir, il doit aussi savoir transmettre. Mais mettre les techniques de transmission au premier plan n'a de pertinence qu'à l'école primaire. Là, en effet, les savoirs à acquérir sont, par définition, élémentaires. Et l'on a affaire à des enfants qu'il faut faire progresser de l'intelligence concrète à l'intelligence abstraite. Cela se fait ordinairement par des méthodes dites « inductives » ou « actives », images, dessins, chansons, jeux, leçons de choses, promenades éducatives, etc., tous procédés que l'enseignant doit savoir pratiquer. Comme, en outre, les modes de progression varient d'un élève à un autre, il est bon que l'enseignant ait aussi quelques lumières en psychologie de l'enfant et de l'apprentissage. Tel est l'ordre de compétences dont les écoles d'instituteurs ont toujours fait leur spécialité.

La tâche du professeur du second degré est bien différente. En effet, depuis les Grecs, et ensuite sans solution de continuité

jusqu'à nos jours, on a toujours su que le stade de la pensée concrète pouvait être dépassé dès l'âge de dix-douze ans. Une fois ce stade « secondaire » atteint, la science de la transmission peut et doit céder la place à la science tout court, et l'enseignement peut devenir théorique. De fait, l'histoire de l'école montre que, depuis des siècles, les professeurs du secondaire ont réussi dans leur tâche sans avoir reçu d'enseignement pédagogique spécifique. Ils étaient attentifs, bien évidemment, aux bonnes manières de faire, qu'ils reprenaient de leurs maîtres et que les nouveaux professeurs amélioraient d'année en année en acquérant de l'expérience. Mais ils visaient surtout à exceller dans leur discipline. Car ils savaient que, dès lors que l'intelligence d'un jeune est en éveil, il n'y a rien de plus et de mieux à faire pour fixer son attention et mobiliser ses capacités de travail que de lui offrir jour après jour des savoirs solides et structurés. Ils pensaient qu'ils seraient écoutés et respectés de leurs élèves si et seulement si ils étaient compétents dans leur discipline. Le bon aloi de leur savoir était toute leur pédagogie. D'ailleurs si la pédagogie, entendue comme compétence séparée à laquelle on doit être formé par un entraînement spécial, avait été indispensable dans l'enseignement secondaire, comment y aurait-il eu, dans le passé de l'Europe, lorsque cette discipline n'était pas enseignée pour elle-même, tant d'élèves parfaitement instruits devenant, au sortir des facultés des Arts, des collèges ou des lycées, les excellents scientifiques et experts en tous domaines qui ont rendu notre civilisation possible ? Inversement, depuis qu'en France la pédagogie est explicitement enseignée aux futurs professeurs, qui osera prétendre que le niveau des collèges et lycées s'est élevé ? Il est clair que ce n'est pas le cas, les classements scolaires internationaux nous en donnent chaque année la cuisante leçon.

Par conséquent, l'idée que le cœur de la compétence des professeurs du secondaire serait la pédagogie et que celle-ci devrait donc devenir le critère principal de leur recrutement est

une grave erreur intellectuelle. Comment le ministre de l'Éducation nationale peut-il la commettre ?

Les vraies raisons de la réforme

Il y est poussé, je crois, par trois (mauvaises) raisons. D'abord, c'est un fait que l'école élémentaire d'aujourd'hui ne parvient pas à donner à tous les enfants le socle de compétences qui était vérifié jadis par le certificat d'études primaires. En conséquence, puisque tous les élèves du primaire poursuivent aujourd'hui au collège et au lycée, il faut ressasser à tout moment, à ces niveaux, l'apprentissage des connaissances fondamentales — lire, écrire, compter, connaître un minimum d'histoire et de géographie. Il faut donc que les professeurs du secondaire fassent encore, une grande partie du temps, un métier d'instituteur. Ensuite, les lobbys et syndicats du primaire et des collèges ont, aujourd'hui comme toujours, un poids considérable dans l'Éducation nationale. En confiant la formation des professeurs aux pédagogues des INSPE (« Instituts nationaux supérieurs du professorat et de l'éducation »), successeurs des IUFM qui succédaient eux-mêmes aux vieilles écoles normales primaires, et en la retirant aux universités, la réforme du CAPES satisfait ces lobbys et syndicats qui pourront récupérer des budgets et des postes et imposer leur philosophie pédagogiste à tout l'enseignement scolaire. Or il faut bien voir que cette philosophie n'est pas autre chose qu'une nouvelle forme d'ignorantisme content de soi et de misologie. Qu'elle triomphe aujourd'hui doit faire se retourner dans leur tombe les Jules Ferry, les Louis Liard, les Félix Pécaut et autres pères fondateurs de l'école républicaine qui avaient conçu celle-ci comme l'école des Lumières.

Mais la fuite en avant dans le pédagogisme est d'abord et avant tout l'effet pervers du choix idéologique qui a été fait, en France, de l'école et du collège uniques (prolongés aujourd'hui jusqu'à la

seconde des lycées). Dès lors, en effet, que les jeunes ne sont plus séparés selon leurs aptitudes dans des filières différentes, des élèves de tous niveaux scolaires cohabitent dans les mêmes classes (on dit que les classes sont « hétérogènes »). Ce qui a pour conséquence mécanique qu'il est impossible d'y faire cours au sens classique du terme. Qu'un professeur parle devant 30 ou 40 élèves n'a en effet de sens que si tous peuvent à peu près comprendre de la même manière et au même rythme ce qu'expose l'enseignant. Si nombre d'élèves ne le peuvent, s'ils sont rebutés par des cours abstraits, s'ils « s'ennuient », ne sont pas « motivés » et « décrochent », et si l'on veut cependant, coûte que coûte, les maintenir dans le même bocal, il ne reste plus qu'à faire autre chose qu'enseigner sérieusement. On ne tentera donc plus d'assurer des cours continus et cohérents du début à la fin de l'année et de la 6ème à la terminale. On fera des « séquences » plus ou moins disparates, dont on escompte que le nombre, la variété, le caractère ponctuel, ne demanderont pas à l'attention flottante des élèves plus qu'elle ne peut absorber. On proposera aux jeunes tout un panel d'activités supposées attrayantes, des « projets », des « travaux de groupe », des discussions, des projections d'images et de films, le maniement d'ordinateurs et de tablettes, des visites à l'extérieur. On justifiera ces non-enseignements en soutenant, contre toute vraisemblance et malgré les avertissements des vrais pédagogues (il en existe), la lubie que les élèves pourraient « apprendre par eux-mêmes » les savoirs. Qu'ils pourraient redécouvrir à tâtons, et en s'amusant, les théorèmes des mathématiques, les lois de la physique, de la chimie ou de la biologie, l'histoire, la géographie, les langues, les déclinaisons latines... Il faudra également veiller à maintenir la bonne entente au sein de ces groupes qui ne sont plus soudés par le fait de suivre un cursus intellectuel exigeant. Gérer au mieux ce qu'on appelle la « vie scolaire » devient dès lors une nouvelle fonction importante de l'enseignant. Il doit s'intéresser de près à la

psychologie et à la sociologie des élèves et bien connaître l'encadrement institutionnel, l'organisation administrative des établissements et du Ministère, les instances diverses auxquelles il peut faire appel en cas de problème.

Ainsi, ce que l'Éducation nationale souhaite désormais que ses enseignants possèdent n'est plus la connaissance confirmée d'une discipline académique, mais, comme le dit l'arrêté ministériel, l'aptitude à bien pratiquer le « métier de professeur au sein du service public de l'éducation », entendez le métier de professeur tel qu'il est devenu dans l'école massifiée. Les candidats au professorat devront consacrer deux années entières à acquérir ce *know how* au sein des nouveaux « INSPE ». Ils y suivront des cours de pédagogie, de didactique, de psychologie, de sociologie, et sans doute aussi de « valeurs de la république » puisque cette matière est désormais au programme (je serais curieux de connaître le contenu de ces enseignements portant sur un concept récemment inventé et qui n'a pratiquement aucun sens philosophique ni historique). *Last but not least*, les étudiants devront faire de nombreux stages dans les établissements scolaires. Il est clair qu'ils ne pourront suivre un tel cursus qu'en abandonnant très tôt les études académiques. Le ministre souhaite même que, pour susciter des vocations précoces d'enseignants, on engage des étudiants sur cette voie pratique immédiatement après le baccalauréat, en les payant et en leur faisant faire des stages dans les établissements auprès de tuteurs. Sans donc leur laisser le temps de faire les études supérieures sérieuses que ces jeunes pourraient et devraient faire à cet âge où l'on ne sait encore à peu près rien. Il est vrai qu'il importe assez peu qu'on ne leur enseigne rien sérieusement, puisque eux-mêmes ne devront pas vraiment enseigner. Mais on escompte qu'ainsi préparés, les futurs titulaires du CAPES sauront gérer passablement les classes hétérogènes dans le cadre d'une école aux ambitions

intellectuelles toujours plus modestes. Comme on suppute, cependant, que de nombreux candidats n'approuveront pas intimement le genre nouveau de métier, bien éloigné de leurs aspirations initiales, qu'on leur propose, il convient de vérifier, avant qu'ils entrent dans le système où ils auront un emploi à vie, leur bonne volonté idéologique. D'où l'épreuve d'« entretien ».

On ne forme pas des professeurs par apprentissage

M. Blanquer a de la suite dans ses idées puisque, dans son livre *L'École de demain* (Odile Jacob, 2016), où il faisait cette proposition d'embaucher les futurs enseignants immédiatement au sortir du lycée (et où, par ailleurs, il prônait la fusion pure et simple de l'école primaire et du collège), il assimilait explicitement la formation des professeurs à un apprentissage. Il justifiait ce choix en se référant à la formation des médecins qui, en effet, comporte des stages et même des séjours à l'hôpital. Mais cette comparaison est irréfléchie. Il est vrai qu'une part de la formation des médecins doit être pratique, pour deux raisons. D'abord, la médecine n'est pas une science exacte, de sorte que la sûreté de diagnostic d'un jeune médecin ne peut s'acquérir que par l'expérience de la clinique. Ensuite, savoir ausculter des corps, faire des pansements, des piqûres, et prodiguer tout une gamme d'autres soins corporels délicats, sont des compétences pratiques qui ne peuvent s'acquérir que par la pratique. C'est pour ces raisons que les étudiants en médecine doivent être externes et internes à l'hôpital avant de pouvoir exercer de façon autonome. Il n'en demeure pas moins que leur formation consiste principalement en difficiles cours théoriques qui, d'ailleurs, se poursuivent pendant leurs stages et jusqu'à la fin de leurs études.

Les exigences de la formation des professeurs de lettres et de sciences sont bien différentes. Quels *habitus* pratiques sont-ils

requis quand on enseigne les mathématiques, la physique, l'histoire ou la philosophie, sinon parler à haute et intelligible voix et savoir écrire au tableau mots et phrases, schémas et formules ? Il est vrai qu'un professeur n'est pas un pur esprit parlant à de purs esprits. Mais la spécificité de son métier (puisque les pédagogistes n'ont que ce mot de « métier » à la bouche) est de développer les potentiels intellectuels de ses élèves. Il doit les introduire dans le monde des savoirs, des théories scientifiques, des doctrines, qui est un monde intelligible, distinct du monde sensible. C'est parce que le travail fait à l'école se situe dans ce registre proprement intellectuel que les établissements scolaires ont toujours été, depuis l'Antiquité gréco-romaine jusqu'à nos jours, des univers à part, séparés à quelque degré de la vie sociale et des contingences matérielles. On a jugé en effet que cette séparation seule permettait aux élèves d'acquérir la culture de l'esprit, cette *paideia* qui est restée pendant des siècles, en Occident, le but de toute éducation libérale. Il faut certes aussi que les jeunes gens puissent développer les autres dimensions physiques et morales de leur personnalité et, pour cela, qu'ils aient également un pied dans des univers non-scolaires où ils puissent « apprendre la vie ». Ils devront sortir de l'école, découvrir la nature, voyager, pratiquer des sports, s'exercer à quelque travail manuel, apprendre à jouer d'un instrument de musique, participer à des mouvements de jeunesse, exercer des responsabilités dans diverses formes de vie associative, etc. Mais ce n'est pas l'affaire de l'école même, où, pour cette raison, les jeunes ne doivent passer qu'une partie de leur temps. Quand bien même ils mèneraient de telles activités extra-scolaires sous la responsabilité de l'institution scolaire où ils font leurs études, ces activités doivent être nettement distinguées des cours

académiques et être encadrées par un personnel autre que celui qui assure ces derniers[1].

La comparaison avec la formation des médecins est donc fautive. D'abord, il va sans dire que les professeurs des disciplines académiques du secondaire n'ont pas vocation à s'occuper des corps de leurs élèves, comme les médecins des corps de leurs patients. Mais ils n'ont pas, non plus, et pour les mêmes raisons, vocation à gérer des psychologies, à guérir des pathologies, à animer des groupes, à être un nouveau genre de « travailleurs sociaux ». Et puisque leur compétence n'a décidément rien de pratique, il est radicalement faux qu'ils puissent y être formés par voie d'apprentissage ; ils ne peuvent l'être que par de solides études intellectuelles. À chacun son métier. Connaître une discipline est déjà quelque chose d'éminemment difficile et qui demande les soins persévérants de toute une vie. La faire découvrir à des jeunes est une chose si éminemment utile, à eux et à la société dans laquelle ils vivront, qu'il importe que les professeurs puissent accomplir cette tâche sans en être distraits par l'obligation d'assurer d'autres tâches étrangères à leur vocation. Demander aux professeurs d'être autre chose que des professeurs est un contre-sens profondément destructeur.

Ainsi, au total, la réforme du CAPES aura pour effet inéluctable d'écarter des collèges et lycées les derniers jeunes gens attirés par les lettres et les sciences en tant que telles, puisqu'ils seront recalés pour la plupart au concours tel qu'il sera devenu, au motif qu'ils seront jugés « trop » instruits et mal disposés au « métier ». Ne passeront plus le filtre que des personnes moins instruites, mais

[1] Sur cette idée que les enseignements académiques ne doivent constituer qu'une part de l'éducation des adolescents, et que l'éducation doive être « intégrale », il faut lire le remarquable livre récent de M. François-Xavier Clément, *La Voie de l'éducation intégrale*, Artège, 2021.

jugées capables de mettre en œuvre les méthodes pédagogiques propres à l'enseignement élémentaire. La réforme officialisera donc *de jure* ce qui était déjà à l'œuvre *de facto* depuis des lustres, la primarisation du secondaire. Et elle le fera — monopole éducatif de l'État et centralisation obligent — pour tous les jeunes Français sans exception, y compris les élèves de l'école privée sous contrat. D'où ce que nous énoncions au début de cet article en une formule provocatrice mais exacte : la réforme condamnera tous les jeunes Français à aller à l'école primaire jusqu'à l'âge de 17 ans.

La France appuie à fond sur le frein

Le coût social de cette incongruité sera immense. Quand on constate les efforts d'éducation que font les pays engagés dans la compétition scientifique, technologique, économique qui caractérise le monde d'aujourd'hui, on frémit à l'idée que la France, elle, en matière scolaire, souhaite appuyer à fond sur le frein. Quand on a vu ce que sont les lycées au Japon, en Corée, et bien sûr aussi dans les principaux pays occidentaux, Pays-Bas, Suisse, Allemagne, Royaume-Uni, Italie, États-Unis, tous pays où il n'y a pas d'« école unique » à la française, on souffre à l'idée que la France s'installe délibérément dans un retard qui sera bientôt irrattrapable, alors même que le système secondaire français était réputé, il y a peu de temps encore, comme un des meilleurs du monde. Dans les pays cités, on accepte *a priori* l'idée que tous les jeunes n'aillent pas dans l'enseignement secondaire long. Mais ceux qui y vont se voient proposer, dès les premières classes des *junior high schools*, un enseignement académique rigoureux couvrant méthodiquement les différentes disciplines des lettres et les sciences. Chez nous, le début d'un tel enseignement sera donc différé jusqu'aux classes terminales ou aux classes préparatoires où les élèves rencontreront enfin des professeurs formés sur le

modèle de l'agrégation ? Mais alors, comment pourront-ils atteindre le même niveau que leurs camarades et virtuels concurrents des pays que j'ai cités ? C'est une folie de leur mettre au pied un tel boulet.

Je sais bien que beaucoup de gens avisés, en France, pensent pouvoir perpétuer une vieille hypocrisie, le maintien discret de bons établissements que pourra toujours fréquenter la progéniture de l'élite — des lycées privés, quelques lycées publics situés dans les beaux quartiers. On sait d'ailleurs que, d'ores et déjà, le collège et le lycée uniques sont largement des fictions. La carte scolaire enferme les milieux populaires dans des établissements de piètre réputation, et les parents ambitieux utilisent tous les moyens, y compris illégaux, pour faire inscrire leurs rejetons dans les établissements les moins mal cotés de leur ville. Moyennant quoi, pensent ces optimistes, il y aura toujours moyen, pour leurs enfants, d'entrer le jour venu à l'École Polytechnique, à HEC et dans les autres grandes écoles d'ingénieurs ou de management, ou dans les écoles normales supérieures, ou de faire des études correctes de médecine, de droit, d'économie, de sciences politiques, etc. Il suffira de perpétuer ce système à deux vitesses sans trop le dire, et en comptant sur le fait que les directeurs des bons établissements continueront, sans le proclamer *urbi et orbi*, à avoir sous le coude des classes et des filières d'excellence où l'on s'affranchit allègrement des méthodes pédagogiques fantaisistes préconisées par le Ministère (avec souvent la complicité de l'Inspecteur qui ferme les yeux). Répondons à ces Machiavel au petit pied que leur espérance est aussi vaine qu'elle est moralement problématique. Car si, dès la prochaine rentrée 2021, on ne forme plus de jeunes professeurs réellement qualifiés pour le secondaire, il est fatal que, d'ici quelques années, même les collèges et lycées réputés aujourd'hui privilégiés ne pourront plus soutenir leurs privilèges.

Lorsque leurs derniers enseignants compétents et ayant connu la « vieille » école seront partis à la retraite, par qui les remplaceront-ils, dès lors que les INSPE n'auront formé que des animateurs-pédagogues, et que les jeunes formés aux disciplines académiques par les classes préparatoires et l'université se seront vu sèchement barrer l'accès aux carrières de l'enseignement secondaire ?

Il est difficile de croire que M. Blanquer ne comprenne rien à la menace que constitue sa réforme. Mais on lui accordera qu'il a un problème plus immédiat à résoudre. L'Éducation nationale a tant et si bien fait, depuis des lustres, pour changer du tout au tout le métier d'enseignant, que de plus en plus rares sont les jeunes qui veulent l'exercer. Les salaires sont faibles, les conditions d'exercice difficiles, voire dangereuses (l'actualité le démontre), le prestige du métier s'est effondré. Or il faut un contingent donné de nouveaux enseignants à chaque rentrée. L'Éducation nationale a de plus en plus de peine à les trouver. Il y a chaque année, au CAPES, de nombreux postes non pourvus. On recrute d'ailleurs de plus en plus de personnels contractuels hors concours, jusqu'à remettre en cause la notion même de « corps enseignant ». On fait appel à Pôle emploi pour recruter *in extremis* des chômeurs dont la qualification laisse évidemment à désirer. On conçoit que, confrontés à ce problème, les bureaucrates du Ministère aient cru opportun de baisser les exigences du concours et de recruter, à la limite, n'importe qui voulant bien tenter l'aventure. Or le fait est que « n'importe qui » n'est pas très à l'aise avec les épreuves écrites en général, ni avec des épreuves académiques difficiles. Qu'à cela ne tienne, il suffira de supprimer ou d'édulcorer ces épreuves. L' « entretien avec le jury » suffira pour vérifier que le candidat possède une culture minimum et est psychologiquement bien disposé à jouer le rôle d'animateur qu'on lui demande. Il est certain, hélas, que ce souci de rétablir les statistiques du

recrutement d'enseignants en baissant les exigences a grandement pesé dans la décision du Ministère de dénaturer le CAPES.

Mais a-t-on le droit, quand on gouverne, de ne regarder que le court terme et de sacrifier l'avenir ? Dès lors que la réforme modifie la formation et le recrutement, non pas d'une certaine catégorie de professeurs de collèges et de lycées, mais de tous, elle aura, si elle est adoptée telle quelle et sans contre-mesures, des conséquences dramatiques. En obligeant tous les candidats au professorat public et privé à acquérir, en lieu et place de compétences académiques de bon aloi, une sorte de sous-culture pédagogique scientifiquement inconsistante, pur produit endogène d'une corporation habituée depuis des lustres à vivre en circuit fermé et à ne devoir rendre de comptes à personne à l'extérieur, elle aboutira à la baisse du niveau intellectuel du corps enseignant d'abord, des élèves ensuite, enfin — une terrible logique dicte cette conclusion — de la société tout entière.

Le poids des idéologies

Il existe pourtant des moyens d'éviter ce scenario-catastrophe et de rétablir la bonne qualité de l'enseignement français. Mais il est vrai qu'on ne peut les discerner qu'à condition de s'affranchir de certaines œillères idéologiques.

Voici comment il convient de raisonner. Puisque l'expérience des dernières décennies a démontré que, décidément, une école *unique* ne peut être qu'une école *primaire*, et puisque le pays a besoin d'un enseignement secondaire, il faut *supprimer l'école unique*.

Je rappelle que ce projet politique date des années 1920, à une époque où le socialisme totalitaire était à la mode dans de

nombreux pays d'Europe et où, en France, il prédominait dans le monde radical-socialiste, socialiste et communiste qui contrôlait déjà en grande partie l'instruction publique. Le projet fut mis officiellement à l'ordre du jour par le Cartel des Gauches en 1924, reçut un début d'application sous le Front populaire, fut précisé ensuite par le plan Langevin-Wallon de 1947 dont les deux rapporteurs étaient communistes. Rejeté deux fois par les parlements de la IVe République, il fut adopté en partie par la Ve. En effet De Gaulle crut — contre l'avis de certains de ses ministres qui connaissaient mieux que lui le secteur de l'éducation, dont Georges Pompidou — que l'unification de l'école consisterait essentiellement à généraliser un enseignement secondaire réservé jusque-là à une minorité et permettrait donc de recruter les élites sur une base sociale élargie. Le développement quantitatif du secondaire aboutirait, par lui-même, à un progrès général, à une augmentation des qualifications moyennes de la population, à un « alignement par le haut ». Qui pouvait s'opposer à une si prometteuse « démocratisation de l'enseignement » ? À la fin des années 1960, cependant, les sociologues de l'éducation ayant constaté qu'une majorité d'élèves ne pouvait suivre avec profit l'enseignement secondaire traditionnel, les syndicats et partis de gauche obtinrent qu'on bouleversât complètement les contenus et les méthodes dans le sens du pédagogisme, et qu'on le fît, égalité oblige, pour tous les élèves, même pour ceux qui réussissaient parfaitement avec les méthodes classiques. Le pédagogisme, dès lors, triompha. On présenta les nouvelles pédagogies comme un acquis majeur des sciences humaines modernes dont il fallait d'urgence faire profiter l'enseignement, selon la même logique de progrès qui a conduit à remplacer le cheval par l'automobile ou le pigeon voyageur par les ondes hertziennes. Il fallait bien être de son temps et jeter dans les poubelles de l'Histoire l' « école de papa » qui n'avait plus de

raison d'être, ni socialement en raison de son « élitisme », ni techniquement en raison de ses pédagogies réputées surannées.

En réalité, c'était une décision tactique. Il s'agissait de rendre possible coûte que coûte l'école unique dont les échecs commençaient à être discernés et mesurés, mais à laquelle les idéologues ne voulaient pas renoncer, puisqu'ils en attendaient une transformation révolutionnaire profonde de la société. Or les nouvelles pédagogies fournissaient très exactement les outils techniques permettant de gérer tant bien que mal des classes hétérogènes, et ainsi de maintenir viable le projet même d'une école sans filières. Au passage, rendons cette justice aux nouvelles pédagogies qu'elles n'eurent jamais pour intention d'élever le niveau de l'enseignement ; elles ne furent conçues que dans le but de permettre l'école massifiée, but caché au grand public et aux journalistes peu curieux, mais explicité et promu dans les publications militantes. Ainsi débuta la primarisation du secondaire. Ainsi l'école unique produisit-elle, non l'alignement par le haut espéré par De Gaulle, mais l'alignement par le bas que sanctionnent aujourd'hui les classements désastreux du système scolaire français dans les enquêtes internationales.

Ce qui est fait est fait, et il ne faut pas compter sur les bureaucraties de l'Éducation nationale pour se repentir. Mais la question est de savoir combien de temps encore la classe politique française se croira obligée, avec un bel ensemble, de continuer à penser dans le cadre d'idéologies qui ont fait la preuve de leur caractère utopique et montré quels effets pervers redoutables elles provoquent. Combien de temps encore les hommes politiques resteront-ils interdits et comme pris de panique à l'idée de remettre en cause une structure scolaire manifestement inadaptée, qu'aucun pays comparable n'a adoptée telle quelle, et avec laquelle certains pays qui avaient tenté l'expérience ont délibérément rompu au vu de ses résultats (comme la Grande-

Bretagne) ? Est-ce un vain fantasme de supposer qu'un jour prochain quelques-uns au moins de nos hommes politiques, ayant enfin daigné se pencher sérieusement sur les questions d'éducation, comprendront qu'il faut changer de paradigme ?

Un secondaire différencié

Changer le paradigme, cela signifie qu'il faut permettre que se recréent en France, au sein, en marge ou à l'extérieur de l'Éducation nationale (je n'en discute pas ici), des types d'établissements, ou des filières, officiellement (donc sans hypocrisie) voués à assurer un enseignement réellement secondaire dès la classe de 6ème. En admettant ce pluralisme, la France ne fera que retrouver ses propres traditions scolaires éprouvées, seulement interrompues par quelques décennies d'aveuglement idéologique. Surtout, elle rejoindra les pays démocratiques cités plus haut dans lesquels il y a toujours, *grosso modo*, le schéma suivant.

Après l'enseignement primaire, on propose aux jeunes un enseignement secondaire divisé en plusieurs branches : un enseignement secondaire long, accessible aux élèves qui le souhaitent et qui satisfont certains critères de compétences académiques ; et un enseignement plus court suivi de formations professionnelles réellement qualifiantes (grâce au fait que le plus souvent, dans ces pays, elles sont organisées en partenariat avec les organisations professionnelles ou assurées directement par celles-ci). Des passerelles permettent de passer à tout niveau d'une filière à une autre afin de corriger les erreurs d'orientation toujours possibles.

Or personne ne prétendra que les pays cités sont des pays fascistes, antidémocratiques et antisociaux. Leurs systèmes scolaires diversifiés ne visent nullement à favoriser je ne sais quel

conservatisme social égoïste, mais, au contraire, à servir de façon juste et efficace l'intérêt général (puisqu'il est certes d'intérêt général de fournir à la société les scientifiques, ingénieurs, techniciens, médecins, managers, administrateurs, juristes, économistes, etc., dont elle a évidemment un besoin vital). Bien loin que ce type de système ait pour effet et encore moins pour but de « reproduire les inégalités sociales », selon le fantasme récurrent des disciples des sociologues marxistes Bourdieu et Passeron, il peut seul permettre un brassage social par le libre choix, l'émulation et la méritocratie. L'accession aux études longues sur critères de mérite permet en particulier aux élèves de tous milieux sociaux ayant de forts potentiels d'accéder aux diplômes et carrières correspondants, alors qu'il est avéré que l'égalitarisme scolaire français s'est traduit par une aggravation continue des inégalités.

Ce dernier effet pervers diabolique, qui était certes difficile à prévoir, se comprend aisément après quelques années d'expérience. Quand l'école républicaine fonctionnait avec efficacité, nombre d'enfants issus de milieux modestes, dont les potentiels intellectuels étaient repérés par le système méritocratique, pouvaient gravir tous les échelons des études et parvenir jusqu'aux plus hauts diplômes. D'où un effet sociétal de démocratisation qui s'est poursuivi, lentement mais sûrement, tout au long des IIIe et IVe Républiques. Les bons élèves des milieux modestes pouvaient, grâce à l'école, doubler leurs petits camarades des milieux plus aisés qui avaient été renvoyés du lycée pour insuffisance scolaire. En revanche, dès le moment où l'école unique s'est mise en place, avec ses effets de non-enseignement, elle n'a plus été un atout pour les jeunes issus de milieux modestes. Comment auraient-ils doublé désormais les jeunes « bourgeois », puisqu'on ne leur apprenait rien à l'école, alors que lesdits « bourgeois » qui, eux non plus, n'apprenaient

rien à l'école, bénéficiaient cependant, par simple imprégnation, des apports culturels de leur famille et de leur milieu ? De fait, au long des décennies de la fausse démocratisation conçue sur le modèle de l'école massifiée, le poids relatif de l'héritage culturel familial dans la réussite scolaire puis sociale n'a cessé de croître par rapport à celui des apports scolaires. De sorte que les inégalités sociales se sont aggravées au lieu de s'atténuer. Alors que la proportion d'enfants issus des milieux populaires parvenant aux plus hauts diplômes n'avait cessé d'augmenter pendant des décennies, la courbe s'est inversée au moment précis (fin des années 1970, mise en œuvre du « collège unique » de René Haby) où toutes les institutions de l'école unique achevaient d'être mises en place. D'où le constat particulièrement cruel des tests internationaux : l'école française d'aujourd'hui est non seulement une des plus faibles des pays comparables en niveau scolaire, mais aussi une des plus inégalitaires. Combien de temps encore allons-nous persévérer dans l'erreur ?

Il faut plusieurs corps professoraux

C'est à la lumière de ces analyses qu'il faut envisager le problème de la formation et du recrutement des professeurs du secondaire. Qu'on mette au point une formule nouvelle de CAPES pour mieux assurer l'enseignement secondaire court et pour pouvoir recruter un plus grand nombre d'enseignants, soit. Bon vent à cette réforme et aux « INSPE » qui en seront le cœur. Mais si l'on pose qu'il doit exister aussi un enseignement secondaire long préparant aux études universitaires, il faut, pour assurer cet enseignement, un autre corps professoral, formé aux disciplines académiques. Pour le recruter, il faut soit le vieux CAPES conservé tel quel sous un autre nom, soit l'agrégation dont on augmenterait les promotions, soit n'importe quel concours nouveau vérifiant l'acquisition des disciplines académiques et rien qu'elles. Un

concours que les universités prépareraient, comme elles l'ont toujours fait dans le passé et comme c'est leur vocation.

Bon vent aussi à cette réforme-là, même si, aujourd'hui, elle n'est pas dans l'air du temps. Mais le vent tournera, et peut-être plus vite qu'on ne croit. Car les signaux montrant les performances faiblissantes de notre appareil scolaire et universitaire se multiplient. Les chefs et cadres d'entreprise, les responsables d'administrations et autres employeurs sont de plus en plus nombreux à se plaindre du niveau de formation de leurs jeunes collaborateurs, manifestement dégradé par rapport à celui qu'ils avaient à leur âge ; ils en ressentent les effets néfastes pour la marche normale de leurs activités. Le nombre des étudiants en sciences ne cesse de baisser. Les prix Nobel français se raréfient. Un Médaille Fields français de mathématiques, et des professeurs étrangers invités, se plaignent que le niveau en mathématiques des élèves de l'École Polytechnique ait baissé, non certes qu'ils aient moins de potentiels et de mérites que leurs prédécesseurs, mais parce qu'ils n'ont pas commencé assez tôt, et avec d'assez bonnes méthodes, l'étude intense qu'on doit faire de cette discipline si l'on veut y exceller. Les universités françaises sont mal classées dans les comparaisons internationales, même si l'on essaie de masquer ces mauvais résultats par des artifices statistiques peu glorieux (et s'il y a tout de même quelques exceptions). Et ces mois-ci, tout le monde a éprouvé un certain malaise en voyant les résultats décevants de la recherche scientifique française dans la crise du Covid. C'est peut-être un fait contingent, mais... Le problème du niveau des études aujourd'hui en France étant ainsi posé, je ne peux croire que personne, dans les milieux universitaires, scientifiques, politiques, économiques, ne se soucie de cette évolution défavorable, humiliante et

dangereuse pour le pays, et ne soit prêt à envisager des solutions nouvelles pour y remédier[2].

[2] En effet, je ne suis pas le seul à m'inquiéter. Voir les analyses indignées d'un millier de philosophes et autres universitaires (https://bit.ly/3tLFhT0), ainsi que l'article « CAPES 2002, préparez vos mouchoirs… » sur le site de l'École des Lettres (https://actualites.ecoledeslettres.fr/concours-2/capes-2022/).

Une critique de *L'État entrepreneur* de Mazzucato

par

Alberto Mingardi

Alberto Mingardi est Directeur Général du think-tank italien, Istituo Bruno Leoni. Il est aussi Maître de Conférences en Histoire de la pensée politique à l'Université IULM de Milan et chercheur associé (Presidential scholar) en Théorie politique à Chapman University. Il est également contributeur associé au Cato Institute. Son dernier ouvrage a été coécrit avec Deirdre Nansen McCloskey, *The Myth of the Entrepreneurial State*, The Amercian Institute for Economic Research, 2020.

Mariana Mazzucato est professeur en économie de l'innovation à l'Université du Sussex. Son best-seller, paru en 2013 aux États-Unis, vient d'être publié en français sous le titre : *L'État entrepreneur : Pour en finir avec l'opposition public privé* (Fayard, 2020)[1].

Sa thèse est abrupte : la politique industrielle est véritablement le facteur clé de l'innovation, pas le marché, et les entreprises à but lucratif ne font dans la plupart des cas que profiter des activités de recherche et développement financées par le gouvernement. Pour étayer sa thèse Mariana Mazzucato raconte de nombreuses histoires censées prouver l'efficacité de ces politiques et dépenses gouvernementales et force est de constater que cette rhétorique peut fonctionner sur des esprits peu critiques. De fait, le travail influent et primé de Mazzucato a été largement salué comme un tournant dans la recherche sur l'innovation. Martin Wolf (2013), par exemple, a fait valoir que le livre fournit une justification réussie du rôle du gouvernement dans la promotion de l'innovation qui, selon lui, avait été indûment « exclu de l'histoire ». En se basant sur *L'État entrepreneur*, Wolf en arrive à la conclusion que notre « incapacité à reconnaître le rôle du gouvernement dans la promotion de l'innovation pourrait bien être la plus grande menace pour une prospérité croissante ».

Nous devons confesser ne pas avoir succombé à la rhétorique proposée. Les preuves avancées par Mazzucato sont en fait extrêmement fragiles et sa thèse en faveur des politiques

[1] Cet article est basé sur un précédent travail publié au *Cato Journal* (Vol. 35, No. 3, Fall 2015) suite à la publication de l'ouvrage de Mariana Mazzucato : *The Entrepreneurial State — Debunking Public vs. Private Myths in Risk and Innovation*, London : Anthem Press (2013). Les références dans ce présent article renvoient à cet ouvrage de 2013 et non pas à la version française de 2020.

industrielles ne résiste pas à un examen sérieux. Une chose nous paraît claire cependant : l'auteur de *l'État entrepreneur* n'a pas compris grand-chose au rôle que jouent les entrepreneurs mais aussi les consommateurs dans les processus marchands.

Ce que l'on devrait au gouvernement (selon Mazzucato)

La thèse de Mazzucato n'est pas nouvelle. En 2012 le président Obama avait eu une formule sévère pour les entreprises privées : « *Vous n'avez pas construit cela !* ». Mazzucato entend reprendre le flambeau et fournir au passage des munitions nouvelles pour combattre les partisans de l'austérité fiscale. Elle soutient en effet qu'il n'est pas nécessaire de réduire les dépenses publiques ; que la vision communément admise de la crise européenne comme une crise budgétaire est fondamentalement une construction d'idéologues intéressés à promouvoir l'image d'un gouvernement qui serait « lourd et à peine capable de corriger les 'défaillances du marché' » (Mazzucato 2013 : 6). Dans la même veine, elle déplore que l'on mette trop l'accent sur les échecs gouvernementaux, et que l'on oublie trop vite que l'intervention de l'État peut être motivée par des « visions » et des « ambitions » susceptibles de favoriser une économie plus innovante.

Pour construire un argument solide, Mazzucato doit donc prouver deux choses: premièrement, qu'il existe un trésor d'exemples montrant que l'intervention gouvernementale est omniprésente dans l'histoire du capitalisme moderne (un point qui ne sera pas controversé) ; et deuxièmement, qu'un type particulier d'intervention gouvernementale — la politique industrielle — a bien été efficace pour favoriser l'innovation. Pour elle ce second point ne fait aucun doute :

> « la plupart des innovations radicales et révolutionnaires qui ont alimenté la dynamique du capitalisme — des chemins de fer à internet en passant par les nanotechnologies et les produits pharmaceutiques modernes, émanaient d'investissements "entrepreneuriaux" précoces et à forte intensité capitalistique initiés par l'État. »

Mais les exemples servis par l'auteur ont-ils quelque valeur ? La référence aux chemins de fer est tout particulièrement étonnante et parfaitement emblématique de sa démarche. Car si les grands projets contemporains, tels que les trains à grande vitesse, sont en effet financés par le gouvernement, les chemins de fer en tant qu' « innovation » — ou plutôt quand il s'agissait d'innovation — étaient en grande partie la création du secteur privé. Ce n'est que plus tard que les chemins de fer, en Italie, aux États-Unis et en Angleterre où ils ont été initialement introduits, ont été nationalisés. Le gouvernement n'a pas été l'un des premiers investisseurs dans les compagnies de chemin de fer.

Il est intéressant de noter au passage que l'auteur puise bon nombre de ses exemples dans le 20ème siècle. Or, au cours de ce 20ème siècle, les dépenses publiques ont augmenté à un rythme vertigineux (passant d'environ 10% du PIB à plus de 40% dans pratiquement toutes les démocraties occidentales) à tel point qu'il eut été surprenant que cela ne débouche pas en chemin sur quelques projets innovants. Mais qu'en est-il du 19ème siècle ? L'industrialisation n'a t-elle pas été alimentée par des innovations et des découvertes et cela en l'absence de tout investissement public en R&D substantiel ? La vérité est que la révolution industrielle s'est d'abord installée en Grande-Bretagne, une région dans laquelle les dépenses publiques étaient essentiellement centrées sur la défense nationale et sur le service de la dette contractée pour mener des guerres (Hartwell 1981). Comme le note Mokyr (1999 : 46) :

« Une politique gouvernementale visant délibérément à promouvoir une croissance économique à long terme serait difficile à documenter en Grande-Bretagne avant et pendant la révolution industrielle… En Grande-Bretagne, le secteur public a renoncé à toute activité entrepreneuriale…»

Pour en revenir aux exemples fournis par Mazzucato, l'essentiel se trouve dans les quatrième et cinquième chapitres de son livre respectivement intitulés « The U.S. Entrepreneurial State » et « The State Behind the iPhone ». Elle y présente quatre supposées réussites gouvernementales : la *Defense Advanced Research Projects Agency* (DARPA), le programme *Small Business Innovation Research* (SBIR), la réglementation des médicaments orphelins et les nanotechnologies. Ce que ces exemples partagent, selon Mazzucato, c'est une approche proactive de l'État pour façonner un marché afin de stimuler l'innovation (Mazzucato 2013: 73). Son idée est que les agences gouvernementales auraient envisagé l'innovation, puis l'auraient poursuivie. Les entreprises privées se seraient alors contentés, au mieux, d'attraper les fruits qui avaient été, grâce à l'action éclairée de l'État, placées à portée de leurs mains. Il suffit de revenir sur quelques-uns de ces exemples pour montrer que la thèse de Mazzucato ne tient pas la route.

L'invention d'Internet

Il est vrai qu'après la Seconde Guerre mondiale la recherche fondamentale aux États-Unis a été largement nationalisée. À cet égard, la DARPA a non seulement financé la recherche, elle a également « financé la création de départements d'informatique, fourni aux entreprises en démarrage un soutien à la recherche précoce, contribué à la recherche sur les semi-conducteurs et à la recherche sur l'interface homme-ordinateur, et supervisé les premières étapes de l'Internet » (Mazzucato 2013: 76). Mazzucato voit ainsi en la DARPA un modèle d'efficacité ; une « structure

dynamique et flexible. . . [augmentant] le flux de connaissances entre les groupes de recherche concurrents,. . . [avec] les agents de la DARPA engagés dans le courtage commercial et technologique » (Mazzucato 2013: 77). Mais comment ces succès remarquables qu'elle évoque ont-ils été obtenus ? Mazzucato est plutôt parcimonieuse avec les détails administratifs et organisationnels et n'explique pas quels étaient les critères d'allocation des subventions, ni en quoi consistait concrètement l'aide apportée par la DARPA, ni la façon dont les agences publiques étaient organisées. Elle voudrait nous convaincre que « la clé est que le gouvernement de l'État entrepreneurial joue le rôle de chef de file » (Mazzucato 2013: 79), mais cela est déclaré plutôt qu'expliqué.

L'argument principal en faveur d'une telle déclaration semble résider dans l '« invention » de l'Internet par la DARPA. La question clé, ici, réside dans *l'intentionnalité* derrière ces innovations : Le gouvernement a-t-il exercé en l'espèce le rôle de « directionnalité (choisir les domaines du changement, plutôt que simplement le 'faciliter') » que Mazzucato lui attribue (Mazzucato 2014: 4) ? Le gouvernement américain a-t-il jamais envisagé quelque chose de comparable à ce qu'est devenu l'Internet commercial ? Et si non, n'est-ce pas une grossière erreur que de faire de l'Internet la réussite d'une « politique industrielle » ? Voyons ce qu'il en est.

L'idée fondamentale derrière Internet, le « packet switching », a été développée par deux chercheurs du MIT, Joseph Carl Robnett Licklider et Leonard Kleinrock, qui ont finalement travaillé sur ARPANET, le réseau qui est devenu la base d'Internet. Avec le recul, peut-être que la DARPA avait choisi les bonnes personnes pour le poste. Mais il convient également de rappeler que le routeur TCI / IP a été développé (pour ARPANET) par une entreprise privée, Cisco, tandis que les fibres optiques qui ont

permis à Internet d'atteindre des millions de maisons ont été développées par Corning Glass Works, une autre entreprise privée. Ainsi que le note l'historien Price Fishback, « personne ne peut nier les vastes répercussions des activités à motivation militaire » dans le développement d'Internet. Et il poursuit en notant que : « le rôle de l'armée était clairement suffisant pour développer les premières technologies, mais ce n'était sans doute pas nécessaire. Le mérite de ces technologies devrait aller aux personnes qui effectuent la recherche ». La question pertinente est donc de savoir si le développement d'Internet a eu lieu grâce à une certaine « directionnalité axée sur la mission » de la part du gouvernement, ou s'il vaut mieux le considérer comme une simple externalité positive de l'intervention publique. Toujours selon Fishback, le financement militaire a contribué aux retombées positives du développement de l'Internet commercial en n'essayant pas de contrôler étroitement les projets, en encourageant une large diffusion des résultats de la recherche et en finançant de petites entreprises. Cela suggère qu'il y avait bien peu de « directionnalité » derrière la création d'Internet.

En discutant de la DARPA, Mazzucato parle d'une « forme décentralisée de politique industrielle » (Mazzucato 2013: 78). Mais ce n'est là qu'un oxymore déguisé en innovation terminologique : en réalité, une politique gouvernementale relèvera soit de la « politique industrielle », soit elle sera décentralisée, mais elle ne peut relever des deux à la fois. Même si nous adoptons une définition très vague de la politique industrielle, nous devons convenir que nous n'avons de politique industrielle que lorsque « le gouvernement tente délibérément de promouvoir l'industrie » (Robinson 2009). Bien sûr, il est possible que, comme pour toute autre action humaine, une certaine politique puisse avoir des conséquences imprévues et néanmoins positives. Cependant, ces conséquences involontaires ne sont que

cela : involontaires. Et lorsque Mazzucato croit une fois encore déceler la « directionnalité axée sur la mission » derrière ces innovations, elle confond en fait les conséquences involontaires, ou produits inattendus, avec les conséquences voulues, recherchées.

Le financement des start-ups

Un autre exemple que Mazzucato nous propose pour démontrer l'efficacité de la « politique industrielle décentralisée » dans un État entrepreneurial est celui du programme SBIR (*Small Business Innovation Research*). Lancé sous la présidence Reagan, le SBIR fournit aujourd'hui « plus de 2 milliards de dollars par an en soutien direct aux entreprises de haute technologie » (Mazzucato 2013: 80). Il peut être considéré comme un apport de capital-risque financé par les contribuables (Wallstein 2001), quoique d'une manière très particulière : le gouvernement fédéral exige simplement que toutes les agences gouvernementales disposant d'un budget de R&D supérieur à 100 millions de dollars (y compris l'armée) dépensent 2,8% de leur budget à la promotion de l'innovation par les petites et moyennes entreprises. L'idée que SBIR ait joué un « rôle unique » et « ait favorisé le développement de nouvelles entreprises et guidé la commercialisation de centaines de nouvelles technologies » (Mazzucato 2013: 80) est quelque chose que les lecteurs de Mazzucato doivent — cela devient rapidement une habitude à la lecture de cet ouvrage — prendre comme un acte de foi. *L'État entrepreneurial* n'offre pas un seul exemple d'une nouvelle technologie qui a été développée grâce à une subvention SBIR. En outre, il est difficile de comprendre comment le programme SBIR peut correspondre à une définition raisonnable de la politique industrielle : exiger des agences fédérales dotées de budgets de R&D supérieurs à 100 millions de dollars qu'elles dépensent une partie de cet argent sur les PME ne signale pas « une directionnalité axée sur la mission ».

En fait, cela ne représente guère plus que l'obligation pour certains organismes publics de signer des chèques.

L'iPhone

Si Mazzucato réprouve le court-termisme du secteur privé, elle semble par ailleurs convaincue que les décideurs qui allouent des ressources pour et au sein du gouvernement sont uniformément intelligents et clairvoyants. Mais une fois encore, il est difficile d'éviter l'impression qu'il s'agit chez cet auteur d'une hypermétropie, qui consiste à voir dans l'action gouvernementale la cause d'événements bénéfiques, même lorsque ces derniers n'étaient pas voulus par le gouvernement au départ. Un exemple clair de cela est fourni par le chapitre dans lequel Mazzucato tente de nous convaincre que l'iPhone est le produit d'une intervention du gouvernement américain. Pour montrer à quel point les appareils à écran tactile sont quelque chose que nous devons à la politique industrielle, Mazzucato souligne que c'est un financement gouvernemental qui a permis à un jeune doctorant de l'Université du Delaware, Wayne Westerman, de terminer son diplôme et de co-fonder FingerWorks ; une entreprise qui allait « révolutionner l'industrie des appareils électroniques mobiles qui pèse plusieurs milliards de dollars » (Mazzucato 2013: 103). Mais peut-on sérieusement affirmer que si quelqu'un à un moment donné transforme sa propre thèse de doctorat en une fantastique idée entrepreneuriale, il est légitime de voir en cette dernière le fruit d'une politique industrielle ? Peut-on qualifier de politique industrielle le fait que l'université où Wayne Westerman a fait ses études soit subventionnée par le gouvernement et que son doctorat était en partie financé par une bourse de la National Science Foundation — comme celui de quelques 2 000 doctorants chaque année ?

Les médicaments orphelins

Une autre flèche dans le carquois de Mazzucato est supposée être la loi de 1983 sur les médicaments orphelins ; loi qui a permis aux petites sociétés pharmaceutiques et aux sociétés de biotechnologie « d'améliorer leurs plateformes technologiques et d'intensifier leurs opérations, leur permettant ainsi de devenir des acteurs majeurs de l'industrie biopharmaceutique ». (Mazzucato 2013: 81). L'idée qui a inspiré la loi sur les médicaments orphelins est que, dans des circonstances normales, il ne serait pas rentable pour une entreprise de dépenser des centaines de millions ou des milliards de dollars pour développer, tester et faire homologuer un médicament destiné à traiter des pathologies qui frappent une population de patients de moins de 200 000 personnes. Par conséquent, le gouvernement offre un éventail d '« incitations » pour pallier une défaillance du marché qu'il a lui-même cru identifier. (Cette idée n'a pas été appliquée aux États-Unis seulement : des législations sur les médicaments orphelins se retrouvent dans d'autres pays comme dans l'Union européenne depuis 1999.). Ce qu'il est intéressant de noter ici est que l'une des réussites présentées par Mazzucato pour étayer sa thèse — la loi sur les médicaments orphelins — est précisément un cas où, très clairement, le gouvernement tente de pallier une défaillance du marché. Nous sommes donc bien loin une fois encore du champ de la politique industrielle.

Une méconnaissance de l'entrepreneur

Le travail de Mazzucato peut être compris comme une tentative pour résoudre la grande énigme de l'économie capitaliste moderne : d'où vient l'innovation ? Pour elle, nous l'avons compris, la réponse est simple : l'énorme succès de l'innovation moderne s'explique par l'investissement du

gouvernement dans la R&D de nouvelles technologies. Pour étayer sa thèse elle repart d'un article de Freeman (1995) qui compare les expériences du Japon et des États-Unis dans les années 70 et 80. Pour elle, la montée en puissance économique du Japon s'explique « par les nouvelles connaissances circulant à travers une structure économique plus horizontale, composée du Ministère du commerce international et de l'industrie (MITI), du monde universitaire et de la R&D des entreprises » (Mazzucato 2013 : 37). Bien que Mazzucato reconnaisse que, le Japon, contrairement par exemple à l'Union soviétique, « avait de solides liens utilisateurs-producteurs » (Mazzucato 2013: 37), l'existence d'entreprises privées à la recherche de profits et de parts de marché ne semble être rien de plus qu'un détail non pertinent. Une plus grande attention aux détails lui aurait pourtant permis de noter que, jusqu'en 1991, le gouvernement japonais « finançait moins de 20% de sa R&D et, remarquablement, moins de la moitié de la science universitaire de son pays — une exception extraordinaire au gouvernement moyen de l'OCDE, qui finançait environ 50 pour cent de sa R&D et 85 pour cent de la science universitaire de son pays » (Kealey 2008 : 287).

Dans sa perspective, le secteur privé reconditionne — dans le meilleur des cas — et commercialise des innovations précédemment développées par le gouvernement. C'est ainsi qu'elle comprend l'activité de Apple, et aussi la raison principale pour laquelle elle préconise une augmentation des impôts sur les sociétés : afin que l'entreprise privée puisse « rendre » ce qu'elle a obtenu grâce à l'intervention du gouvernement. Ce qui est le plus frappant, cependant, c'est que Mazzucato considère apparemment ce « dernier kilomètre » dans le parcours d'une innovation comme extrêmement banal.

Prêter, comme elle le fait, à l'État le rôle moteur de l'innovation c'est ignorer le personnage de l'entrepreneur et

confondre progrès technique et innovation. Pour reprendre Kirzner, la « propension à la découverte et à l'innovation entrepreneuriale » trouve un terrain fertile dans une économie de marché. L'entrepreneur découvre de nouveaux produits et de nouvelles procédures à travers les informations qu'il reçoit sur les besoins des clients potentiels. Dans une économie de marché, l'entreprise privée ordonne les facteurs de production pour les mettre en cohérence avec ses anticipations concernant la demande des consommateurs. F. A. Hayek a dit un jour que « comparé au travail de l'ingénieur, celui du marchand est en un sens beaucoup plus "social" c'est-à-dire lié aux activités libres d'autrui ». Mais Mazzucato ignore le consommateur, les besoins personnels et la nature même de l'échange marchand qui est de connaître les besoins des autres pour satisfaire les siens propres. La demande n'entre pas en compte dans son analyse.

Ce qu'elle ne voit pas c'est que le rôle de l'entrepreneur n'est pas de créer de nouvelles inventions mais d'anticiper et de répondre aux demandes des consommateurs. Les innovations, quant à elles, sont utiles uniquement en raison des besoins et des désirs qu'elles peuvent satisfaire. Le gouvernement est généralement un mauvais entrepreneur, non pas parce que certains économistes ou philosophes politiques jugent qu'il en est ainsi, mais parce que les conditions dans lesquelles il opère sont radicalement différentes de celles auxquelles sont confrontés les entrepreneurs privés. Les économies de marché sont dynamiques car elles doivent l'être pour survivre. En comparaison, les économies dirigées par l'État — ce que l'économiste lauréat du prix Nobel Edmund Phelps (2013 : 127) appelle les « économies sociales » — « manquent cruellement de dynamisme ».

La politique industrielle : le public fait mieux que le privé ?

Parfois, Mazzucato semble être concernée par un problème légèrement différent — et peut-être plus grave — celui de la prétendue stagnation de l'innovation que nous traverserions. Pour elle, « la recherche fondamentale et appliquée à long terme ne fait plus partie de la stratégie des “grandes entreprises” » (Mazzucato 2013 : 178). Par contre, le secteur public serait en mesure d’identifier les « gagnants », grâce à des « écosystèmes collaboratifs » privilégiant les technologies « propres ». Et elle s’empresse de préciser que l’on néglige trop le fait que bien souvent lorsque l’État échoue dans ses investissements c’est parce qu’il essayait de faire quelque chose de beaucoup plus difficile que ce que font de nombreuses entreprises privées : soit essayer de prolonger la période de gloire d'une industrie mature (l'expérience Concorde ou le projet américain Supersonic Transport), ou s’activer pour lancer un nouveau secteur technologique (Internet ou la révolution informatique) [Mazzucato 2013: 18].

Une fois encore elle illustre sa thèse avec un argument en apparence convaincant. Elle compare le sort de deux entreprises, toutes deux spécialisées dans l’énergie solaire. L’une est américaine, Solyndra, et en dépit des subventions reçues elle fera faillite et disparaîtra. L’autre, Suntech, est chinoise et sera sauvée parce que le gouvernement va la nationaliser. Si de nombreux commentateurs ont vu dans la faillite de Solyndra une démonstration spectaculaire de l’incapacité du gouvernement à faire des investissements complexes dans les nouvelles technologies en « choisissant les gagnants » — en d’autres termes, un échec lamentable de la politique industrielle (Jenkins 2011, Taylor et Van Doren 2011), Mazzucato n’est pas du tout de cet avis. Elle est convaincue que la faute incombe aux rats qui quittent le

navire en train de couler ; « lorsque le monde des affaires [perd] patience ou tolérance au risque » (Mazzucato 2013 : 130).

Dans l'histoire telle que la perçoit Mazzucato, les investisseurs impatients sont les vilains épouvantails et le héros n'est autre que le gouvernement chinois qui a nationalisé les actifs de Suntech afin de « protéger les intérêts de milliers de travailleurs, les banques publiques soutenant l'entreprise et l'État » (Mazzucato 2013 : 154). Ici, pour une fois, Mazzucato évoque bien quelque chose que nous pouvons reconnaître sans ambiguïté comme une politique industrielle. Une politique qui pèse sur la façon dont les facteurs de production sont employés aujourd'hui parce que ses instigateurs sont convaincus que c'est bien là la meilleure allocation possible des ressources et que l'on peut ainsi éviter la réallocation traumatisante qui fait suite à une faillite.

C'est finalement la raison pour laquelle Mazzucato affirme que le gouvernement peut « créer de nouveaux produits et de nouveaux marchés ». Il est vrai, en effet, que le gouvernement peut rester sur place, quel que soit le rendement des investissements qu'il a engagés. Mais n'y a-t-il pas un prix à payer pour cela ? De toute évidence, si le gouvernement soutient une certaine innovation ou une certaine entreprise, il ne pourra pas utiliser ces ressources pour soutenir d'autres activités ou entreprises — pas plus que le secteur privé, d'où proviennent les ressources du gouvernement, ne sera en mesure de le faire. Les arguments de Mazzucato flottent ainsi dans une atmosphère raréfiée où les investisseurs privés gèrent la rareté de manière imparfaite, tandis que le gouvernement ne se soucie pas du tout de la rareté. Une autre raison pour laquelle l'État entrepreneur de Mazzucato n'a rien d'entrepreneurial.

Bien sûr, il est possible que les investisseurs privés allouent mal leurs ressources, mais une mauvaise allocation privée a l'avantage évident pour la société d'être privée. Au contraire, les

ressources gouvernementales sont retirées de la poche de tout le monde. Or Mazzucato ne tient même pas compte de ce simple fait. Elle déplore par contre que « seuls les actionnaires d'Apple sont autorisés à bénéficier financièrement du succès récent et actuel de la société » (Mazzucato 2013 : 171). Si le gouvernement est réellement derrière tant d'innovations qui ne sont finalement que mises sur le marché par des entreprises privées, n'est-il pas intolérable, pense Mazzucato, que ces entreprises ne rêvent que de cieux où la fiscalité leur est plus favorable et où elles n'ont pas à « reverser » aux autorités les ressources qui pourraient pourtant alimenter la R&D gouvernementale et enclencher de la sorte un cercle vertueux ? C'est pourquoi Mazzucato propose un ensemble de mesures qui ne nous est que trop familier : investissements directs du gouvernement dans des entreprises innovantes, rôle plus important pour les banques gouvernementales et une « part en or » réservée au gouvernement sur les brevets (privés) issus de la recherche financée par le secteur public.

Et Mazzucato d'en conclure (2013 : 156),

> « L'un des plus grands défis pour l'avenir, à la fois dans les technologies propres et dans toutes les technologies qui les suivent, sera de s'assurer qu'en construisant des écosystèmes collaboratifs, nous ne socialisons pas seulement les risques mais aussi les récompenses. Ce n'est qu'ainsi que le cycle de l'innovation sera durable dans le temps, tant sur le plan économique que politique. »

Mazzucato n'accorde, on le voit, que peu d'attention à l'impact que les taxes nécessaires pour soutenir ces « écosystèmes collaboratifs » pourraient avoir sur les entreprises privées et sur la demande des consommateurs. Pourtant, les taxes sont un coût de production pour les entreprises. Comment croire que le prix d'un bien est à ce point déconnecté des coûts de production ? Et s'il ne l'est pas alors des taxes plus élevées peuvent éventuellement donner des prix plus élevés pour les

consommateurs, ce qui se traduira par une demande plus faible et donc une innovation privée moins stimulée. Par ailleurs, est-il réaliste d'imaginer que les entreprises privées continueront de jouer leur rôle central dans l'innovation, alors même que leurs bénéfices sont écrasés par des impôts plus élevés ?

Mazzucato n'aborde pas ces problèmes car elle est persuadée que les coûts que ses propositions ne manqueraient pas d'engendrer sont faibles comparés aux coûts que devra subir une société dépourvue d'une infrastructure gouvernementale de R&D appropriée. Cette affirmation est aussi pratique qu'elle est floue et Mazzucato ne tente à aucun moment de quantifier le coût social qui serait engendré par une quelconque carence en R&D gouvernementale. En ce sens, Mazzucato appartient bien à ces intellectuels qui, pour citer McCloskey (2014 : 77), ne croient jamais nécessaire d'apporter la preuve que « l'intervention de l'État proposée fonctionnera comme elle est censée le faire ».

Conclusion

Mazzucato n'explique pas vraiment comment la bureaucratie gouvernementale serait en mesure de donner à l'innovation une « direction axée sur des missions ». De plus, elle ne semble pas percevoir le chemin qui sépare l'innovation du simple progrès technologique. Le fait que les innovations doivent se matérialiser dans des « produits » qui seront mis à la disposition d'êtres humains fait de chair et d'os, ne semble pas particulièrement pertinent dans son argumentation.

Bien entendu, si nous pouvions payer pour tous les projets de recherche possibles et imaginables, cela conduirait bien, à un moment ou à un autre, à certains résultats. Mais le Trésor public ne fonctionne pas comme le sac de Mary Poppins. La vraie question est précisément de savoir comment toutes ces dépenses

s'intègreront-t-elles dans un monde de ressources rares et de compromis inévitables ? Dans un tel monde, les mornes jugements des investisseurs aident à distinguer les progrès technologiques qui promettent d'être utiles aux consommateurs, de ceux qui ne le sont pas et les consommateurs ne sont pas de simples sujets passifs : leurs choix indiquent la direction que doit prendre la production.

Comme ces guerriers sans cœur qui l'ont précédée, Mazzucato ignore tout cela ; elle ignore le fait que l'innovation n'est pas seulement une question de progrès technologique, mais plutôt relève de notre capacité à rendre la vie des gens meilleure et plus agréable. En fin de compte, l'État entrepreneurial de Mazzucato, malgré tout son zèle progressiste, semble fort mal adapté à cette tâche importante.

Références

Fishback, P. V. (2007) "Seeking Security in the Postwar Era." In P. V. Fishback et al. (eds.) *Government and the American Economy: A New History*. Chicago: University of Chicago Press.

Hartwell, R. M. (1981) "Taxation in England during the Industrial Revolution." *Cato Journal* 1 (1): 129–53.

Hayek, F. A. (1955) "Scientism and the Study of Society." In *The Counterrevolution of Science: Studies on the Abuse of Knowledge*. New York: The Free Press.

Jenkins, H. W. Jr. (2001) "The Real Solyndra Scandal." *Wall Street Journal* (29 September).

Kirzner, I. (2000) "The Ethics of Competition." In *The Driving Force of the Market: Essays in Austrian Economics*, 88–102. London: Routledge.

McCloskey, D. N. (2014) "Measured, Unmeasured, Mismeasured, and Unjustified Pessimism: A Review Essay of Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century." *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 7 (2): 73–115.

Mokyr, J. (1999) "Editor's Introduction: The New Economic History and the Industrial Revolution." In *The British Industrial Revolution: An Economic Perspective*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Obama, B. (2012) "Remarks by the President at a Campaign Event in Roanoke, Virginia" (13 July). Available at https://bit.ly/3csVhDG

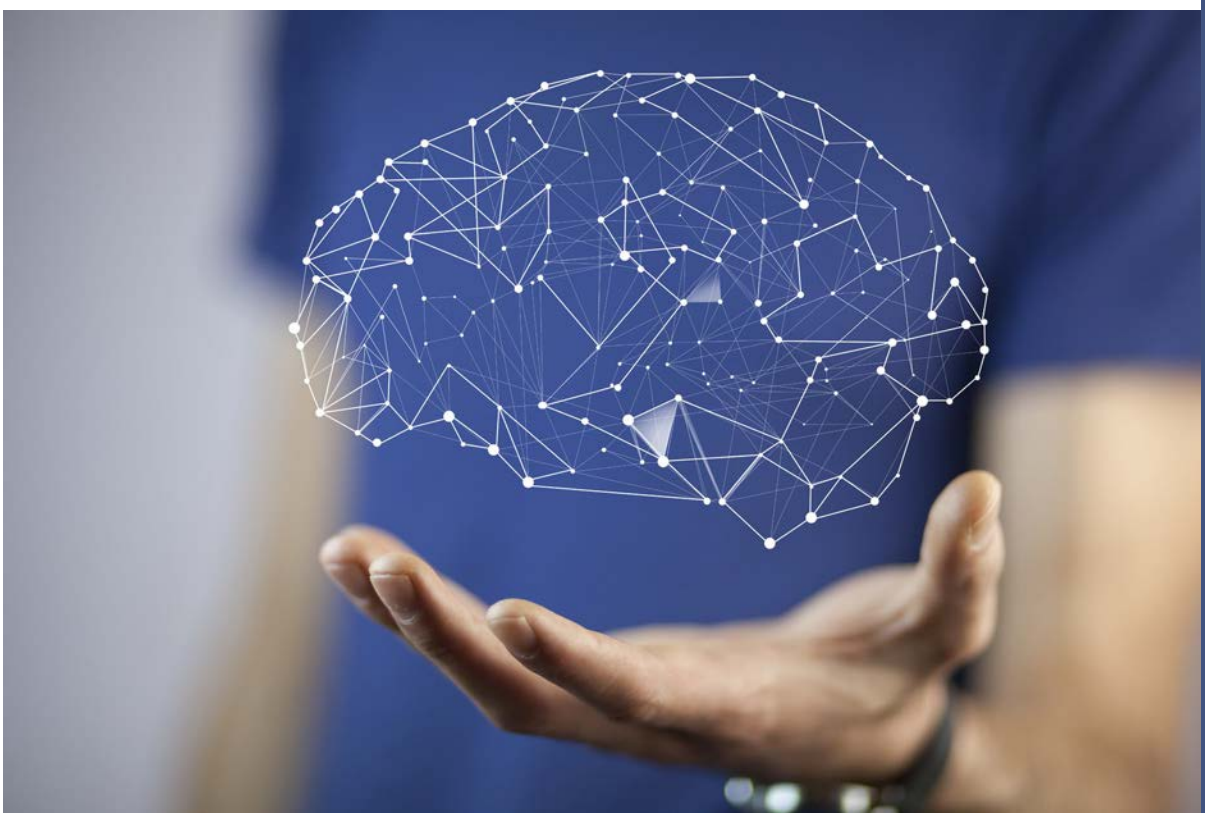
Phelps, E. (2013) *Mass Flourishing: How Grassroots Innovation Created Jobs, Challenge, and Change*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Robinson, J. A. (2009) "Industrial Policy and Development: A Political Economy Perspective." Paper prepared for the Annual World Bank Conference on Development Economics. Available at : https://bit.ly/2P4f6by

Taylor, J., and Van Doren, P. (2011) "A Teachable Moment Courtesy of Solyndra." *Forbes.com* (13 September).

Wallstein, S. (2001) "The Role of Government in Regional Technology Development: The Effects of Public Venture Capital and Science Park." SIEPR Discussion Paper No. 00-39.

Wolf, M. (2013) "A Much-Maligned Engine of Innovation." *Financial Times* (4 August).



Hayek : connexionnisme et théorie de la coordination

par
Olivia Chevalier

Olivia Chevalier est Docteur en philosophie (thèse sur « La méthode analytique cartésienne »). Elle enseigne la culture générale en classe préparatoire ECS et ECE à Intégrale ainsi que la philosophie des sciences à l'ICP.

Dans *L'ordre sensoriel* de 1952, Friedrich Hayek a développé une théorie connexionniste de l'esprit humain tout à fait en cohérence avec sa pensée économique. En fait, les propos contenus dans cet ouvrage sont un déploiement de recherches en psychologie que Hayek avait menées dans les années 1920, inspirées par les travaux de Ernst Mach, avant qu'il ne se tourne vers l'économie, sous l'influence de l'économiste Ludwig von Mises.

L'ordre sensoriel expose un connexionnisme très similaire à celui que développe Donald Hebb, que l'on considère comme le père du connexionnisme, dans *L'organisation du comportement*, en 1949. Concernant les résultats concrets inspirés par ces modèles, il faut citer aussi Frank Rosenblatt, avec son Perceptron, en 1958.

Or, depuis les années 1980, après une domination du modèle rival, le computationnalisme, c'est ce modèle connexionniste – plus précisément le néo-connexionnisme – qui rend le mieux compte de l'ensemble qui caractérise le fonctionnement de la pensée humaine.

Que nous dit ce modèle ? *Grosso modo*, que l'esprit fonctionne de la manière suivante : il s'agit d'un réseau de neurones, c'est-à-dire un système distribué et massivement parallèle. Cela signifie que dans un tel réseau il n'y a pas de « processeur central », et que son état global est fonction de l'interdépendance de ses composants. Comme le dit Hayek au sujet des perceptions sensibles :

> « The whole order of sensory qualities can be described in terms of (or "consists of nothing but") all relationships existing between them ».[1]

[1] « Le domaine (ordre) entier des qualités sensibles peut être exhaustivement décrit en termes de (ou « ne consiste en rien d'autre que »)

Je tenterai donc de décrire la relation qui existe entre la conception connexionniste hayekienne de l'esprit et sa conception de l'économie et de la société ; relation qui prend une importance particulière au vu de la pertinence de ce modèle dans les recherches cognitivistes actuelles et en Intelligence Artificielle, même si la conception hayekienne est nécessairement moins avancée que ces développements contemporains.

Plus précisément, j'envisagerai les conséquences du connexionnisme, que j'exposerai dans un premier temps, sur la pensée économique et sociale de Hayek que je présenterai respectivement en un second et troisième temps.

Nous verrons que la conception économique et sociale de Hayek se pense en termes de coordination, la coordination étant selon nous l'homologue sur le terrain de l'action humaine du connexionnisme sur le terrain cognitif.

1. Le modèle connexionniste

Hayek accomplit le geste platonicien de *La République* en faisant un parallèle entre la structure du psychisme (de l'âme) et la structure sociale (la cité)[2]. Cette structure commune a la caractéristique d'être dynamique, et non statique, ce qui est très important, comme nous le verrons.

En quoi ce modèle consiste-t-il ?

---

l'ensemble des relations existantes entre elles. » in *The Sensory Order*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1952, p.18.

[2] Il va de soi que la comparaison s'arrête ici, puisque Platon incarne l'idée que l'ordre le meilleur, parfait, est celui voulu par le philosophe-roi.

1.1. Description du modèle

Dans *L'ordre sensoriel*, Hayek développe donc une conception connexionniste du fonctionnement de l'esprit. Ce modèle des sciences cognitives offre une description du fonctionnement cérébral, dont la pensée est le résultat, par un réseau d'unités liées entre elles par des connexions dotées d'un poids, appelé poids synaptique, dont l'intensité est fonction de la force liant ces unités. Ces unités sont les analogues des neurones, et ce poids modélise les effets des synapses liant ces neurones entre eux. Par exemple, plus une liaison est utilisée (comme un chemin), plus son poids est élevé.

En entraînant ces réseaux, les expériences ont montré une capacité à simuler certaines compétences cognitives humaines, comme la reconnaissance de forme, la lecture ou la reconnaissance de structures grammaticales simples.

Ce modèle connexionniste est l'alternative au modèle qui a dominé les sciences cognitives jusqu'aux années 1980, à savoir le computationnalisme. Ce dernier a été conçu par Turing et a été repris par Jerry Fodor notamment. Selon cette conception computationnaliste, l'intelligence et le fonctionnement cérébral sont analogues à un ordinateur, c'est-à-dire à une manipulation de symboles obéissant à des règles données par un programme. Ce programme joue en quelque sorte le rôle de l'inné dans les théories du psychisme. Notons d'ores et déjà qu'il existe un lien entre programme, innéisme et planification.

A l'inverse, le modèle connexionniste exclut toute programmation en vue de laisser le réseau « apprendre » en l'entraînant, c'est-à-dire sans « centre ». Par exemple, le réseau est capable d'apprendre, à partir d'exemples, à associer l'infinitif d'un verbe (anglais) à son passé, qu'il soit régulier (love/loved) ou irrégulier (catch/caught). Après un nombre important de

présentations d'exemples, le modèle conjugue sans erreurs, alors qu'on ne lui a pas donné de règles de conjugaison *via* un programme. La saisie implicite de règles abstraites, d'une part, et leur application correcte, de l'autre, ont donc « émergé », dynamiquement, de l'entraînement du réseau à partir de simples cas.

Mais on doit préciser que certains ajustements extérieurs, correspondant à des algorithmes, sont nécessaires pour que le réseau apprenne. Ces ajustements sont destinés à corriger les erreurs du système afin de l'orienter. La correction est obtenue en modifiant les forces des liaisons entre l'unité et le reste du système. Cependant, cela n'invalide pas le caractère acquis de la saisie / application (comme nous le voyons chez le petit enfant qui apprend à parler).

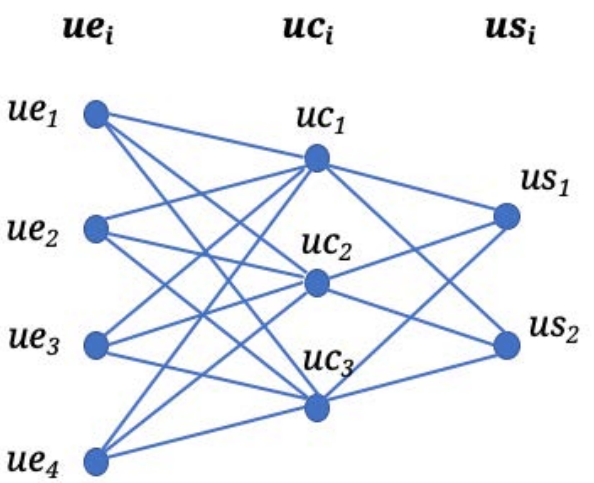
Voici, de manière simplifiée, comment le réseau se présente.

Modèle	Unités d'entrée (ue_i) ↓	Unités cachées (uc_i) ↓	Unités de sortie (us_i) ↓
Fonction	Réception information ↓	Intermédiaires ↓	Résultats du processus ↓
Réalité	Neurones sensitifs	Autres neurones	Neurones moteurs

Voici maintenant, schématiquement, comment le réseau fonctionne. Une valeur d'activation, correspondant à un nombre et représentant un élément extérieur, est affectée à chaque unité d'entrée.

Ainsi, comme le disent J.L. McClelland, D.E. Rumelhart et G.E. Hinton dans un célèbre article[3], « chaque unité a une valeur d'activation, qui correspond en gros à la force de l'hypothèse selon laquelle ce que cette unité représente est présent dans l'*input* [entrée] perceptuel ». Cette valeur d'activation de l'unité ue_1, par exemple, est ensuite transmise à chaque unité cachée uc_j voisine de ue_1. En fonction de ces valeurs d'activation que reçoit chaque uc_j de la part des ue_i voisines, chaque uc_j va calculer sa propre valeur d'activation. Ces valeurs correspondent à des signaux se propageant dans le réseau. Ensuite, ce signal détermine les valeurs d'activation des us_i.

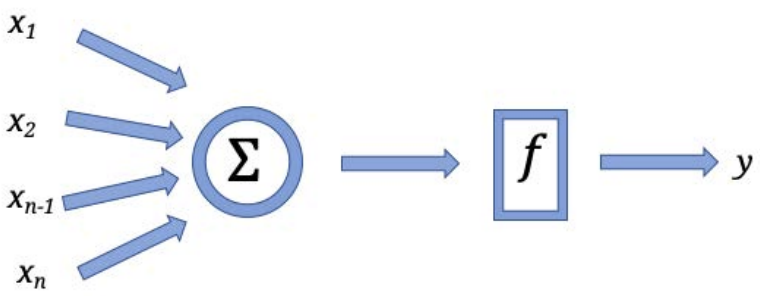
Le schéma le plus simple du réseau est le suivant.



Le poids synaptique des segments, ou connexion, $ue_1 \rightarrow uc_1$, par exemple, correspond donc à une force représentée par une certaine valeur. Une fonction d'activation (f) permet de

[3] « Une nouvelle approche de la cognition : le connexionnisme », in *Le Débat*, 1987/5 – n°47, p. 45-64.

transformer le signal d'entrée, s'il dépasse un certain seuil, en signal de sortie.



Soit une unité (ou neurone) à n entrées, considérées comme des grandeurs numériques, notées x_1 à x_n. Ces entrées sont des valeurs correspondant à des *stimuli* extérieurs si on a affaire à une *ue*, ou à une sortie d'autres *u*, dans le cas d'une *uc*. L'unité (neurone) va traiter ces grandeurs à l'instar d'une règle de calcul, c'est-à-dire en associant aux n entrées une sortie y. Pour cela, *grosso modo*, l'unité effectue d'abord la somme des entrées (Σ), somme qu'on dit pondérée car elle doit prendre en compte le poids des connexions avant la transformation, puis, si cette somme est supérieure à un certain seuil, elle applique à cette valeur une fonction d'activation (*f*) pour obtenir une valeur finale y, la sortie. Un modèle de neurone formel est donc une fonction à n variables et à valeurs réelles[4].

Étant donné que tous les ue_i et uc_i calculent à peu près toutes la même fonction d'activation simple, les compétences intellectuelles doivent d'abord dépendre des configurations des poids entre les différentes unités, donc des interactions.

[4] G. Dreyfus et *al.*, *Réseaux de neurones*, Eyrolles, 2002.

En réalité, notre modèle est trop simple et je dois préciser deux choses : (i) il y a plusieurs couches de *uc*, et (ii) l'activation peut aller dans les deux sens : en avant ($u_i < u_j$) ou en arrière ($u_i > u_j$).

Pour comprendre comment ces réseaux fonctionnent, les deux concepts importants sont les suivants : l'entraînement, qui conditionne l'apprentissage, et la rétropropagation, qui en est le moyen, en permettant d'ajuster les poids en fonction des us_i souhaitées à l'aide d'un algorithme de rétropropagation :

(1) Présentation d'un motif d'entraînement au réseau.

(2) Comparaison de la sortie du réseau avec la sortie ciblée.

(3) Calcul de l'erreur en sortie de chacun des neurones du réseau.

(4) Calcul, pour chacun des neurones, de la valeur de sortie qui aurait été correcte.

(5) Définition de l'augmentation ou de la diminution nécessaire pour obtenir cette valeur (erreur locale).

(6) Ajustement du poids de chaque connexion vers l'erreur locale la plus faible.

(7) Attribution d'un blâme à tous les neurones précédents.

(8) Recommencer à partir de l'étape 4, sur les neurones précédents, en utilisant le blâme comme erreur.

L'apprentissage correspond donc à un renforcement des connexions.

On le voit, parce qu'il exige que le comportement, qui correspond aux sorties du réseau, ne soit pas le fruit d'un programme, mais le résultat d'un rapport au monde extérieur, à ses *stimuli*, et aux interactions entre unités, le modèle cognitif développé par Hayek suppose un empirisme radicalement hostile à tout innéisme, et, plus généralement, contre ce qu'il considère

comme le rationalisme. On trouvera dans divers textes de Hayek cette critique du rationalisme, « L'inné contre l'acquis, une fois de plus », en 1971 (in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, 2008), ou « Des sortes de rationalisme », un texte d'une conférence énoncée en 1964 (*in Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, 2007).

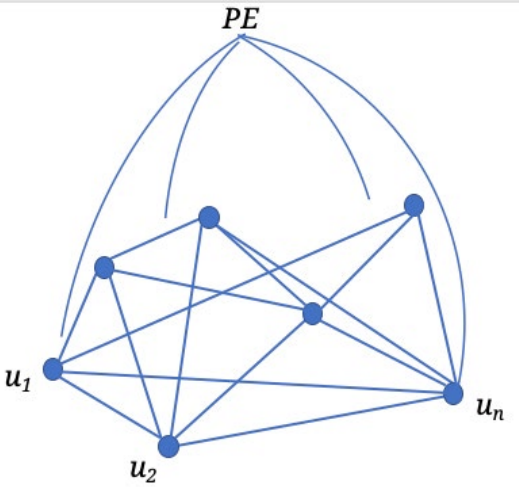
Cependant, pour Hayek, l'esprit n'est pas une *tabula rasa*. En effet, de la même manière que le réseau possède une configuration, qu'il a une structure, notre esprit suppose une structure pour exister et fonctionner. Or, l'existence et le fonctionnement de notre esprit renvoient respectivement à deux concepts sur lesquels certains des textes de Hayek se pencheront : l'émergence et la complexité.

1.2. Émergence et complexité

Voici des définitions.

(i) L'émergence : on qualifie un phénomène ou un comportement comme émergent s'il est le résultat de l'interaction d'unités, tout en étant irréductible à ces unités. C'est dire que le phénomène émergent possède une structure propre, caractérisée par des propriétés qu'on ne retrouve pas au niveau des unités, même si ce sont ces unités, dans leur interaction, qui ont rendu ce phénomène possible. Bref, ce sont les interactions entre unités qui produisent les propriétés du système au niveau macro qu'on ne retrouve pas au niveau micro, tout comme les compétences cognitives humaines doivent provenir des interactions entre les unités.

Schéma d'un phénomène émergent



(ii) La complexité : on qualifie un système comme complexe s'il s'agit d'un ensemble constitué d'un grand nombre d'éléments en interaction, dont il est impossible de prévoir le comportement, l'évolution, et sa rétroaction (l'influence de l'état du système sur son état futur). Un système complexe, soulignons-le, est caractérisé par le fait que les interactions sont locales, ce qui signifie qu'il y a peu, ou pas, d'organisation centrale.

Je renvoie au texte de Hayek qui porte sur cette question, « La théorie des phénomènes complexes », qu'il a écrit en 1964 comme contribution à un ouvrage en l'honneur de Karl Popper, texte que nous trouvons dans les *Essais*.

On voit bien le lien qui existe entre émergence et complexité : un phénomène émergent, étant irréductible aux éléments dont les interactions lui ont donné naissance, est toujours le produit d'un système complexe.

Quelques propriétés de ce type de phénomène se déduisent alors :

(i) irréductibilité aux conditions de son existence. : la pensée ne se prête pas à une analyse de type réductionniste. Ce qui vaudra pour la société qui en est l'analogue à l'échelle supérieure.

(ii) acentrage : il n'y a pas de processeur central, mais des interactions locales qui produisent un phénomène global. Je reprends ce terme à J. Petitot et P. Rosenthiel, tel qu'ils l'ont analysé dans un article de 1974, intitulé « Automate asocial et systèmes acentrés ».

(iii) imprévisibilité : aucun programme ne pourra simuler le comportement du système ni ses résultats (les comportements). Le système n'est pas calculable. A plusieurs reprises d'ailleurs, Hayek a fait allusion aux théorèmes d'incomplétude de Gödel.

« Irréductionnisme » (néologisme), acentrage et imprévisibilité, sont donc les trois propriétés structurales des systèmes produisant des phénomènes émergents. La pensée est un phénomène de ce type, et le coup de maître de Hayek consiste à prétendre que le fonctionnement de la société participe également de cette structure, à travers la notion clef et problématique de Hayek : l'ordre spontané.

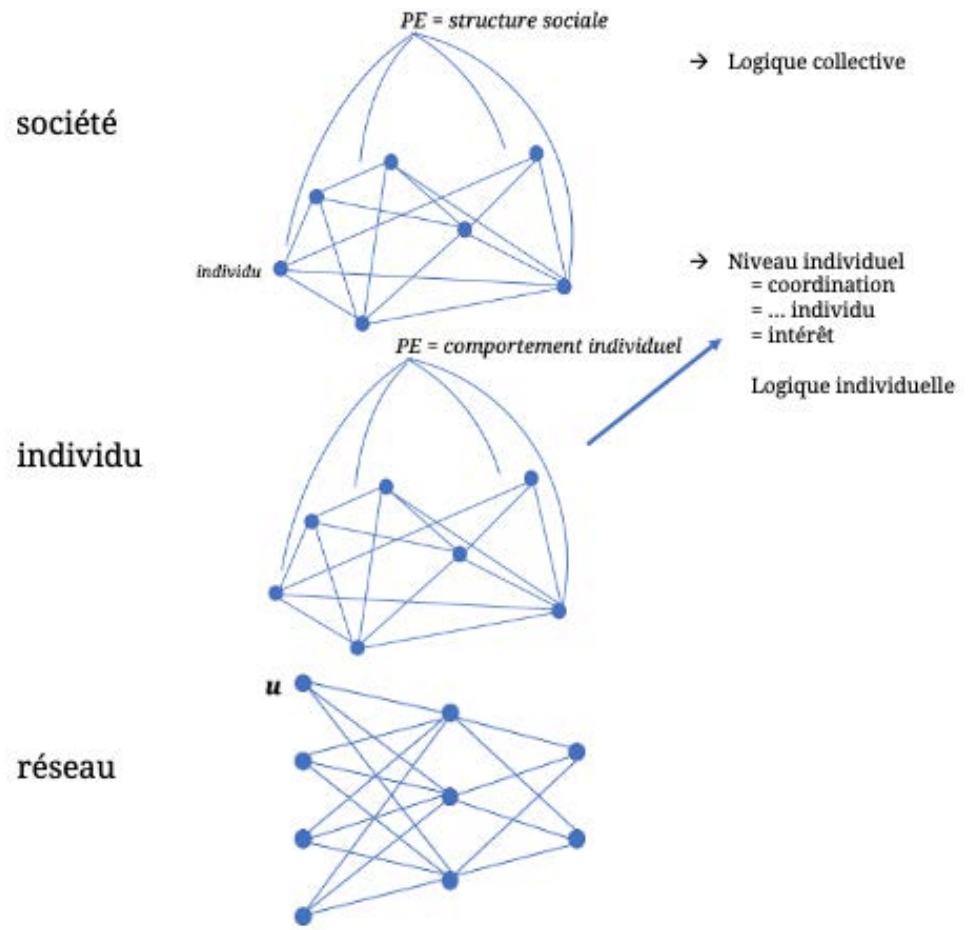
Quelles sont les conséquences au niveau global, c'est-à-dire collectif, de cette modélisation de la société ? Et comment cela fonctionne-t-il au niveau local, c'est-à-dire individuel ? Je traiterai d'abord le niveau collectif.

2. Le processus social : niveau global

Nous allons voir qu'en vertu des éléments que nous avons posés, la conception de la société, entendue comme analogue au fonctionnement de la pensée, donc analogue à celui d'un réseau connexionniste, va découler très naturellement.

2.1. Niveau collectif

Quelles sont les conséquences de l'utilisation d'un modèle connexionniste lorsque l'on procède à un changement d'échelle ? *Grosso modo*, les individus (mais pas seulement, on peut considérer des groupes également) correspondent aux unités, le rapport (relations) entre les individus sont les connexions, et l'ordre qui résulte de cette interaction correspond à l'ordre collectif émergent, qui est doté d'une structure irréductible à celle qui régit le niveau individuel (des unités).



Voilà ce dont il s'agit : entre le niveau individuel, régi par l'instinct, les besoins, puis les intentions rationnelles des individus, et le niveau collectif, qui obéit à des règles qui émergent de l'interaction entre ces individus, il existe une sorte de discontinuité. En effet, en vertu de la propriété (iii), ce ne sont pas les mêmes règles qui régissent ces deux niveaux individuel et collectif. Ils ne possèdent donc pas la même structure. En somme, un phénomène qu'on peut qualifier de dynamique, par opposition à mécanique, s'est produit : un nouveau type d'ordre a résulté de l'interaction individuelle, et celui-ci n'était ni prévisible (ou calculable) pour les individus, ni, par conséquent, voulu par eux.

Le corrélat de ce constat est le suivant : aucune organisation collective ne peut être déterminée par l'intention d'un ou de plusieurs individus, à moins de créer des dysfonctionnements. Or, ceci justifie le scandaleux « laisser-aller » tant critiqué par les économistes interventionnistes. On peut se référer au fameux texte de Keynes, intitulé *The end of laissez-faire*, publié en 1926.

Une comparaison peut être faite avec les insectes sociaux, sans pour autant nier la spécificité de la société humaine. En effet, nier l'émergence d'un ordre collectif irréductible au niveau individuel reviendrait à demander à une ou deux abeilles de trouver l'ordre le plus efficace pour leur société. Or, on voit bien que l'existence de la ruche, la détermination de la surface hexagonale des alvéoles, ainsi que le mode de récupération du pollen et du nectar n'a rien à voir avec une « décision » provenant d'un centre appartenant au niveau inférieur.

On trouvera cette comparaison entre la société et la ruche chez celui qui inspire les positions des économistes libéraux et anti-étatistes, et qui est le véritable créateur du concept de main invisible, avant Adam Smith : Bernard de Mandeville dans *La Fable des abeilles*, en 1705. Le sous-titre est intéressant : *Fable of the Bees : or, Private Vices, Public Benefits.*

On pourra objecter que cette comparaison ne serait valable que si l'homme n'était régi, comme les insectes, que par l'instinct (qui peut être considéré comme un programme). Or, il est doté d'intention et de raison. En fait, Hayek répond à cette objection, en posant la rationalité limitée des individus, comme nous le verrons dans la partie suivante. Mais nous pouvons déjà poser que cette intentionnalité et cette rationalité, même limitée, augmentent nécessairement la complexité et, ainsi, l'imprévisibilité des systèmes sociaux humains. Ce point a pour conséquence que, même s'ils partagent des propriétés communes, ces systèmes sociaux humains sont irréductibles aux systèmes vivants, puisqu'ils sont plus « riches » (le nombre de variables croît, et l'échelle « symbolique » vient s'ajouter à l'échelle matérielle et biologique).

Tout cela est lourd de conséquences puisque cela signifie qu'il faut penser la société ou le collectif à l'aide du concept d'ordre spontané : c'est l'état le plus efficace de la société lorsque les entités constituantes sont en libre interaction. En effet, l'ordre spontané est la configuration qui émerge spontanément dans un ensemble, entendu comme résultat des comportements individuels de ses entités, et sans être imposé par des facteurs externes à ces entités, ni commandés par un centre, puisque les interactions sont locales.

2.2. Conséquences politiques

Que la société fonctionne ainsi signifie que l'état le plus efficace que représente l'ordre émergeant spontanément ne peut être le fruit d'une intention d'une des entités, ou même d'un groupe d'entités très intelligentes appartenant à l'ensemble (au système). Cela se déduit aisément des propriétés du système, puisque :

(i) il n'y a que des interactions locales acentrées

(ii) et qu'il faut toutes les interactions pour obtenir l'état global

Conséquences politiques : pas de centre (acentrage) → pas de programme → pas de prévisibilité concernant le niveau macro à partir du niveau micro → pas de planification possible (les effets escomptés d'un plan ne sont jamais certains et se révèlent le plus souvent « pervers »).

On comprend dès lors que Hayek, à l'instar de son maître von Mises, se soit toujours opposé aux systèmes politiques qui prétendent pouvoir régir, c'est-à-dire programmer, aussi bien l'activité économique que l'organisation sociale. Von Mises avait écrit un ouvrage sur la question, intitulé *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, en 1938. Cette impossibilité de planifier justifie la méfiance, et même l'hostilité, de von Mises vis-à-vis de la mathématisation de l'économie. Ou plutôt, puisque la société est trop complexe, alors aucun calcul (au sens de prévisibilité) n'est possible, et ainsi la planification est par définition vouée à l'échec. Voici ce qu'il dit :

> Les équations de la mécanique peuvent servir à prévoir des événements futurs, parce que le physicien est à même d'établir, au moins de façon approximative, des relations empiriques constantes entre les grandeurs de nature physique. Si l'on introduit ces constantes dans les équations, il devient alors possible de les utiliser pour le calcul. (...) Mais cela n'est pas possible avec les équations économiques. Car nous ne connaissons, dans le domaine des échanges sociaux, aucune relation constante entre les grandeurs. Les seules grandeurs que nous parvenons à déterminer ne possèdent qu'une signification historique et dépourvue de généralité.
>
> Même si nous connaissons les conditions présentes, il nous est impossible, sur la base de cette connaissance, de faire aucune prédiction d'ordre quantitatif concernant l'évolution future des estimations. C'est là précisément que réside l'erreur essentielle que

commettent tous ceux qui prétendent substituer une économie « quantitative » à l'économie « qualitative ».

Le traitement quantitatif des problèmes économiques ne peut jamais consister qu'en une histoire économique, jamais en une théorie économique. Or, il n'existe pas d'histoire économique du futur.

(...) Donc, même si nous connaissons l'état actuel du marché et si nous sommes en possession de toutes les données nécessaires à la détermination quantitative de la situation présente du marché, y compris les estimations des consommateurs qui parviennent à s'y exprimer, nous ne pouvons cependant rien savoir au sujet des estimations futures de ces consommateurs.

(...) L'évolution progressive des choses vers une situation d'équilibre, que nous considérons ici et qui constitue l'objet de notre recherche, implique un changement progressif des données qui conditionnent ces estimations et, par conséquent, une modification de ces estimations elles-mêmes.

(...) Mais nous ne pouvons évaluer les estimations d'aujourd'hui que dans la mesure où elles s'expriment dans les prix d'aujourd'hui. Et cela signifie que nous pouvons arriver à déterminer la grandeur de la demande d'une marchandise par le prix qui s'en est formé aujourd'hui sur le marché. Mais nous ne savons pas du tout ce que deviendrait la demande pour un prix différent. Nous ne connaissons même pas la forme des courbes d'offre et de demande, mais uniquement la position d'un point qui correspond à l'intersection actuelle des deux courbes ou, plus exactement, à une intersection qui vient d'être actuelle. C'est là absolument tout ce que puisse nous fournir l'expérience. Nous ne pouvons en tirer aucune connaissance précise des données qui seraient nécessaires à la résolution de nos équations.

Il faut enfin noter une troisième considération : l'état d'équilibre que décrivent nos équations est un état imaginaire ; il représente une notion logique qui, bien qu'absolument indispensable, n'est

cependant que purement hypothétique et ne correspond à rien de réel[5].

Dès lors, cet interventionnisme planificateur est faux et nuisible[6]. Faux puisqu'il ne vaut que dans un cadre mécaniste, et non complexe, comme c'est le cas de la société humaine. Pour reprendre la comparaison donnée par Hayek, un ingénieur peut planifier le comportement d'une machine car il en connaît toutes les parties. Mais aucun homme ou groupe d'hommes ne peut planifier l'économie d'une société, car les individus qui la composent ne sont pas des pièces, mais des agents conscients (agissant selon des motifs conscients ou pas, ce qui ajoute à la complexité).

Il est également nuisible, et dangereux, et ce pour deux raisons : (i) car, dans l'ordre économique et social, on empêche l'ordre le plus efficace d'émerger et (ii) dans l'ordre politique, la prétention d'un groupe d'hommes, même élus démocratiquement, à savoir comment la société fonctionne, donc à vouloir programmer le devenir de la société, fait tendre cette société vers le totalitarisme. Viendra un moment où, en effet, l'interventionnisme aura tellement perturbé la dynamique, qu'encore plus d'interventionnisme sera nécessaire. Bref, toute intervention étatique implique une intervention plus grande encore. Selon Mises et Hayek, c'est exactement ce qui s'est passé en Allemagne avec les nazis, et en URSS avec Staline, et ce qui explique leur attachement au libéralisme, contre Keynes,

---

5 « Les Équations de l'économie mathématique et le problème du calcul économique en régime socialiste », *Revue d'économie politique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, pp. 1055-1062.

6 Ce qui n'exclue pas, au contraire, l'existence de règles. Celles-ci sont nécessaires car elles ont pour fin de favoriser l'émergence d'un ordre spontané. Analogiquement, le langage fonctionne grâce à des règles qui permettent de faire « émerger » des langues.

attachement si coupable, et même diabolique, auprès de tant d'économistes. Sur ce point, un des disciples de Mises, Murray Rothbard, a eu une formule heureuse au sujet d'un autre anti-étatiste, à savoir Karl Marx[7] : « There is one good thing about Marx : he was not a Keynesian ».

Mais puisque cet ordre provient des comportements individuels, que doivent être ces individus, et quel type d'interaction doivent-ils entretenir pour produire, sans le savoir, l'état le plus efficace ?

3. La coordination : comment cela fonctionne-t-il ? Conséquence économique.

Les interactions individuelles produisant un ordre se pensent en termes de coordination, c'est-à-dire d'une harmonie des actions possédant une efficacité. Or, la coordination suppose un ajustement. Comment cet ajustement entre individus s'opère-t-il ? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord justifier l'impossibilité, au niveau individuel, de calculer un type d'organisation[8] collective efficace.

---

[7] Anti-étatiste par principe, ou plutôt comme nécessité historique, à la fin de l'histoire. Évidemment, avant que l'État ne dépérisse, selon Marx, il faut en passer par une phase ultra-étatiste correspondant à la dictature du prolétariat. Notons au passage que le IIIe Reich a été le premier à rigoureusement mettre en pratique les préconisations d'ordre économique du Manifeste du parti communiste.

[8] Nous employons le terme « organisation » ici dans la mesure où il s'agirait d'un ordre conçu et planifié par les hommes, bref d'un ordre « non spontané ».

3.1. La rationalité limitée

Les informations, les connaissances ou les significations que possèdent les individus ne sont pas localisées dans le système, mais distribuées dans le réseau, de telle sorte que l'idée dont nous sommes conscients correspond à « une configuration complexe d'activité distribuée sur plusieurs nœuds [connexions], chaque nœud participant à plusieurs configurations ». Je cite l'article fondamental de P. Smolensky, « On the proper treatment of Connectionism », de 1987. Mais l'ensemble des informations que possède un individu est toujours local, donc partiel.

En effet, à la différence des classiques et surtout des néo-classiques, Hayek ne conçoit pas les agents économiques comme rationnels. La raison est la suivante : il suppose, ce qui ne semble pas farfelu, que les agents ne peuvent pas avoir accès à toute l'information nécessaire pour décider de manière rationnelle. On devine pourquoi. En effet, posséder toute l'information supposerait que l'on connaisse l'état global de la société. Or, la connaissance de l'organisation collective échappe aux individus. Par conséquent, tout individu possède une rationalité limitée[9].

D'une façon qui paraîtra paradoxale à bon nombre d'économistes, c'est pour cette raison que Hayek défend le marché comme institution efficace. En réalité, sa défense du marché, processus d'agencement social supérieur aux autres, se déduit de la rationalité limitée, c'est-à-dire, de l'imperfection de la circulation de l'information. Pourquoi ? Car, la circulation de ce signal qu'est l'information étant imparfaite, cela rend les décisions centrales inopérantes, d'où il résulte, ainsi que nous le verrons,

---

[9] Cette théorie de la rationalité limitée sera développée dans les travaux d'Herbert Simon, par exemple dans le chapitre 2 des *Sciences de l'artificiel* intitulé « La rationalité économique : artifice de l'adaptation » (1996, ch. 2, 1981).

que seules les décisions décentralisées sont efficaces. Le marché permet donc une gestion efficace de l'information. Chacun des acteurs détenant une information partielle, contribue dès lors à cet agencement. Mais quelle est la nature de cette information fournie par le marché ; information qui permet la coordination des individus ?

3.2. La coordination par le système des prix

Si on poursuit notre parallèle connexionniste, dans la société, entendu comme système complexe, les individus sont donc en interaction, et cette interaction fait de chaque individu une unité à la fois d'entrée, cachée, et de sortie. Mais qu'est-ce qui entre ? Des *stimuli* du monde extérieur. Dans un contexte social humain, nécessairement linguistique, ces *stimuli* prennent la forme d'informations significatives, c'est-à-dire ayant un sens pour l'action humaine. Voici comment Hayek pose le problème de la coordination, dans *Economics and Knowledge*, en 1937 :

> « (…) comment l'interaction spontanée d'un grand nombre d'agents, chacun possédant seulement des fragments de connaissance, provoque un état des affaires dans lequel les prix correspondent aux coûts, etc., et qui pourrait seulement être obtenu par l'action délibérée d'un agent possédant la connaissance de l'ensemble des individus. »

Quelles sont donc ces informations qui guident l'action individuelle et, par voie de conséquence, coordonne les individus ? Hayek donne la réponse dans *Prix et production*, publié en 1931, qui réunit quatre conférences données à la London School of Economics. Ces conférences étaient destinées à s'opposer à l'ouvrage de Keynes, *Théorie de la monnaie*, publié l'année précédente.

Dans ce texte, Hayek montre que les prix du marché sont ce qui permet de corriger les erreurs d'anticipation des individus, erreurs liées à un signal erroné, corrélat de la circulation imparfaite de l'information. Les prix agissent donc comme les ajustements dans notre algorithme de retropropagation.

La 1e vertu des prix, donc, consiste à fournir une information déterminante aux individus. En effet, ils fonctionnent comme des indices où se concentre l'information pertinente et dispersée. Les prix permettent donc la convergence de l'information dispersée vers une information unique.

Les prix les plus significatifs, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de sens pour l'action, sont : (i) le taux d'intérêt naturel, qui oriente l'action des entrepreneurs [10] ; (ii) le prix relatif des biens de consommation par rapport aux biens de production, qui oriente les préférences des individus concernant la consommation et l'épargne.

Or, si les prix sont de bons indicateurs de l'action, c'est parce que la concurrence, dont ils sont le résultat, permet l'ajustement des données. La concurrence est donc le mécanisme, endogène, rendant possible l'ajustement des informations. En effet, la concurrence correspond à un processus composé d'une suite d'étapes où les agents adaptent leurs décisions et projets suite aux erreurs commises. Il s'agit donc d'une procédure de coordination qui sera perturbée par les facteurs exogènes, comme les interventions (étatiques notamment). Ce point fait comprendre l'importance que Hayek, avec l'école autrichienne en général,

[10] C'est l'économiste suédois Knut Wicksell qui formule la distinction entre le taux d'intérêt naturel et le taux d'intérêt monétaire, dans son ouvrage *Interest and Prices*, publié en 1898. Hayek lui aussi oppose ce taux d'intérêt naturel au taux d'intérêt du marché, ce dernier constituant un signal erroné parce qu'il est fixé arbitrairement par les banques.

accorde à l'entrepreneur. Celui-ci est un acteur fondamental d'ajustement du marché, ainsi que l'économiste Israel Kirzner le démontre dans toute son œuvre[11].

Mais que reflète cette information ? La structure du marché elle-même. C'est la 2d vertu des prix.

Les prix fonctionnent comme *stimuli* d'entrée pour les individus, fournissant une information guidant l'action, par analogie avec la valeur d'activation, l'individu produisant, après un calcul, un comportement, ou valeur de sortie. On admet ici que le signal se propage des *ue* aux *us* grâce à un traitement cognitif opéré par les *uc*. Le prix, reflétant la structure du marché, a donc apporté à l'individu une information au sujet du niveau collectif, ou macro, lui permettant d'agir. Or, ceci signifie que le système fonctionne bien en *feedback*, ou rétroaction. Ainsi, les défauts de coordination, dus à des mécanismes exogènes, la monnaie et le crédit, perturbent la coordination entre individus, mais ils peuvent être corrigés par deux mécanismes endogènes, à savoir le système des prix et la concurrence.

Conclusion

Quelle est la valeur de ce modèle ? Est-il une analogie, voire une métaphore, ou bien est-il en mesure de garantir

[11] Par exemple, *Concurrence et Esprit d'entreprise*, Economica (2005). L'entrepreneur sait saisir les opportunités (une manière plus « profitable » d'utiliser telle ressource), et ne correspond pas nécessairement à l'innovateur schumpétérien. Pour le dire rapidement, cette ignorance des agents, ou connaissance très limitée, va de pair avec la concurrence, qui elle-même est inséparable de l'entrepreneur, celui-ci étant entendu dans un sens élargi. La solidarité entre rationalité limitée, concurrence et entreprenariat est ce sur quoi repose une coordination efficace. A ce titre, l'entrepreneur crée de l'information.

scientifiquement la théorie économique ? Et s'il s'avérait que ce modèle cognitif connexionniste soit vrai, alors cela rendrait-il la théorie économique hayekienne valide ?

Toute dictature étant le résultat de l'illusion d'une possible commensurabilité des intelligences individuelles avec l'intelligence collective, la théorie hayekienne constituerait un rempart contre toute forme de politique à tendance centralisatrice et planificatrice, se croyant apte à décider à la place des individus en leur épargnant la peine d'exercer leur rationalité, bref de réfléchir.

Cela dit, n'y a-t-il pas, comme l'avait déjà remarqué Mises, un grand absent dans ce modèle, un paramètre dont l'intégration soit infirmerait, soit enrichirait, en apportant une dimension (ou échelle) dynamique supplémentaire à ce modèle, à savoir l'inconscient individuel, tel que Freud l'a développé ? Certes l'école de psychologie à laquelle Hayek se rattachait était anti-freudienne, et pourtant, le fait de considérer que les individus et leur action ne sont pas prévisibles, bref que l'action individuelle n'est pas mécanisable, le rapproche de manière inattendue de la position de Freud.

Le mythe de la justice sociale

par
Pascal Salin

Pascal Salin est économiste, Professeur honoraire à l'Université Paris-Dauphine. Ancien Président de la Société du Mont Pèlerin, il préside aujourd'hui l'ALEPS (Association pour la liberté économique et le progrès social).

Comme on le sait, Friedrich Hayek a écrit un livre remarquable, *Droit, législation et liberté*, et le titre du deuxième volume est *Le mirage de la justice sociale*. Friedrich Hayek explique de manière convaincante que l'expression « justice sociale » n'a pas de sens. Ainsi, il écrit dans la préface de ce volume :

> « Démontrer qu'une expression universellement employée, et incorporant pour bien des gens une croyance quasi-religieuse, n'a absolument aucun contenu et ne sert qu'à insinuer qu'il nous faut consentir à ce que réclame un certain groupe, voilà qui est beaucoup plus difficile que de prouver qu'une conception est fausse. »

Friedrich Hayek réussit brillamment à démontrer de manière très rigoureuse l'inanité du concept de « justice sociale » et on peut penser que tout a été écrit par Friedrich Hayek et qu'il ne faut pas essayer de débattre de la justice sociale.

Nous ne critiquerons certainement pas ce qui a été écrit par lui, ni n'essaierons de résumer son livre. Mais nous pensons que ce sujet est si complexe et si important qu'il est peut-être possible d'ajouter quelques remarques à ce qui a été définitivement écrit par Friedrich Hayek.

Justice sociale, éthique universelle et éthique personnelle

Il est évident qu'il n'y a pas une seule définition de la « justice sociale ». Ce terme est très utilisé — en particulier en ce qui concerne les politiques publiques — mais souvent avec des significations implicites divergentes. Cependant, une chose est certaine : lorsqu'on parle de « justice sociale », tout le monde l'interprète à juste titre comme un concept éthique. Par conséquent, afin de mieux comprendre sa signification, il peut être utile de commencer par une approche plus générale, à savoir examiner ce que l'on entend exactement par « éthique ». De ce

point de vue, il semble tout à fait justifié de faire une distinction fondamentale entre deux types d'éthique qu'il nous semble utile de qualifier d' « éthique universelle » et d' « éthique personnelle ».

L'éthique universelle n'est malheureusement pas universellement reconnue à notre époque et peut-être devrions-nous l'appeler « éthique universalisable ». Elle peut être définie comme un ensemble de principes moraux qui sont potentiellement acceptables pour tous les individus du monde sans qu'il puisse y avoir de contradictions et de conflits entre les actions des uns et des autres. Il semble donc qu'une seule définition de l'éthique universelle soit possible, à savoir le respect des droits légitimes des individus, c'est-à-dire leurs droits sur leur propre personne et les droits de propriété qu'ils ont légitimement obtenus.

En ce qui concerne l'éthique personnelle, elle consiste pour chacun, par exemple, à choisir avec qui on veut être altruiste et comment on veut se comporter envers les autres. Dans la mesure où il n'est évidemment pas possible d'être altruiste avec tous les gens du monde, chacun doit choisir avec qui il veut être altruiste et sous quelles formes. Par conséquent chacun choisit simultanément d'exclure d'autres personnes de ses activités altruistes (ou « égalitaires »). Ainsi, si un individu préfère aider ses enfants plutôt que d'aider une personne qui vit misérablement parce qu'elle ne veut pas travailler et/ou parce qu'elle préfère vivre aux dépens des autres, pourquoi une politique visant à réduire les « inégalités » exigerait-elle que cet individu fasse les choix qu'il ne souhaite pas ? Cette politique crée de nouvelles inégalités entre ceux qui considèrent que cette politique est respectueuse de leur moralité personnelle et ceux qui n'en sont pas d'accord.

Cette distinction entre éthique universelle et éthique personnelle permet de comprendre ce que l'on entend par

« justice sociale ». En fait, il existe deux définitions très différentes de la « justice sociale ». La première concerne l'éthique universelle, à savoir le respect des droits individuels. D'autre part, l'éthique personnelle inspire la seconde définition de la « justice sociale » : elle consiste à comparer la situation réelle des individus et à décider subjectivement que les différences sont justes ou non. Cette deuxième définition est la plus largement acceptée et, généralement, lorsqu'on parle de « justice sociale », les gens se soucient principalement des revenus monétaires des individus et éventuellement de la valeur monétaire de leurs patrimoines. Selon un jugement personnel — plus ou moins partagé par un grand nombre de personnes — on considère que les différences entre les revenus ou patrimoines individuels doivent être plus ou moins diminuées. Maintenant, certaines caractéristiques des deux définitions doivent être clarifiées afin d'avoir une analyse rigoureuse de ce problème.

Considérons d'abord la première définition de la justice sociale qui est en fait une simple application de l'éthique universelle. Nous venons de mentionner qu'elle signifie que les droits individuels sont respectés par tous. Mais il ne suffit pas de se soucier du respect des droits, car les droits individuels doivent être fondés sur l'éthique pour qu'une situation respectueuse des droits soit justifiée sur le plan éthique. En fait, supposons qu'il existe une société dans laquelle la plupart des biens ont été obtenus au moyen de vols ; il est évident que, dans un tel cas, il n'y a aucune justification au respect des droits de propriété ! Cela signifie qu'il est important de déterminer dans quels cas les droits de propriété sont légitimes.

Le principe de base de l'éthique consiste à affirmer que les individus sont libres, ce qui signifie qu’ils ne sont pas soumis à la contrainte d'autres personnes, c'est-à-dire qu'ils sont propriétaires d'eux-mêmes. Mais on n'est pas son propre propriétaire si jamais

on n'est pas propriétaire des biens et des services qu'on crée en utilisant son esprit et ses activités physiques. Il faut donc considérer que les droits de propriété légitimes sont ceux qui sont obtenus par des actes de création (et, évidemment, par l'échange de biens et de services qui ont été créés par les partenaires dans l'échange).

Ainsi, la première définition de la justice sociale peut potentiellement être acceptée par tous les individus dans le monde entier (du moins si les gens s'accordent sur la légitimité des droits de propriété).

De l'immoralité des politiques de redistribution

Mais, en ce qui concerne la deuxième définition de la justice sociale — à savoir une comparaison du niveau de vie des individus dans une société — chaque individu a une définition différente de ce qu'il considère comme socialement juste. Il y a donc un problème très important, à savoir la cohérence entre ces différentes opinions. Comme, très probablement, tous les individus ont des opinions différentes sur la « solidarité », il ne peut y avoir de critère « universel » de ce qui est considéré comme « justice sociale », c'est-à-dire la répartition équitable des ressources. On suppose alors que la justice sociale dans la répartition des revenus ou des patrimoines peut être définie par une majorité de voix dans un système démocratique. De nos jours, lorsqu'on parle de justice sociale, on entend implicitement par là la solidarité ou plutôt les activités de redistribution (politique sociale), ce qui renvoie au deuxième sens de la justice sociale. On suppose implicitement que la justice sociale implique une réduction des inégalités. Dans le terme « égalité » ou « inégalité », il y a un jugement de valeur implicite. C'est pourquoi on considère

la réduction des inégalités comme une politique moralement justifiée.

Les libéraux sont souvent critiques à l'égard des politiques égalitaires, de sorte qu'on prétend souvent qu'ils favorisent l'égoïsme et que le libéralisme doit être remis en question pour des raisons éthiques. Mais les êtres humains se caractérisent par leur diversité et c'est pourquoi il faut, d'une part, parler de diversité plutôt que d'inégalité et, d'autre part, être respectueux de cette diversité inhérente à la nature humaine. Le terme d'inégalité serait justifié si le sort de tous les individus — et en particulier leur niveau de vie — était déterminé par une autorité centrale possédant toutes les ressources et capable de les « distribuer » plus ou moins « également ». Mais ce n'est pas le cas — heureusement — dans une société libre et c'est pourquoi l'expression « redistribution des revenus » est totalement trompeuse.

Cependant, contrairement à ce que l'on prétend souvent, le libéralisme ne soutient pas la liberté de chacun de faire quoi que ce soit, mais la liberté d'agir dans le respect des droits légitimes d'autrui. Cette liberté d'agir implique la liberté de mettre en œuvre sa propre éthique personnelle, mais seulement si elle est légitime et si elle est respectueuse de l'éthique universelle. C'est le cas si une personne qui détient des droits de propriété légitimes sur certaines ressources utilise une partie de ces ressources pour aider une autre personne ; ses actes sont alors conformes à sa morale personnelle sans porter atteinte à la morale universelle. Ce comportement est totalement moral et respectable. Mais quelqu'un qui vole des biens à une personne pour donner son butin à une autre personne — parce que sa morale personnelle l'incite à aider cette dernière — viole les droits de propriété de la première personne et donc la morale universelle.

Or, c'est exactement la même chose qui existe avec les « politiques d'inégalités » : les hommes d'État (politiciens et bureaucrates) prélèvent, grâce à la contrainte, des ressources auprès de certaines personnes (appelées citoyens) pour les donner à d'autres. Ce faisant, ils portent atteinte à l'éthique universelle et nous devons donc accepter l'idée qu'une politique visant à réduire les « inégalités » est en principe immorale. Si les hommes d'État utilisent leur monopole de la contrainte légale de telle sorte que cette contrainte soit légale, elle est cependant immorale puisqu'elle constitue une atteinte aux droits de propriété légitimes (et c'est pourquoi il faut considérer comme un devoir moral de réduire les impôts autant que possible). Il se peut qu'en agissant ainsi certains hommes d'État tentent de mettre en œuvre leur propre moralité personnelle, mais de toute façon ils portent atteinte à la morale universelle. D'autre part, il est bien connu que, ce faisant, ils poursuivent souvent des objectifs personnels : ainsi, pour être élus ou réélus, ils transfèrent des ressources à un grand nombre d'électeurs aux dépens d'une minorité. C'est pour cette raison que l'impôt progressif – immoral et inégal par nature – existe. Et le fait que les hommes d'État soient élus par une majorité d'électeurs ne leur donne pas de légitimité puisqu'on peut toujours trouver une majorité pour violer les droits légitimes d'une minorité dans la mesure où l'exercice de la contrainte légale est possible.

De plus, l'égalité est définie arbitrairement à partir d'un seul critère, à savoir le revenu à un moment donné. Or les objectifs des individus sont variés (ils ne concernent pas seulement les revenus monétaires), leur âge est différent et donc leur expérience et leur capital (qui sont des sources de leurs revenus). Imaginons que tous les individus soient identiques, il y aurait cependant une inégalité des revenus en fonction de l'âge de chacun.

Bien sûr, certains sont victimes de handicaps physiques ou mentaux et l'histoire de l'humanité montre que la charité a toujours existé dans de tels cas. Cette charité, décidée personnellement par chaque individu, correspond à une morale personnelle et elle est extrêmement respectable, contrairement à la charité dite publique (qui est d'ailleurs entachée de perspectives électorales et qui conduit donc à de nouvelles inégalités entre ceux qui arrivent ainsi au pouvoir – prétendant prendre en charge la pauvreté – et ceux qui doivent subir des choix publics).

Pourquoi le libéralisme est humaniste et crée une dynamique vertueuse

Soulignons encore une fois qu'il est totalement faux de prétendre que les libéraux prônent l'égoïsme puisqu'ils ne sont pas d'accord avec les politiques égalitaires. Ils sont respectueux de tous les êtres humains — riches ou pauvres, jeunes ou vieux, etc. — et ils respectent une morale profondément universelle mais aussi toutes les morales personnelles tant qu'elles restent compatibles avec la morale universelle. Et c'est pourquoi il n'est pas faux de dire non seulement que le libéralisme est humaniste, mais même que seul le libéralisme est un humanisme. Au fond, les libéraux ont confiance dans les capacités des individus au lieu d'essayer de les manipuler comme on le ferait avec une machine. Ils savent que les individus sont capables de générosité et aussi qu'ils sont capables, si nécessaire, d'inventer des processus pour apporter du secours aux autres. C'est le cas, par exemple, des activités d'assurance qui aident les victimes de certains événements malheureux à bénéficier d'une indemnisation. On pourrait, dans cette perspective, imaginer que, dans une société où il n'y aurait pas de politique égalitariste, les parents obtiennent une assurance avant même la naissance de leurs enfants pour leur permettre de vivre décemment même s'ils souffrent d'un

handicap physique ou mental qui les empêcherait d'obtenir ce qui est nécessaire pour leurs besoins.

C'est donc pour des raisons morales qu'il faut se montrer critique à l'égard des politiques égalitaristes. Mais il y a aussi des raisons utilitaires. Ainsi, si un salaire minimum est rendu obligatoire par la loi dans un pays, il est censé permettre à tous les employés de recevoir au moins le même salaire. Mais la conséquence est qu'il exclut certains individus — surtout les plus jeunes — du marché du travail et les empêche d'améliorer leur vie grâce à leurs propres efforts et aux connaissances qu'ils pourraient sinon accumuler. C'est aussi une soi-disant préoccupation d'égalitarisme qui est donnée pour justifier un fort impôt progressif sur le revenu. Mais cette politique « inégale » a pour conséquence de punir et de décourager ceux qui sont les plus innovants, les plus travailleurs, les plus aptes à prendre des risques. Il en résulte l'existence d'obstacles au progrès économique, ce qui est préjudiciable pour tous. Et cette politique pousse également à l'exil certains individus qui en sont particulièrement victimes, ce qui est aussi la création d'une inégalité entre les individus.

Prenons aussi le cas des droits de succession. On suppose assez souvent qu'il n'est pas « juste » que certaines personnes obtiennent plus de ressources que d'autres grâce à l'héritage et qu'il est juste de redistribuer ce qu'elles ont ainsi obtenu. Supposons que deux individus, Jacques et Martin, aient gagné exactement le même montant de revenus tout au long de leur vie, qu'ils meurent au même âge et qu'ils aient exactement le même nombre d'enfants qui reçoivent un héritage de leur part. Mais supposons par ailleurs que Jacques ait constamment accepté le sacrifice de consommer moins que ses revenus pour accumuler un capital et le transmettre à ses enfants après sa mort, alors que Martin a préféré obtenir plus de satisfactions en consommant

toutes les ressources correspondant à ses revenus. Tous deux auront payé le même montant d'impôts de leur vivant, au moins en ce qui concerne l'impôt sur le revenu, bien qu'il puisse y avoir une sur-taxation du capital (ce qui est en particulier le cas en France). Il n'est certainement pas juste que les droits de succession impliquent que tout au long de leur vie et après, les ressources gagnées par Jacques soient plus taxées que celles gagnées par Martin. Une fois de plus, une politique de « justice sociale » crée une injustice très importante.

Prendre en compte la source des inégalités

L'idée qu'il existe des inégalités insupportables — par exemple dans la répartition des revenus ou de l'héritage — provient d'une formidable confusion entre un concept purement statistique et un concept moral. La notion même de répartition des revenus ou des richesses est vide de sens dans la mesure où quelqu'un ne peut redistribuer que ce qui lui appartient. Les revenus et les richesses existent dans la mesure où ils sont créés, et ils ne sont créés que dans la mesure où ils sont possédés. Les disparités statistiques ne sont donc que le reflet de la disparité des capacités et des préférences des individus. En d'autres termes, la dispersion statistique (en termes de revenus ou de richesses) n'est rien d'autre que le résultat de l'activité humaine.

Certes, les individus sont égaux en droits (droit à la liberté et donc droit de posséder les fruits de ses activités), mais ils ne sont pas identiques et c'est cette diversité qui crée la solidarité entre eux. Un individu est fondamentalement un être social, car il nourrit sa diversité avec celle des autres. L'individualisme, souvent critiqué comme préconisant le repli sur soi, repose au contraire sur la reconnaissance des liens sociaux entre les individus, car il met l'accent sur le caractère unique de chaque

individu, ainsi que sur son égale dignité. Et cela n'exclut pas, bien sûr, les actes de générosité volontaire : la persistance des liens familiaux à travers l'histoire et les civilisations en est le témoignage le plus frappant.

Cependant, dès que l'on accepte de modifier les résultats des activités individuelles, on porte atteinte à ce qui est la source de ces activités, c'est-à-dire les droits individuels. Une politique de transferts obligatoires, sous prétexte d'égaliser les résultats de l'activité humaine, consiste à prendre de force les ressources de ceux qui les ont créées pour les donner à ceux qui ne les ont pas créées. Contrairement à ce qui se passe dans le cas du don volontaire ou de l'échange, où les deux partenaires sont gagnants, dans le transfert forcé il y a un gagnant et un perdant et aucun test ne permettra de dire s'il y a un « gain social » : l'évaluation de ce transfert est purement subjective et personne ne peut démontrer que la lutte contre les inégalités (statistiques) est une amélioration. Ainsi, une politique de réduction des inégalités signifie nécessairement l'introduction de l'arbitraire dans les relations entre les personnes.

Les sociétés modernes, celles qui ont permis au plus grand nombre de personnes d'accéder aux ressources matérielles, à la culture ou à la santé, sont des sociétés complexes où chacun joue un rôle spécifique et bénéficie, par l'échange, des activités des autres. Le miracle de l'échange est qu'il est créateur de valeur pour les deux partenaires : il n'y a pas un simple transfert de valeur, il n'y a pas un jeu à somme nulle, il y a création de richesse. Dans un échange libre, il y a égalité entre la valeur marchande de ce qui est vendu et de ce qui est acheté (je vends 10 euros de tomates contre 10 euros de blé). Et pourtant, ce que j'achète a plus de valeur pour moi que ce que je vends. Ce que chacun de nous cherche, dans ses rapports avec les autres, c'est une inégalité de valeurs subjectives. Et on ne peut atteindre ses propres objectifs,

incommunicables aux autres, que parce que les individus ne sont pas les mêmes, parce qu'ils n'ont pas les mêmes échelles de valeur, ils sont inégaux du point de vue de leurs capacités, de leurs préférences, de leurs informations. L'être humain tire sa spécificité et même sa dignité de ses différences.

Justice de résultat et justice procédurale

Selon la conception classique du Droit, et comme l'a remarquablement expliqué Friedrich Hayek, l'égalité en droit entre les individus implique qu'une règle soit générale — c'est-à-dire qu'elle n'impose pas un résultat spécifique — soit universelle — c'est-à-dire que tous les citoyens soient égaux devant le Droit — et soit certaine. Avec le Droit ainsi défini — souvent invoqué, mais aussi souvent mal compris — personne ne peut savoir à l'avance quel sera le résultat précis de l'application des règles générales (par exemple, la règle selon laquelle « le contrat est la loi des participants »). Or, la revendication habituelle d'égalité est une revendication de résultat (concernant par exemple les revenus des citoyens) et elle est incompatible avec cette conception de la justice. Si le jeu spontané des activités humaines selon des règles générales et universelles ne conduit pas au résultat souhaité par ceux qui monopolisent le pouvoir de contrainte, leur intervention détruit le caractère général, universel et certain du Droit qui est le fondement d'une société libre.

Pour prendre un exemple simple, qui pourrait oser prétendre qu'il est moralement justifié de prendre de l'argent à un individu qui a courageusement travaillé pour le donner à un individu paresseux ? Et ne faut-il pas reconnaître honnêtement que la progressivité d'un impôt est injuste parce qu'elle échappe à l'universalité qui devrait caractériser une règle de justice ? Loin de créer une « égalité » entre les personnes, la progressivité

introduit des discriminations entre elles et elle est injuste. Elle empêche les citoyens d'être « égaux devant la loi ». Les gouvernements de nombreux pays — développés ou moins développés, socialistes ou conservateurs — ont assez récemment réduit la progressivité de l'impôt sur le revenu pour des raisons d'efficacité, qui sont évidentes. Mais il faut aller plus loin et reconnaître son caractère profondément immoral (l'inefficacité de la progressivité n'est qu'une conséquence logique de son immoralité). Il est également clair qu'un impôt progressif n'existe que parce que, dans un système basé sur l'absolutisme démocratique, c'est-à-dire en fait sur la tyrannie de la majorité, il est toujours possible de trouver une majorité pour opprimer une minorité et de réaliser des transferts par la force sous prétexte de « réduire les inégalités ».

Les conséquences indésirables de la poursuite de l'égalité des revenus

Dans une société basée sur le libre-échange, celui qui « possède » le plus est celui qui a créé le plus de valeur pour les autres. Ce n'est plus le cas dans une société basée sur la contrainte et les inégalités de ressources sont en partie le produit de processus arbitraires. Un cercle vicieux peut alors se développer : les inégalités étant moins fondées sur l'exercice des droits individuels, elles apparaissent plus arbitraires et plus susceptibles d'être modifiées par la contrainte.

La notion d'égalité des résultats est réductrice : elle est évaluée, par exemple, par les revenus monétaires. Cependant, si un individu préfère vivre modestement à la campagne en admirant la nature, au lieu de travailler continuellement pour obtenir le revenu que ses capacités lui permettraient d'obtenir, il sera considéré comme « défavorisé » du point de vue du critère

statistique de la répartition des revenus monétaires et d'autres individus seront éventuellement contraints de lui transférer des ressources. Mais pourquoi n'est-il pas obligé de transférer à d'autres personnes une partie des « privilèges » dont il bénéficie du fait de sa vie agréable ? Parce que c'est plus difficile, ce qui signifie qu'une politique d'égalité est très réductrice par rapport à la subtilité des choix faits dans chaque vie humaine. Et si jamais l'égalité des niveaux de vie était obtenue — ce qui est le rêve des utopistes égalitaires — elle conduirait évidemment au totalitarisme. Il n'y a en fait aucune différence logique entre la revendication d'une plus grande égalité (des résultats) et la revendication éventuelle d'une société plus totalitaire.

Les inégalités de revenu : de précieux signaux

Dans les sociétés complexes que nous connaissons, comment orienter les gens vers les emplois où ils sont le plus utiles aux autres ? Par le système de rémunération et, plus généralement, par toutes les caractéristiques d'un emploi : prestige, attractivité, sécurité, etc. En essayant d'égaliser certaines de ces caractéristiques — par exemple les revenus ou les patrimoines — on ne prend en compte qu'une partie d'un ensemble très complexe de choix et de relations. Et si tous les membres d'une société étaient exactement dans les mêmes conditions, quels que soient leurs efforts, leurs mérites, leurs capacités, non seulement ils ne seraient plus incités à faire des choix qui profiteraient le plus à eux-mêmes et aux autres, mais même le plus généreux d'entre eux n'aurait pas les moyens de savoir lesquelles de ses actions sont les plus profitables aux autres. L'inégalité ne signifie donc pas que certains font des profits au détriment des autres, mais au contraire qu'ils fournissent des services aux autres. En ce sens, les inégalités sont « demandées », elles sont même la condition de la coopération sociale entre les personnes.

La justice de résultat conduit à l'arbitraire et au totalitarisme

Mais, on peut dire qu'il n'est pas nécessaire, lorsqu'on parle d'inégalité, de monter de force vers des conditions de vie totalement égales pour tous. Mais quelle est la définition de ce qui est tolérable dans la voie du totalitarisme ? Chaque personne a sa propre définition, de sorte que le degré d'inégalité tolérable est nécessairement déterminé par l'équilibre des pouvoirs. Alors que le libre-échange et le don gratuit sont de nature pacifique, la péréquation des ressources est nécessairement « violente ». Elle implique que certaines personnes peuvent imposer à d'autres leur conception du niveau tolérable de totalitarisme. Et la violence n'est pas moins violente parce qu'elle est légale.

Un individu a suffisamment conscience des exigences de sa propre nature pour condamner spontanément les vols, car il s'agit d'une atteinte à la liberté d'action des individus. Comment un vol pourrait-il devenir légitime parce qu'il est légalisé par des procédures arbitraires — par exemple la règle de la décision majoritaire — au nom d'une certaine conception de l'égalité ? Même le thème de l'inégalité n'est en fait rien d'autre que l'expression de la tyrannie démocratique. Il s'agit de prétendre que certaines personnes ont des droits sur le travail des autres au-delà de ce qu'elles souhaitent donner ou échanger. Quel est le fondement éthique de cette incroyable revendication ? Il n'y en a aucun.

L'obsession de l'égalité devient destructrice de la civilisation et il n'est pas surprenant que les révolutions en faveur de l'égalité aient conduit aux pires inégalités, celles issues de l'inégalité de pouvoir : l'enrichissement par l'exploitation des autres remplace l'enrichissement par le service des autres. Il y a deux façons de se différencier des autres, mais l'une est nuisible, l'autre non. Cela signifie qu'il est absurde de regarder le résultat du jeu social, au

lieu de regarder le processus et de se demander si certains ont la possibilité d'en voler d'autres légalement.

L'effondrement du socialisme partout dans le monde n'est pas surprenant. Alors que sa légitimité provenait essentiellement de ses exigences d'égalité, il ne pouvait exister que grâce à l'arbitraire et à la tyrannie, c'est-à-dire en créant des inégalités en ce qui concerne les règles de droit. Et quand on apprend que tel ou tel pays se convertit au libéralisme, cela signifie qu'il y avait une incohérence dans le système existant qui était si profonde qu'elle est devenue forcément intolérable.

La seule véritable inégalité est celle qui existe entre ceux qui vivent grâce à leurs propres efforts et ceux qui vivent grâce à la contrainte, qu'elle soit légalisée ou non. C'est le drame essentiel de notre époque. A travers la violence d'État, nous revenons à une situation de lutte de tous contre tous. La soi-disant lutte contre l'inégalité a créé un monde arbitraire, sans règles, sans respect de l'autre, une énorme machine à détruire les gens, même, et peut-être surtout, les plus courageux, les plus honnêtes, les plus généreux. La véritable inégalité qui existe c’est le droit inégal à la liberté.

L'islam libéral : concept, contextes et limites

par
Abdessamad Belhaj

Abdessamad Belhaj est islamologue et politologue à l'université de Louvain-CSMOC (Belgique). En 2018, il a publié *La pensée évidente : études des notions fondamentales de la pensée musulmane contemporaine* (Presses Universitaires de Louvain).

Dans l'usage courant des médias, des politiques et des académiques, « l'islam libéral » peut désigner plusieurs choses : des idées libérales embrassées par divers courants de l'islam depuis le 19ème siècle, un courant libéral de penseurs issus des sociétés majoritairement musulmanes, des partis libéraux sécularisés au sein du monde de l'islam, un islamisme qui accepte la démocratie libérale (comme mécanisme électoral), ou une interprétation religieuse libérale de l'islam, revendiquée ou pas, par ses adeptes[1]. Notre enquête ici s'intéresse à ce courant de la pensée musulmane qui adopte une interprétation religieuse libérale et revendique l'appellation d'islam libéral, « jouant par là sa peau »[2] dans le conflit qui l'oppose aux courants traditionnistes et activistes dominants de l'islam. Car la plupart des acteurs ou intellectuels dont le discours relève à certains égards de l'islam libéral ne veulent pas s'appliquer cette étiquette soit parce qu'ils ne s'identifient pas à la pensée religieuse de l'islam soit parce qu'ils ne se reconnaissent pas dans la philosophie libérale.

Cette clarification de la terminologie est essentielle car l'enjeu actuel en Europe est précisément celui de l'émergence — ou de la non-émergence — d'un « autre islam », compatible avec les libertés, la démocratie, et le sécularisme, qui pourrait offrir, doté d'une légitimité religieuse auprès des communautés musulmanes,

---

[1] Un exemple de cette confusion, et ce même dans les discours académiques, est le cas de Charles Kurzman qui, dans son livre *Liberal Islam : A Sourcebook*, inclut Yusuf al-Qaradawi et Rashid al-Ghannushi parmi les voix de l'islam libéral, alors que ces deux penseurs islamistes refuseraient sans doute de se réclamer du libéralisme comme de l'islam libéral. Cf. Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, 1998.

[2] Car après tout seul compte l'acte d'assumer l'islam libéral et de prendre des risques ; jouant ainsi sa peau comme le dirait Nassim Nicholas Taleb. Cf. N. N. Taleb, *Jouer sa peau : asymétries cachées dans la vie quotidienne*, Paris : Les Belles Lettres, 2020.

une alternative de pensée religieuse à l'islam traditionniste et activiste. Dans ce sens, je pense à l'équivalent islamique du judaïsme libéral (appelé aussi judaïsme reformé ou progressiste) : un courant de la pensée musulmane qui aurait une existence institutionnelle ou des réseaux institués, qui adopterait les libertés comme principe de pensée religieuse, valeur et grille de lecture des textes, des rituels et des pratiques de l'islam.

Cet islam libéral que je viens de définir existe mais demeure ultra-minoritaire. Il est implanté principalement dans trois pays : l'Indonésie, l'Allemagne et les États-Unis et sa présence n'est que symbolique en France et en Belgique. A ce jour, il reste donc marginal voire inexistant dans la majorité des pays musulmans. Si cette distribution géographique n'est pas un problème en soi, cela indique tout-de-même que l'islam libéral demeure à ce jour coupé des centres de la spiritualité musulmane, sunnite et chiite, que sa présence médiatique ne correspond pas à la réalité du terrain et qu'il est loin d'inquiéter l'islam traditionnaliste ou activiste.

1. L'islam libéral : concept

L'islam libéral désigne une pensée religieuse principalement caractérisée par la reconnaissance de la liberté comme valeur essentielle et par une interprétation rationnelle et historiciste de l'islam en accord avec les normes et les institutions modernes. Il s'agit d'une forme d'islam qui promeut des thèmes libéraux tels que la démocratie, la liberté de pensée, l'égalité sociale et le progrès humain, le sujet libre, les droits de l'homme, la citoyenneté et le sécularisme. Cet islam libéral s'oppose à la théocratie et à toute forme de gouvernement islamique, promeut les droits des femmes, y compris le dévoilement, critique l'application de la charia comme loi civile, dénigre les institutions

religieuses officielles affiliées aux États qui voudraient s'arroger le monopole de la foi orthodoxe, défend les droits des minorités non musulmanes, et entend soutenir le progrès humain dans les sociétés musulmanes. Ainsi, contrairement à l'islam traditionniste et réformiste, l'islam libéral part de la modernité comme prémisse pour faire évoluer la tradition, et formuler un islam compatible avec la modernité[3].

Charles Kurzman attribue la naissance du syntagme « islam libéral » à Asaf Ali Asghar Fyzee (1899 – 1981), penseur indien d'obédience chiite ismailite, qui l'a adopté dans son ouvrage *A Modern Approach to Islam* publié en 1963[4]. Fyzee soutient que « le plus grand cadeau du monde moderne à l'humanité est la liberté : la liberté de penser, de parler et d'agir »[5]. Il oppose l'islam libéral à l'orthodoxie musulmane, entendue comme théologie et droit islamiques sunnites traditionnels, et revendique la reconnaissance de l'islam libéral comme interprétation islamique légitime[6]. Fyzee révèle d'une manière assez claire les lignes directrices de cet islam libéral : envisager l'islam comme essence spirituelle et sa loi comme circonstancielle, pour ainsi séparer l'islam comme religion et comme loi — le problème principal qui empêche selon lui la modernisation de l'islam —, réexaminer et réinterpréter l'héritage juridique, en faisant appel aux faits scientifiques et à l'histoire des religions. Parallèlement, il stipule que la doctrine religieuse de l'islam a malheureusement fermé la porte de l'interprétation, et que l'islam dans cette interprétation

---

3 Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 3-5.

4 Asaf Ali Asghar Fyzee, *Modern Approach to Islam*, London: Asia Pub. House, 1963, p. 107.

5 *Idem.*, p. 104.

6 *Idem.*

orthodoxe a perdu la résilience requise pour l'adaptation au monde moderne alors que les pratiques religieuses sont devenues des rituels sans âme, où l'absence de toute référence à une littérature religieuse écrite pour les temps modernes fait cruellement défaut[7].

Comme courant de pensée, l'islam libéral trouve ses racines chez des penseurs modernistes qui, dans les années 1920 et dans différents lieux du monde musulman, se sont éloignés du réformisme, critiqué pour être fondamentaliste et traditionniste[8]. Même s'ils n'ont pas aspiré à l'adopter comme pensée religieuse, des penseurs comme Fazlur Rahman au Pakistan dans la continuité du travail de l'indien Fyzee, Muhammad Mahmud Taha au Soudan, Abdelmajid Charfi en Tunisie ou Abdul Karim Soroush en Iran ont tous créé des modes multiples pour penser l'islam libéral, autour d'une distinction entre la spiritualité de l'islam et les affirmations d'identité collective. Pour eux, l'islam a donné naissance à une communauté basée sur l'idéal d'adhésion à une croyance commune et non à un sentiment d'appartenance tribal ou ethnique, dotée d'une prise de conscience que l'islam ne devrait pas être un système de la régulation sociale et politique et libérer ainsi un espace pour les cultures et les nations et pour insuffler les textes par un esprit de justice sociale, d'égalité et de solidarité avec les pauvres[9].

La majorité de ces penseurs ont connu des déboires dans le monde musulman et n'ont pas réussi à obtenir des audiences religieuses significatives sauf en Asie du Sud-Est (et dans une moindre mesure en Tunisie sous Bourguiba et Ben Ali et en

---

7 *Ibid.*, p. 105.

8 Abduh Filali-Ansari, « What Is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought » *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 2, 2003, p. 26.

9 Abduh Filali-Ansari, «What Is Liberal Islam? », pp. 27-32.

Turquie avant le règne de l'AKP au pouvoir depuis 2002). Citons en particulier l'indonésien Nurcholish Madjid (1939 - 2005), le disciple de Fazlur Rahman (1919 - 1988), qui a étudié avec Rahman aux États-Unis où le penseur pakistanais s'est exilé pour les dernières vingt années de sa vie ; le penseur indonésien a poursuivi l'effort de réflexion sur la cohérence de l'islam libéral, produisant une pensée séculariste et rationaliste tout aussi imprégnée d'un engagement avec la tradition musulmane. Nurcholish Madjid a surtout mobilisé la métaphysique musulmane et l'éthique pour constituer une spiritualité musulmane compatible avec la modernité car selon lui les domaines de la loi et de la société devraient changer et évoluer selon les contextes[10]. Il a réussi à inspirer un large réseau de disciples (dont les deux figures principales sont Ulil Abshar-Abdalla et Luthfi Assyaukanie) qui ont créé en 2001 le Réseau libéral islamique (Jaringan Islam Liberal, JIL). Ce Réseau est devenu un acteur influent de la vie intellectuelle et politique en Indonésie[11], et cette réussite intellectuelle, cet ancrage social doublé d'une visibilité politique n'ont pas manqué d'irriter le camp traditionniste qui fait de la JIL une de ses cibles préférées pour ses fatwas et attaques[12].

En 2003, l'islam libéral a pris un autre tournant avec Omid Safi. Ce professeur américain d'études sur l'Asie et le Moyen-Orient à l'Université Duke, d'origine iranienne et proche de la pensée d'Abdul Karim Soroush, a formé avec une dizaine d'intellectuels musulmans aux États-Unis le mouvement

---

[10] Carool Kersten, « Indonesia's New Muslim Intellectuals », *Religion Compass* 3/6 (2009), pp. 977-979.

[11] *Ibid.*, p. 980.

[12] *Ibid.*, p. 981.

musulman progressiste[13]. Omid Safi définit cet islam progressiste comme un effort « de réaliser une société juste et pluraliste à travers un engagement critique avec l'islam, une poursuite sans relâche de la justice sociale, une emphase sur l'égalité des sexes en tant que fondement des droits de l'homme, et une vision du pluralisme religieux et ethnique et sur l'humanisme »[14]. Des contradictions à l'intérieur de ce réseau, en raison notamment du fait que beaucoup de membres y compris Omid Safi n'acceptaient pas l'ouverture excessive sur les libertés et la réforme de certaines pratiques de l'islam comme l'imamat des femmes, ont toutefois conduit à son éclatement en deux entités : *The Progressive Muslim Union of North America* (PMU), dirigé par Tarek Fatah, le très libéral journaliste canadien d'origine pakistanaise plutôt très isolé dans les communautés musulmanes et *Muslims for Progressive Values* dirigé par Zuriana Zonneveld et Pamela K. Taylor. Ce second mouvement bénéficie du soutien de nombreux intellectuels de l'islam libéral même si le mouvement reste très marginal aux États-Unis.

2. France

En France, très peu de voix se réclament de l'islam libéral. Le syntagme « islam libéral » a été utilisé d'abord dans les années 1950 et 1960 par des historiens qui cherchaient à désigner un courant de penseurs musulmans modernistes de la fin du 19ème et du début du 20ème siècle en Égypte, en Inde et au Levant. Cet usage, rare tout de même, n'évoquait pas l'islam comme religion mais comme appartenance civilisationnelle. Au début des années

---

13 Omid Safi (dir.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003.

14 Omid Safi, « What is Progressive Islam? », *ISIM* 13, 2003, p. 49.

1980, et surtout depuis les années 1990, les journalistes et politologues français ont volontiers classé dans « l'islam libéral » tout penseur ou dignitaire religieux musulman qui s'oppose à l'islamisme radical et à l'intégrisme. A ce stade, il s'agit davantage d'un souhait que d'une réalité de l'islam libéral même si, à la fin des années 1990 et après le 11 septembre 2001, des acteurs musulmans de premier plan en France, en particulier Soheib Bencheikh et Dalil Boubakeur, ont adopté le syntagme « islam libéral » et ont eu le courage de s'en réclamer[15].

L'ouvrage *L'Islam de France sera libéral* (2004) de D. Boubakeur n'a pas fourni une pensée religieuse nécessaire pour toute interprétation de l'islam qui aspire à la légitimité auprès des communautés musulmanes ; il s'agit d'une série d'entretiens sur l'islamisme, le contrôle des mosquées, la laïcité, qui sont certes des thèmes importants, mais visent davantage à rassurer des publics non musulmans qu'à fournir cette pensée qui manque cruellement en France[16]. Boubakeur s'est chargé principalement de « communiquer » l'islam libéral aux médias et gouvernements français ; il définissait cet islam comme celui qui sépare religion et politique, respecte l'égalité des hommes et des femmes, et conduit à un aggiornamento de la théologie musulmane[17]. C'est donc plutôt vers Soheib Bencheikh qu'il faut se tourner pour une réflexion menée à travers de nombreux ouvrages sur la formulation d'une pensée religieuse de l'islam libéral.

Soheib Bencheikh, tout en étant un théologien et intellectuel musulman reconnu, a effectivement assumé un rôle d'autorité

---

15 Dalil Boubakeur : « L'Algérie garante d'un islam libéral », *Le Figaro*, 2002-06-04.

16 Dalil Boubakeur, *L'Islam de France sera libéral* : *entretiens avec Nathalie Dollé*, Paris : Alias, 2004.

17 Dalil Boubakeur promeut un islam libéral, *La Croix*, 2004-02-13

religieuse dans sa communauté franco-algérienne même s'il y était souvent contesté, et a ouvertement revendiqué cet islam libéral en 1998[18]. Bencheikh est aussi historien des religions et ancien Mufti de Marseille (1995-2005). Il a publié de nombreux ouvrages dont *Monothéisme et violence* (co-auteur, 2013), *Marianne et le Prophète : l'islam dans la France laïque* (2003), *L'islam et la République : des musulmans de France contre l'intégrisme* (avec Martine Gozlan) et *L'Islam et la liberté religieuse* (1998). Il définit sa lecture de l'islam comme étant contre-islamiste, fondée sur la critique de l'héritage des traditions prophétiques et du corpus juridique islamique, sur le questionnement des lectures littérales et réformistes du Coran, s'engageant dans une lecture directe du Coran, suivant une démarche de contextualisation historique du Coran et de prise de distance avec les injonctions légales et historiques du Coran, et dans la poursuite d'une cohérence éthique universelle, avec l'idée phare de « marcher avec son siècle »[19]. Sur la question du voile, S. Bencheikh illustre ces propos sur l'islam libéral d'une manière claire :

> Dans l'islam, le voile n'est pas un signe religieux, il n'a aucune signification dogmatique. C'est une pièce de vêtement profane qui était recommandée pour des raisons de pudeur et de protection des jeunes femmes. Certains musulmans tentent effectivement de le ritualiser, car ils y voient un moyen de brandir leur foi. Or le Coran dénonce cette attitude. Si le musulman invite les autres à sa foi, ce

---

[18] « Vous croyez à l'émergence d'un islam libéral. N'est-ce pas contradictoire ? », Emmanuel Hecht in *Les Echos*, 1998-03-01, https://bit.ly/3cucyev.

[19] Soheib Bencheikh, « Les versets douloureux dans la tradition islamique » in : *Les versets douloureux : Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, Soheib Bencheikh ; David Meyer ; Yves Simoens, Bruxelles : Lessius, 2008, pp. 119-167.

> n'est pas par force, mais par la sagesse, littéralement par une « délicate exhortation ». La question posée désormais est : comment une jeune femme musulmane peut-elle se défendre contre toute atteinte à sa féminité et à sa dignité, en France, aujourd'hui ? En allant à l'école, pas en portant un voile ! C'est aux musulmans de dire aux musulmans qu'en islam la connaissance, le savoir sont plus importants que le voile. Et que le voile de la musulmane en France — au sens symbolique — c'est l'école laïque, gratuite et obligatoire[20].

On notera ici que S. Bencheikh a recours à un outil herméneutique crucial dans l'islam libéral, à savoir, partir du contexte historique et des enjeux du présent pour lire le texte et dépasser l'héritage exégétique et juridique sur cette question particulière du voile ; question sur laquelle règne un quasi-consensus au sein de l'islam pour considérer le voile comme signe religieux obligatoire. Il s'agit, dans les mots de Bencheikh, de mettre en évidence les réalités historiques et la temporalité évolutive du Coran, de dégager le temporel de l'universel et de chercher l'enseignement éthique du Coran[21]. De cette manière, on peut apercevoir une opposition entre l'islam libéral et l'islam « littéral » dans la lecture du Coran. Une telle lecture contextualisante a pour effet immédiat de privilégier la modernité sur la tradition et les valeurs de la république sur la loi religieuse.

Au-delà de D. Boubakeur et de S. Bencheikh, on pourrait encore mentionner comme voix de l'islam libéral en France, celle de Kahina Bahloul, imame franco-algérienne de la mosquée libérale Fatima. Kahina Bahloul est islamologue et se revendique du soufisme et de la « théologie rationaliste » en islam classique ; elle a cofondé une mosquée mixte en 2019 où elle dirige les prières

---

[20] « Vous croyez à l'émergence d'un islam libéral. N'est-ce pas contradictoire ? », *op.cit.*

[21] Soheib Bencheikh, « Les versets douloureux dans la tradition islamique », p. 126.

du vendredi, avec la présence d'une dizaine de personnes, prenant des précautions de sécurité et d'énormes risques[22]. Mis à part l'effet médiatique de cette initiative, Kahina Bahloul n'a pas encore investi intellectuellement l'idée d'un islam libéral au niveau théologique comme alternative potentielle à l'islam traditionniste et activiste, même si elle revendique en tant que théologienne musulmane le féminisme, le dialogue interreligieux et les droits de l'homme[23]. Par ailleurs, le nombre de ses sympathisants sur twitter (3655 pour l'instant) est encore trop limité pour qu'elle puisse avoir un impact significatif sur l'islam de France.

Si l'islam libéral est séduisant, il est pour l'instant peu populaire, non seulement parce qu'il est en marge de l'organisation de l'islam en France, archi-dominé par l'islam des ambassades et des mouvements islamistes transnationaux, mais aussi parce qu'il peine à repenser théologiquement et éthiquement les normes religieuses de l'islam. On peut se demander si l'engagement de Kahina Bahloul avec la mystique d'Ibn 'Arabi est suffisant pour bouleverser la pensée musulmane orthodoxe en France ou si ce choix est motivé par la volonté d'éviter un clash avec l'orthodoxie, ou encore par le désir de circonvenir un public occidental sensible à la mystique musulmane[24].

---

22 « 'C'est une possibilité de prière juste' : premier prêche pour la femme imame Kahina Bahloul », Cécile Chambraud, *Le Monde*, 2020-02-21. http://bit.ly/3vasQSf

23 Kahina Bahloul, https://twitter.com/kahinaba.

24 https://diwan.hypotheses.org/19760, https://iqbal.hypotheses.org/5848.

3. Allemagne

Le monde germanophone a connu au 19ème siècle la naissance réussie du judaïsme libéral et a été aussi le lieu de la naissance institutionnelle des premières organisations de l'islam libéral. En Autriche, Amer Albayati, journaliste et auteur d'origine iraquienne, a créé en 2007 *L'initiative des musulmans libéraux en Autriche* (*Initiative Liberaler Muslime in Österreich*, ILMÖ) [25]. Néanmoins, hormis ses sorties dans les médias autrichiens pour dénoncer l'islamisme, Albayati ne jouit pas d'une quelconque influence au sein des communautés musulmanes en Autriche et n'attire pas les intellectuels musulmans en mesure de persuader ces communautés. Il milite surtout pour un islam réformé et une éducation sur l'islam radical et le djihadisme et vit sous protection policière, ce qui limite davantage encore son impact sur l'islam en Autriche.

Cette initiative autrichienne a inspiré l'initiative allemande de *La Ligue libérale islamique* (*Liberal-Islamischer Bund*), créée à Cologne en Allemagne en 2010 par Lamya Kaddor, soutenue par un groupe d'islamologues et d'activistes sécularistes et féministes musulmans. Kaddor, qui enseigne la religion islamique dans les écoles, est une diplômée en études islamiques, journaliste et activiste d'origine syrienne. Son influence dans les milieux musulmans est assez reconnue, surtout à travers ses livres sur le Coran et l'islam ; ouvrages éclairés et pédagogiques publiés en allemand et destinés à des enfants musulmans[26]. Néanmoins, ses sorties médiatiques et politiques — elle a été candidate du parti des Verts —, ainsi que ses nombreuses controverses avec

[25] http://www.initiativeliberalermuslime.org/

[26] Voir à titre d'exemple: Lamya Kaddor, Rabeya Müller, *Der Koran für Kinder und Erwachsene*, Beck: München, 2008.

différents acteurs musulmans et non musulmans, affaiblissent son impact sur l'islam en Allemagne.

Si la *Ligue libérale islamique* compte parmi ses membres des intellectuels musulmans et imams, comme la femme imame et islamologue Rabeya Müller, son impact demeure pour l'instant sans grande incidence sur les affaires courantes de l'islam en Allemagne. Au niveau de la pensée religieuse, *La ligue libérale islamique* se revendique d'un minimum théologique qui est réduit à

> « un seul dénominateur musulman commun : la *shahada*, la profession de foi islamique. La *shahada* témoigne de la croyance en un Dieu unique et en Muhammad en tant que messager de Dieu. Il est inapproprié d'exiger une uniformité dogmatique et culturelle sur toute question dépassant ce principe fondamental. En général, la *Ligue* cherche à créer un climat dans lequel les musulmans peuvent interpréter le Coran et la Sunna sans peur, ouvertement et conformément aux diktats de leur conscience [27]. »

La *Ligue* est soutenue par une littérature de pensée religieuse produite par ses membres ou par des islamologues critiques qui évoluent dans des départements de théologie musulmane attachés aux universités allemandes comme Mouhanad Khorchide [28]. Néanmoins, sa faiblesse est évidente dans les structures religieuses au sein des communautés musulmanes, y compris dans les mosquées.

---

[27] https://lib-ev.jimdo.com/wir-%C3%BCber-uns/inhalte-und-ziele/

[28] A titre d'exemple, Mouhanad Khorchide a publié un travail important de pensée religieuse en allemand en 2012 intitulé *Islam ist Barmherzigkeit : Grundzüge einer modernen Religion* (*L'Islam est miséricorde. Fondements d'une religion moderne*) Freiburg : Herder, 2012. Ce livre, qui a été édité plusieurs fois, intéresserait sans doute un public francophone.

Justement, pour l'instant, une seule mosquée se réclame de l'islam libéral en Allemagne ; il s'agit de la mosquée Ibn Rushd Goethe à Berlin établie en 2017 par l'avocate et la militante des droits des femmes Seyran Ateş, soutenue par quelques militants et intellectuels musulmans. Cette mosquée a été condamnée par les différentes instances de l'islam traditionniste et activiste en Allemagne et ailleurs dans le monde musulman. La fondatrice de la mosquée vit sous protection policière. La mosquée Ibn Rushd Goethe embrasse la pratique de l'islam libéral : les femmes et les hommes devraient prier ensemble, et les femmes devraient également pouvoir prononcer le sermon, les homosexuels sont expressément les bienvenus et la mosquée est ouverte à divers courants islamiques, dont les sunnites, les chiites, les alévis et les soufis[29]. Les sermons prononcés dans cette mosquée mettent l'accent sur le doute comme chemin de la sagesse, la patience, la connaissance de soi, la peur, la joie, l'art, et autres thèmes éthiques[30].

En guise de conclusion : les tâches auxquelles est confronté l'islam libéral

Nous avons identifié trois limites au travail de l'islam libéral et à sa capacité de créer une alternative crédible à l'islam traditionniste et activiste. Premièrement, il y a la question du corpus : l'islam libéral a très peu de productions discursives susceptibles de nourrir une audience religieuse, et cela est particulièrement vrai pour les communautés musulmanes d'Europe. Même si les acteurs de l'islam libéral en France aspirent

[29] Sabine Kinkartz, "Everyone is welcome at Berlin's Ibn Rushd-Goethe Mosque", http://bit.ly/3clco9c.

[30] https://www.ibn-rushd-goethe-moschee.de

à la rénovation ou l'*aggiornamento* de la pensée islamique[31], le bilan est plutôt maigre. Pourtant, des centaines de textes écrits en langues non européennes existent, mais continuent d'être ignorés ou isolés les uns des autres. Si un mouvement de traduction et de centralisation vient à être initié, il se peut qu'une partie de ce problème soit résolue en mettant, par exemple en France, à la disposition des musulmans français une pensée religieuse de l'islam libéral issue de mondes divers.

Deuxièmement, l'islam libéral est très peu organisé, voire pas du tout. En France, en tout cas, il n'est pas pour l'instant organisé alors même qu'il pourrait bénéficier d'une centralisation de ses nombreux intellectuels et sensibilités qui se reconnaissent dans cette interprétation[32]. Il est aussi crucial pour l'islam libéral de s'organiser par le bas, en établissant des lieux de culte, des cours de religion de base, et d'entretenir un minimum de cohérence spirituelle accessible lors des moments clefs de la spiritualité musulmane (Ramadan, etc.). L'expérience allemande est plus avancée que celle de la France, et il y a des leçons à en tirer même si cette expérience reste elle-même encore marginale.

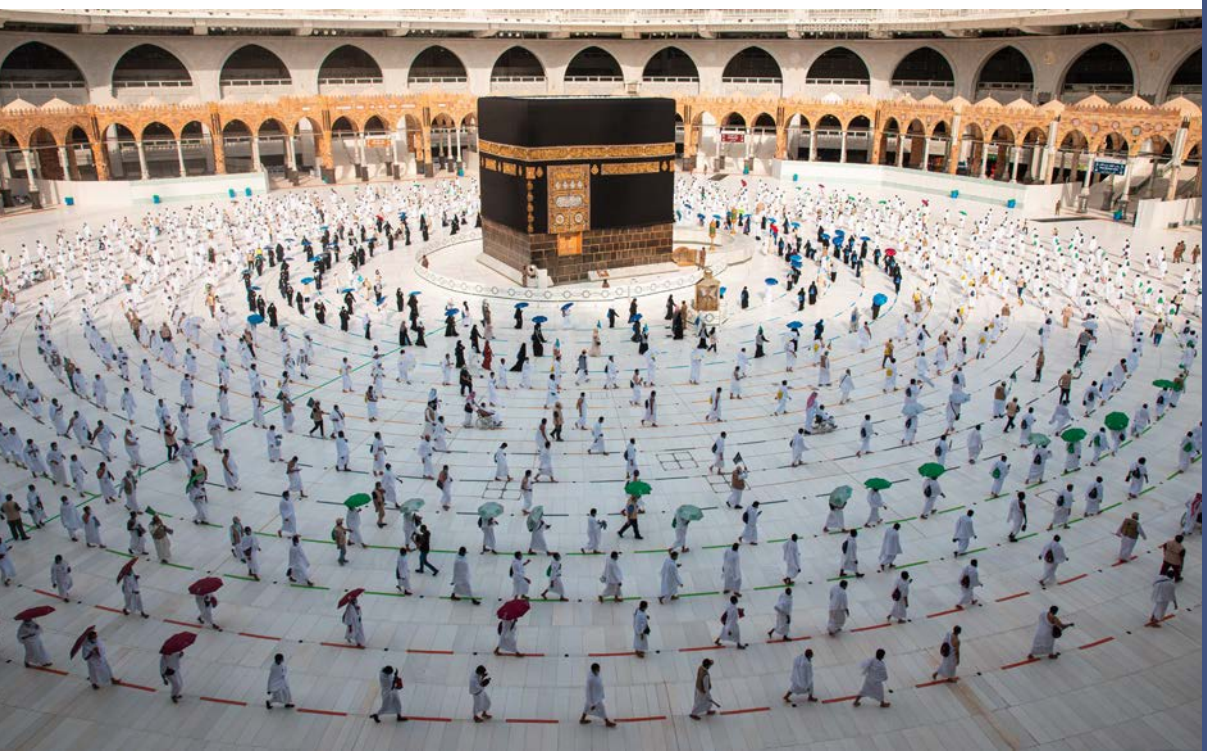
Troisièmement, nous avons noté combien les différentes initiatives prises aussi bien dans le monde musulman qu'en Europe perdent de leur élan après quelques années : les sites ne

---

[31] Franck Frégosi, « Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, v123 (2008), p. 112.

[32] Récemment, une enquête de l'IFOP a conclu que 57% des jeunes musulmans considèrent que la Charia est plus importante que la loi de la République alors que 43% ne sont pas du tout d'accord ou plutôt pas d'accord. Cela fait des centaines de milliers de personnes qui seraient sensibles aux arguments de l'islam libéral. Le rapport à la laïcité à l'heure de la lutte contre l'islamisme et le projet de loi contre les séparatismes, sondage Ifop, 2020-11-05, https://bit.ly/38oeXG4

sont plus mis à jour, les activités deviennent de plus en plus rares, les figures principales requirent la protection policière, et le manque de ressources financières et spirituelles aussi bien que les conditions de sécurité semblent justifier cette fatigue. La persistance et la durabilité manquent à ces projets de l'islam libéral sachant que, de leur côté, les courants de l'islam traditionniste et activiste sont infatigables.



Leo Morgan / Shutterstock.com

Accueillir la parole des « dissidents » de l'islam

par
Alain Laurent

Alain Laurent est philosophe et essayiste. Il dirige plusieurs collections d'inspiration libérale aux Éditions des Belles Lettres. Ses derniers ouvrages parus sont *L'autre individualisme : une anthologie*, Les Belles Lettres, 2016 et, en 2020, *Responsabilité — Réactiver la responsabilité individuelle*, Les Belles Lettres.

Depuis le début des années 1980, de nombreux intellectuels du monde musulman ont dû se réfugier en Occident, contraints de fuir leurs pays respectifs où leur liberté mais aussi leur vie étaient menacées soit par le pouvoir d'État, soit par des groupes religieux ou des masses de croyants fanatisées. Les noms des premiers venus sont bien connus : Salman Ruhsdie, Taslima Nasreen, Ayaan Hirsi Ali, Chandortt Djavaan, Waleed Al Husseini. Puis d'autres ont suivi jusqu'à nos jours, moins placés sous les projecteurs de l'actualité mais qui ont pris avec éclat la relève — on trouvera leurs noms dans une note bibliographique à la fin du texte. Leurs crimes à tous ? Avoir tout simplement voulu vivre en libres individus dans leurs pays d'origine, en disposant d'eux-mêmes sans autorisation des autorités et groupes religieux, en bénéficiant de la liberté de conscience et de celle, pour les femmes, d'être les égales des hommes pour se vêtir et exercer leur sexualité. Et pire : d'avoir osé non seulement le faire mais le dire, de publiquement protester quand ces exigences élémentaires leur étaient refusées. Autant de manières censées offenser la religion — impardonnable en terre d'islam, et y méritant forcément la relégation carcérale et, souvent, la mise à mort.

Á beaucoup d'égards, on peut estimer que ces héroïques nouveaux combattants de la liberté sont des dissidents de l'islam. Mais en l'occurrence, la convocation de cette catégorie de la dissidence appelle une nécessaire clarification. Elle recouvre en effet un large spectre dont l'hétérogénéité s'explique par une divergence de vue relativement à l'objet de cette dissidence. En schématisant, pour les uns, des « ex-musulmans », c'est du rejet de l'islam en soi qu'il s'agit : d'une rupture totale qui conduit à l'athéisme ou l'agnosticisme. Mais pour d'autres, l'enjeu est plutôt de rompre avec l'islamisme, cette « maladie de l'islam », et donc de renouer avec — ou faire advenir — un islam expurgé de ses tropismes despotiques et obscurantistes. Soit une dissidence

résolument réformiste et révisionniste. Une tension que l'on retrouvera ci-après, mais qui ne saurait occulter ce qui unit fondamentalement ces dissidents : la volonté de se libérer d'un islam ultra-conservateur aujourd'hui devenu hégémonique et inquisitorial.

Deux dissidences inégalement accueillies

D'une certaine manière, et toutes choses égales par ailleurs, la situation et le sort de ces dissidents peuvent rappeler ce qu'il en fut de ceux qui, dans les années 1970 avec Soljenitsyne en tête, ont dû et pu s'exiler de l'Union soviétique et des « démocraties populaires » pour se réfugier en Occident. Animés eux aussi par la passion de la liberté individuelle, la leur mais aussi celle des autres, ces allergiques à l'oppression du totalitarisme communiste étaient pour cette raison privés de liberté d'expression, pourchassés, condamnés à de lourdes peines et envoyés au Goulag. Mais la comparaison s'arrête là car elle trouve vite ses limites. Bien moins organisés que leurs prédécesseurs anti-communistes, les actuels dissidents de l'islam clamant en Europe leur anti-islamisme radical sont également loin d'être tous des réfugiés. Nombre d'entre eux, issus de l'immigration, sont nés sur le sol européen et particulièrement en France dont ils sont d'exemplaires citoyens, et quelques-uns continuent même à leurs risques et périls de vivre dans des pays musulmans (Égypte, Maghreb — tel l'écrivain Boualem Sansal en Algérie).

Mais il y a une autre et décisive différence entre dissidents du bloc soviétique et dissidents de l'islam. Tandis que les premiers ont été accueillis avec empressement dans le monde libre, y ont bénéficié d'une active solidarité politique et que leurs révélations sur le système communiste ont fait foi, les seconds sont trop souvent au mieux ignorés, et pire encore, leur parole intempestive

se trouve volontiers dénigrée, décrédibilisée, et rejetée. Deux exemples des plus criants et révoltants en ont été le lynchage médiatique subi en France par le chroniqueur Kamel Daoud au lendemain de la publication de sa condamnation des harcèlements sexuels de masse et parfois viols commis par des « réfugiés » musulmans à Cologne sur des femmes allemandes au cours de la nuit du 1er janvier 2016 — puis par Zineb El Razoui (journaliste rescapée de « Charlie Hebdo ») suite à la publication de son manifeste *Détruire le fascisme islamique* (2016). Alors que eux et leurs semblables en dissidence savent de l'intérieur et d'expérience de quoi ils parlent et ce qu'il en est, concrètement comme intellectuellement, des libertés personnelles et publiques en terre d'islam et donc de celui-ci, ce ne sont pas seulement les islamistes mais toute la sphère de l'islamo-gauchisme et ses « idiots utiles » qui les accablent et dénoncent en eux des « islamophobes » — nouveau crime contre l'humanité. Qui leur vaut d'être partout placés sous protection policière renforcée.

Il est en effet clair que le propos de ces dissidents prend radicalement à contre-pied le narratif « politiquement correct » dominant et en dévoile l'imposture. Qu'ils soient personnellement demeurés croyants ou non, tous ces intellectuels se retrouvent dans un commun diagnostic pour le moins décapant. Pour eux, l'islamisme a bel et bien quelque chose à voir avec l'orthodoxie et l'orthopraxie de l'islam conservateur, les lénifiants et parfois complaisants « rien à voir avec l'islam » et « pas d'amalgame » leur restent au travers de la gorge. De même que l'imputation d' « islamophobie », terme biaisé et idéologiquement orienté, n'est à leurs yeux que le paravent présentable (et tellement conforme à la doxa pseudo-antiraciste) d'une volonté d'interdiction absolue de toute critique de l'islam. Ces dissidents récusent d'autre part l'idée convenue et dangereusement rassurante voulant que « l'immense majorité des musulmans » vivant en Europe soient les

adeptes d'une « religion d'amour, de paix et de tolérance ». Comme l'établissent nombre d'enquêtes récentes[1], ils s'alarment eux aussi au contraire de voir sans cesse progresser la proportion des musulmans (surtout jeunes) rejetant violemment chez nous les valeurs libérales occidentales et s'étendre les zones soumises à la charia, au « hallal » et à un salafisme totalitaire. Et s'indignent d'avoir vu l'islam « mainstream » et officiel s'être si aisément laissé phagocyter par l'islamisme politique et sociétal.

Les dissidents de l'islam politique : verbatim

La spécificité et le précieux apport des dissidents de l'islam est d'oser « appeler un chat un chat », sans crainte de nommer les choses telles qu'elles sont et de développer un argumentaire critique stigmatisant ce qui mérite de l'être du point de vue d'un attachement passionné aux libertés et d'abord à la liberté individuelle.

Le voile, ce point de crispation dont le port est décrété anodin et relevant d'une liberté individuelle élémentaire par la bien-pensance hégémonique ? Eh bien pour ces esprits libres, c'est tout du contraire qu'il s'agit. Pour Abdelwahhab Meddeb, « le niqab ou la burqa, extensions du hidjab, est un crime qui tue la face,

[1] Cf. l'éclairante enquête d'opinion IFOP/*Charlie Hebdo* réalisée en août 2020 : chez les jeunes musulmans résidant en France, 73 % affirment que l'islam est la seule vraie religion, 45 % que l'islam n'est pas compatible avec les valeurs de la sociétés française et 28 % refusent de condamner les terroristes islamiques… Voir aussi les récentes publications signées de Bernard Rougier, *Les territoires conquis de l'islamisme* (PUF, 2020), Jean-Pierre Obin, *Comment on a laissé l'islamisme pénétrer l'école* (Hermann, 2020), Hugo Micheron, *Le jihadisme français* (Droz, 2020) — ainsi que le rapport parlementaire d'Éric Diard et Henri Vernet, *La radicalisation des services publics* (2020). Et l'on aura garde d'oublier le diagnostic de l'éminent philosophe catholique Rémi Brague : « L'islam est fondamentalement violent ».

barrant l'accès personnel à l'autre. C'est un tissu qui transforme les femmes en prisons ou en cercueil mobile, exhibant au cœur de nos cités des fantômes obstruant l'entrée aux vérités invisibles du visible. » Le voile « signifie que la femme qui s'en vêt consent à se soumettre aux injonctions religieuses patriarcales (orientales) », il est « le signe de la soumission des femmes aux exigences patriarcales communautaires » assène Fatiha Agag-Boudjahlat. Et Zineb El Razoui de renchérir : « Le voile sous toutes ses formes est loin d'être une banale étoffe synonyme de pudeur ou de spiritualité, mais bel et bien un instrument militant pour faire avancer le fascisme islamique en domestiquant les femmes » (2016), « Le voile fait partie du package idéologique qui mène au terrorisme » (*Le Monde*, 11 février 2019). Le dernier mot peut revenir à Abnousse Shalmani dans *L'Express* du 6 mars 2019 : « Le voile en occident, (c'est) la plus belle victoire de l'islamisme ». Car l'islamisme ne commence-t-il pas avec le port provocateur du voile ?

Pour ces dissidents, l'assignation putative des musulmanes à résidence publique sous voile n'est cependant qu'un cas particulier d'application, une illustration symbolique d'une conception rigoriste, violente et impérialiste de l'islam, foncièrement et globalement liberticide. Absence ou éradication de la liberté d'expression (prohibition de toute critique de « la » religion, chasse au « blasphème »...), de la liberté de conscience (condamnation à mort des « apostats », surveillance collective de l'obligation de faire le Ramadan), de l'élémentaire liberté de disposer de soi (hyper-réglementation de tous les aspects de l'existence personnelle ou sociale par le couple « hallal »/ « haram ») : tout dans l'islam traditionaliste et politique leur prouve qu'il s'agit d'un phénomène totalitaire singulièrement avéré. « L'islamisme, proclame Zineb El Razoui, c'est l'un des totalitarismes les plus redoutables qui existent » — ce que justifie

Boualem Sansal en notant que « la vocation de l'islam est de convertir et gouverner, but que les islamistes modérés cherchent à atténuer par la prédication, l'action sociale et le grignotage politique, et les islamistes radicaux par la terreur et la destruction. » (*Le Figaro*, 9 août 2015), « l'islam étant par nature prosélyte, conquérant, communautariste et rétif à toute intégration dans les sociétés chrétiennes... » (*Valeurs actuelles*, 28 novembre 2018).

L'un des points les plus saillants et iconoclastes du propos de ces empêcheurs d'euphémiser en rond se tient sans doute dans la relation d'étroite affinité qu'ils établissent entre « islam » et « islamisme » en ce qui concerne l'allergie à la liberté individuelle. Tous rejettent les idées d'« islamisme modéré » et d'« islamisme radical » pour la bonne et simple raison que l'islamisme se caractérisant comme une radicalisation de l'islam, le qualifier de « modéré » relève de l'oxymore (une radicalisation modérée !), et celle de « radical » participe carrément de l'absurdité sémantique (la radicalisation d'une...radicalisation préalable !). Des nuances peuvent toutefois intervenir entre eux. Si certains pointent uniquement le caractère liberticide et foncièrement violent de l'islam d'obédience salafiste, d'autres vont plus loin, en soutenant comme Zineb El Razoui que « l'islamisme n'est rien d'autre qu'une stricte application de l'islam. Non, l'islam n'est pas une religion de paix et d'amour, mais une idéologie qui enseigne la haine de l'autre, et qui consacre l'infériorité des femmes et des non-musulmans. » (2016). Et Hamed Abd El Samad n'en pense pas moins, ce qu'il énonce dans cette appréciation cursive : « L'islam modéré est une invention ».

Libéralisation et émancipation

Comme annoncé plus haut, ces « libéraux » de l'islam tirent des conclusions pour le moins diverses de leur entrée en dissidence. Ce peut être de l'ordre d'une émancipation individualiste flamboyante, telle celle de la jeune actrice Loubna Abidar harcelée dans son Maroc natal qui s'écrie « Je fais moi-même mon bonheur. Au lieu de dire Inch'Allah, je dis Inch'Ana. "Ana" veut dire "moi" en arabe » (*Le Point*, 12 mai 2016). D'autres préfèrent plaider pour une révision drastique de l'islam, qui se traduirait par une sécularisation en bonne et due forme en même temps que, sur le plan théologique, par un recentrement sur sa vocation spirituelle uniquement pratiquée de manière personnelle. C'est par exemple ce que préconise, toute athée qu'elle soit, Zineb El Razoui : « L'islam doit redevenir une spiritualité individuelle et non une idéologie politique qui veut régir la cité ».

Mais, au-delà de ces intellectuels « insoumis » quelque peu médiatisés, l'adhésion agissante à la libéralisation d'un islam par suite dépolitisé et décollectivisé, laïcisé et privatisé, n'est-elle pas aussi le fait d'une forte et paisible minorité de musulmans ordinaires, acquis aux valeurs occidentales et tolérants envers leurs ex-coreligionnaires sortis, eux, de l'islam ? Que cette adhésion soit trop souvent ignorée, isolée ou réduite au silence souligne à quel point il importe d'accorder enfin la plus grande attention et le plus grand soutien aux « dissidents » qui, dans leur diversité, en sont de plus et en quelque sorte les éloquents porte-parole. Tous administrent aussi une magistrale leçon de clairvoyance et de courage à l'adresse de nombre de nos concitoyens « de souche » corrompus par le laxisme et la complaisance envers l'impérialisme d'un certain islam conquérant. C'est ainsi qu'Abnousse Shalmani « refuse dorénavant les chartes de la laïcité, les minutes de silence, roses

en pagaille, bougies aux fenêtres qui n'éclairent rien d'autre que le déni — si ce n'est la pure compromission — dont se sont rendus coupables trop de politiques incultes et d'élus cyniques, d'universitaires activistes et de chercheurs charlatans, de journalistes propagandistes et de blogueurs pyromanes, de people en manque de *likes* et d'artistes shootés à la bonne parole humaniste guimauve, de gauchistes en panne idéologique et d'extrême-droitistes en regain de racisme... » (*L'Express*, 22 octobre 2020). Dernier avertissement avant qu'il ne soit définitivement trop tard.

Note bibliographique

Waleed Al-Husseini

Une trahison française. Les collaborationnistes de l'islam radical dévoilés (Ring, 2017).

Hamed Abdel Samad

Le fascisme islamique, une analyse (Grasset, 2017).

Farid Abdelkrim

Pourquoi j'ai cessé d'être islamiste (Les Points sur les i, 2015).

Fatiha Agag-Boudjhlat

Le Grand détournement (Cerf, 2017).

Combattre le voilement (Cerf, 2019).

Malik Bezouh

Ils ont trahi Allah. Ces tabous qui tuent la religion musulmane (L'Observatoire, 2020).

Kamel Daoud

Mes indépendances (Actes Sud, 2017).

Zineb El Razoui

Détruire le fascisme islamique (Ring, 2016).

Mohammed Louizi

Plaidoyer pour un islam apolitique (Michalon, 2017).

Sonia Mabrouk

Douce France, où est passé ton bon sens ? (Plon, 2019).

Boualem Sansal

Gouverner au nom d'Allah : islamisme et soif de pouvoir dans le monde arabe (Gallimard, 2013).

Mohammed Sifaoui

Une seule voie, l'insoumission (Plon, 2017).

Taquiya. Comment les frères musulmans veulent infiltrer la France (L'Observatoire, 2019).

Histoire de l'islam politique (Frémaux, 2020).

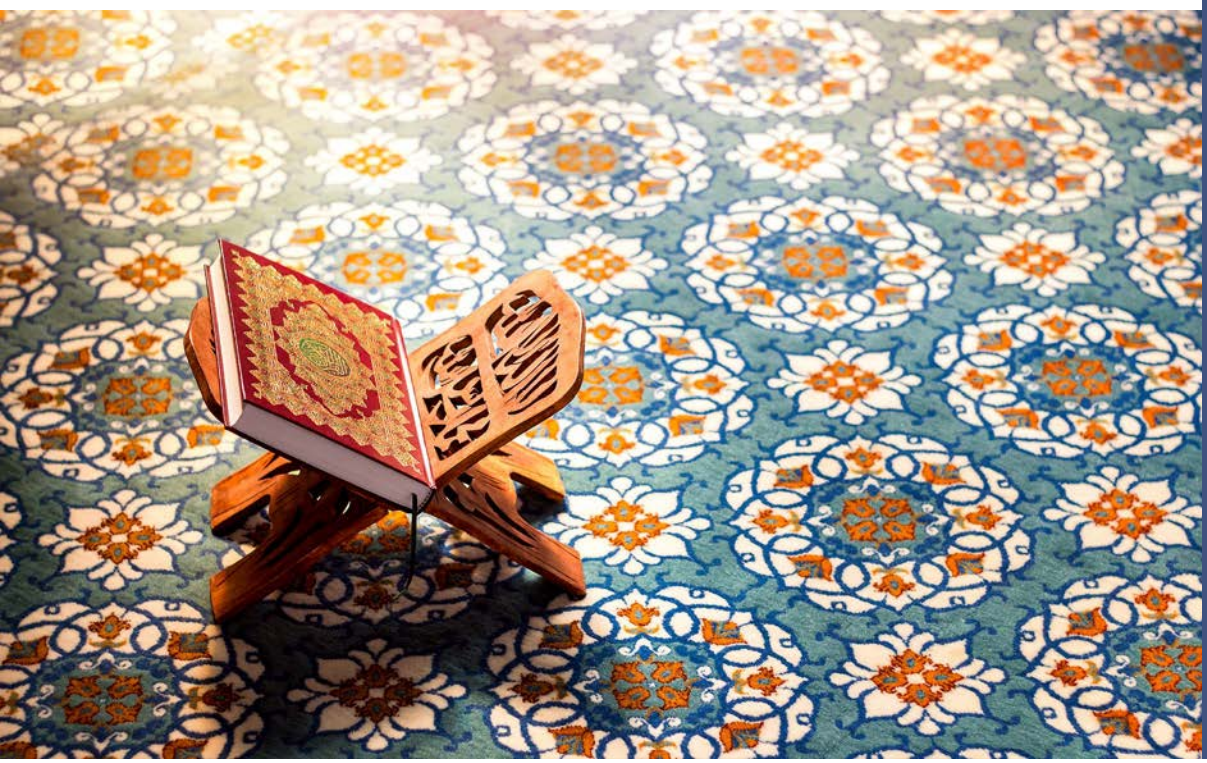
Yadh Ben Achour

L'islam et la démocratie (Gallimard, 2021).

Hassen Chalghoumi

Les combats d'un imam de la République (Le cherche-Midi, 2021).

NB. Tout le monde ne publiant pas forcément des livres, on y ajoutera entre autres les prises de positions de la philosophe Souâd Ayada, présidente du Conseil supérieur des programmes et grande spécialiste de la spiritualité islamique.



L'islam est-il compatible avec les valeurs de liberté ?

par
Jean-Philippe Delsol

Jean-Philippe Delsol est docteur en droit et licencié ès-lettres. Il travaille comme avocat fiscaliste et préside l'IREF (Institut de Recherches Économiques et Fiscales). Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont le dernier paru en 2019, *Éloge de l'inégalité*, chez Manitoba/Les Belles Lettres.

Cette question est plus fondamentalement celle de la compatibilité de l'islam avec les valeurs occidentales de liberté, de responsabilité, de démocratie… D'une manière générale, l'islam peut permettre le libéralisme économique par indifférence, parce qu'il ne s'en occupe pas ; il admet certaines libertés privées, mais il nie le libre arbitre de l'homme. Il ne peut donc pas être libéral dans son acception pleine, et non seulement économique, qui croit que la liberté est au fondement de toute humanité — pour permettre la recherche par chacun de ses propres fins — et qui fonde l'avenir et la prospérité des civilisations sur la liberté humaine.

L'espoir Mo'tazilites

C'est vrai qu'à l'origine tout n'était pas perdu pour la liberté humaine en terre d'Islam. A Baghdâd se développa le mouvement des Mo'tazilites dès le IIème siècle de l'Hégire dont « la doctrine est centrée sur deux principes : à l'égard de Dieu, principe de la transcendance et de l'Unité absolue ; à l'égard de l'homme, principe de la liberté individuelle entrainant la responsabilité immédiate de nos actes »[1]. Cette conception veut que les hommes soient responsables de leurs actes, donc libres conformément à cette sourate du Coran selon laquelle « Celui qui fait le bien, le fait pour soi-même ; celui qui fait le mal, le fait contre soi-même »[2]. Cette idée était proche de l'aristotélisme selon lequel, à la différence de l'animal, l'homme est libre de faire le bien ou le mal et « c'est le choix que nous faisons de ce qui est bien ou de ce qui

[1] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, folio essais, 2014, p.158.

[2] Sourate 45 - Al Jathiya (L'agenouillée), 15.

est mal qui détermine la qualité de notre personne morale »[3]. Sinon, l'idée de récompense ou de châtiment dans l'au-delà perd tout son sens. La justice divine implique que ne soient pas traités de la même manière celui qui est fidèle et celui qui ne l'est pas. L'homme est libre de ses choix, ce qui l'en rend responsable. Mais si tout ce qui nous arrive est connu de Dieu, si tout ce que nous faisons est écrit dans un registre céleste comme le Coran le dit[4], alors, quelle liberté reste-t-il à l'homme ? La doctrine Mo'tazilite, élaborée sur la notion de l'Unité divine (la Tawhid), pose donc les mêmes questions existentielles que le christianisme et elle y répond dans des termes bien proches de ceux de Saint Augustin si l'on s'en réfère à la conception Mo'tazilite selon laquelle Dieu a la préscience de nos agissements sans que cela nous empêche d'être libres parce que le savoir de Dieu est atemporel[5].

Cette notion Mo'tazilite de liberté fut à l'époque plus généralement adoptée, dans un souci aussi que la raison accompagne la foi, par les Chiites, tournés plus volontiers vers la métaphysique et l'ésotérisme, plutôt que par les Sunnites plus attachés à la lettre du Livre au point d'en être prisonniers. Le Mo'tazilisme connut un certain succès pendant les premiers siècles de l'Hégire après avoir été officiellement adopté par le Calife Abbasside al-Mâ'mûn (786/833). Sa pratique de la liberté était au demeurant relative puisqu'il institua tout aussitôt une inquisition pour poursuivre ceux qui ne se ralliaient pas au Mo'tazilisme, avant que celui-ci soit condamné au profit d'autres

---

[3] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1112a, traduction J. Tricot, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1971, p. 131.

[4] « Il détient les clefs de l'Inapparent, nul ne les connaît hors Lui. Il sait ce qui est sur terre comme en mer ; pas une feuille qui ne tombe sans qu'Il en ait connaissance, pas une graine en les ténèbres du sol et pas une pousse fraîche ou sèche, rien qui ne soit en un Recueil établi. », Sourate 6, Verset 59.

[5] H. Corbin, *idem*, p.161.

écoles, sunnites ou chiites, toutes favorables à la prédestination et à la négation du libre arbitre.

La prédestination contre le libre arbitre

C'est ainsi qu'Al-Ash'arî (né en 260/873, mort en 324/935), après avoir été un disciple des Mo'tazilites se retourna contre eux en critiquant leur rationalisme excessif et leur idée que l'homme puisse être le propre créateur de ses actes. Pour éviter qu'il y ait deux créateurs, Ash'arî considère que la puissance créatrice des actes humains n'est pas immanente à l'homme mais extérieure à lui et il se livre à une subtile distinction entre l'acte de création propre à Dieu et l'acte d'acquisition qui est la part de l'homme, la liberté de l'homme consistant « dans cette *co*-incidence entre Dieu "créateur" et l'homme "acquéreur" »[6]. Al Ghazâlî (450/1059 - 505/1111), qui fut l'une des très grandes personnalités de l'Islam asharite en son temps et l'est encore dans la postérité Sunnite, considère qu'il n'y a de créateur que Dieu, « que nul n'est associé à ce qu'il a créé et conçu »[7] et que tous, humains, animaux minéraux… sont soumis à la puissance de Dieu « comme la plume est asservie à la main du scribe »[8]. L'homme est donc démuni d'une volonté propre ou plus exactement sa volonté ne lui appartient pas en propre. L'Homme n'est en quelque sorte que le réceptacle de la volonté divine ; sa liberté est donc secondaire. Le Coran énonce que les actes des hommes sont en fait ceux de Dieu : « Ce n'est pas vous qui les avez tués : mais c'est Allah qui les a tués. Et lorsque tu lançais (une poignée de terre), ce n'est pas toi qui

---

6 H. Corbin, *idem*, p.171.

7 Al-Ghazâlî, *Le livre de l'unicité Divine et de la remise confiante en Dieu*, Editions Albouraq, 2002, p.41.

8 *idem*, p. 43.

lançais : mais c'est Allah qui lançait, et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de Sa part ! »[9]. Une subtile distinction faite par Ash'arî et Al-Ghazâlî entre les actes de création et d'acquisition sert à expliquer que l'Homme n'a pas vraiment de libre-arbitre : « Tout ce qui se trouve entre les cieux et la terre est déterminé selon un ordre et une vérité nécessaires »[10].

Certes, Al-Ghazâlî tempère cette contrainte en considérant que pour l'Homme « sa condition d'être libre de choisir signifie qu'il est le réceptacle d'une volonté contrainte à être suscitée en lui après que la raison ait jugé que la convenance et la justesse de l'action conséquente est en accord avec sa décision » [11]. Mais la raison, et avec elle le libre-arbitre peuvent-ils avoir encore une place quand l'homme est prédestiné et assujetti au dessein de Dieu. « L'acte de l'homme, même s'il est un acquis de l'homme, il n'échappe pas au fait qu'il soit un dessein d'Allah… En outre, quoiqu'il apparaisse que les actes des hommes sont créés par Allah, on peut dire qu'ils sont voulus par lui »[12] expose Al-Ghazâlî dans ce que d'aucuns considèrent encore comme les bases de la croyance authentique et le crédo des musulmans sunnites. Il y énonce les piliers de l'islam et déclare « qu'Allah fait ce qu'il veut »[13], « il dispose comme Il veut de Son royaume »[14] . Ainsi l'asharisme minimise les œuvres au profit de la foi : « les œuvres ne font pas partie des compartiments de la foi ni des bases de son

---

9 Coran, sourate VIII, 17.

10 *idem*, p. 69.

11 Al-Ghazâlî, *idem*, p. 67.

12 Al-Ghazâlî, *La 'Aqîda Asharite*, El Bab Editions, pp. 130 et 131.

13 *idem*, p. 135.

14 *idem*, p. 134.

existence, mais elles sont un ajout à la foi qui augmente avec elle »[15].

Le penseur cordouan du XIIème siècle Averroès, Ibn Rushd pour les musulmans, plus libre que d'autres, a bien tenté d'échapper à la difficulté des versets coraniques soutenant que « Dieu égare et dirige qui il veut ». Pour sortir de la contradiction entre l'affirmation de la liberté humaine et la prédestination, il a proposé d'admettre que les actes de l'homme sont accomplis tout à la fois grâce à ses propres facultés, par sa volonté, et grâce au concours des causes que Dieu nous procure (les causes extrinsèques)[16]. Mais le raisonnement ne convainc guère et laisse entière l'ambigüité. Au surplus, Averroès a fini sa vie en étant diffamé et exilé tandis que ses livres étaient brulés en Andalousie. En Islam il n'a pas eu de postérité.

La prégnance de la prédestination dans l'Islam

Au sein de l'islam, depuis ces débats des premiers siècles, la croyance en la prédestination domine, même si parfois les chiites, et peut-être particulièrement les ismaélites, prennent un peu plus de liberté avec les textes. Ce déterminisme explique la condamnation de l'apostasie, l'interdiction de se marier avec un non musulman, l'obligation de pratiquer la religion et notamment le ramadan … Les non musulmans ne sont tolérés en terre d'Islam que s'ils relèvent de ce que les musulmans appellent incorrectement « les religions du livre », alors que leur histoire biblique n'a guère à voir avec celle des chrétiens ou des juifs. Et quand ceux-ci sont tolérés, c'est pour être abaissés, assujettis à des taxes spécifiques, privés de certains droits. Les autres religions

15 *idem*, p. 173.

16 *idem*, p. 136.

sont condamnées. Cette intolérance justifie toutes les violences et notamment le djihad. L'absence de libre arbitre a accompagné l'édification de l'islam en un droit plus qu'en une religion : tout y est prescription. Et ces prescriptions commandent aussi bien la pratique religieuse que le gouvernement des hommes. Mais s'agissant d'un droit, ce qui n'est ni interdit, ni prescrit est libre.

Il n'est donc pas incompatible avec l'islam d'être libéral au plan économique. Les arabes qui ont propagé l'islam n'étaient pas que des guerriers mais d'abord peut-être des commerçants et ils ne se sont pas privés de la liberté de la production et du commerce qui faisaient leur prospérité. Certains sont devenus de vrais défenseurs de la liberté économique, notamment Ibn Khaldûn, au XIVème siècle de notre ère. Son œuvre immense est empreinte de réflexions libérales sur le rôle de l'État. Il reste que ce libéralisme ne pouvait être qu'économique et utilitariste, limité aux choses du négoce et des affaires et à leurs aspects touchant la vie sociale tel le prêt d'argent, l'attention aux pauvres, les impôts ou la propriété commune de certains biens qu'on pourrait appeler publics de manière anachronique. Certes, le Coran dit à plusieurs reprises que personne ne portera le fardeau d'autrui (notamment sourate VI, 164). Le verset 160 de la même sourate semble dire que tous iront au ciel et seront simplement rétribués différemment. Mais celui qui commet un péché le commet à son détriment (sourate IV, 111). Il y a donc punition pour celui qui ne respecte pas le Coran, mais il n'y a pas pour autant liberté de destin. Dans la mesure où l'islam a vocation à régler la vie entière de ses croyants, dès lors que le sort entier des hommes est dans la main de Dieu, l'esprit de liberté ne peut souffler dans le monde musulman que par dérogation. Et un libéral musulman ne peut l'être qu'à demi s'il ne veut pas renier sa foi puisqu'il ne peut pas se considérer comme libre de ses actes. *Inch'Allah*, si Allah le veut. Les pays qui pratiquent l'islam s'en ressentent dans leur développement.

L'Islam ou la liberté voilée

Dans un article publié à la fin des années 1990[17], le professeur Timur Kuran a observé que les pays musulmans étaient en moyenne parmi les pays les plus pauvres, hors pétrole :

> « Peu seront prêts à nier que le niveau de développement — qu'il soit mesuré par le revenu per capita ou par des variables telles que le commerce, le degré d'alphabétisation, la science, la scolarité et la technologie — a longtemps été inférieur dans le monde islamique par rapport à l'Occident. »

La question restait entière de savoir quelles conclusions tirer de cette corrélation. Un indice supplémentaire était que le monde musulman avait été beaucoup plus créatif dans les quatre ou cinq premiers siècles de l'Hégire qu'ultérieurement. Parmi les pionniers scientifiques musulmans, notait-il « 64% des scientistes, avaient produit leurs contributions novatrices avant 1250, et il en fût de même pour 36% entre 1250 et 1750 ; pas un seul ne vécut après 1750 ». Bien sûr, il y a des scientifiques musulmans actuellement, mais leur proportion reste modeste. Un document de la Banque islamique de développement établissait, en 2008, le lucide constat suivant[18] :

> « Les 57 pays à population majoritairement musulmane ont sensiblement 23 % de la population mondiale, mais moins d'1 % des scientifiques qui produisent moins de 5 % de la science et font à peine 0,1 % des découvertes originales mondiales liées à la recherche chaque année. »

---

[17] Timur Kuran, « L'islam et le sous-développement : un vieux puzzle revisité », *Journal des économistes et des études humaines,* Volume 8, numéro 1, Mars 1998, pp.27-60.

[18] Cf. Nadji Safir, sociologue algérien, « Les sociétés musulmanes face aux défis de la science », journal *Le Monde*, 18 novembre 2010. http://bit.ly/3tFfJqi.

C'est ce que confirmait le Rapport sur la science 2010 de l'UNESCO à partir des données duquel Nadji Safir a observé qu'en 2008, environ 5,3 % de la production scientifique mondiale (986 099 publications recensées) était assurée dans des pays musulmans. Faouzia Charfi, physicienne et professeur à l'université de Tunis, note aussi que « le monde musulman était à l'avant-garde de la science entre les VIIIe-IXe siècles et le XVe siècle »[19] pour regretter sa pauvreté d'aujourd'hui. Tous les grands scientifiques arabes et musulmans ont vécu durant les premiers siècle de l'Hégire et la plupart étaient proches, de près ou de loin, de l'école Mutazilite, de Al-Jahiz (776-869), un savant qui s'était intéressé aux êtres vivants, ou des membres de la société philosophique Ikhwan al-Safa (les Frères de la pureté), qui, écrit Renan, « se mit à publier une encyclopédie remarquable par la sagesse et l'élévation des idées » [20] probablement sous la direction d'un élève d' al-Kindi, grand philosophe et mathématicien et bénéficiaire du mécénat des trois califes mutazilites, à Ibn al-Haytham (Alhazen pour les latins) qui jeta les bases au début du XIe siècle de la théorie de l'optique, ou encore à Ibn Miskawayh au XIe siècle, grand connaisseur de la philosophie grecque, qui parla, lui aussi, de l'évolution des espèces… Alors note Ernest Renan[21],

> « il y a eu dans les pays musulmans des savants, des penseurs très distingués. On peut même dire que, pendant ce temps, le monde musulman a été supérieur pour la culture intellectuelle au monde chrétien. »

---

[19] Entretien dans le hors-série du *« Monde »*, « Les Querelles de l'histoire ; France, monde, sciences », octobre 2017.

[20] Ernest Renan, conférence délivrée à la Sorbonne le 30 mars 1883 et publié le même jour au *Journal des débats*.

[21] *idem.*

Ce foisonnement intellectuel est sans doute dû à l'arrivée au pouvoir des Abbassides et au déplacement de leur capitale à Bagdad, dans la région du Tigre et de l'Euphrate encore pleine des traces de la civilisation des Perses Sassanides. La ville était cosmopolite et le débat intellectuel y était dense. Mais ensuite, cette euphorie culturelle s'estompa progressivement. Ibn Khaldûn (1332-1406) explique ce déclin par l'amollissement de la vie urbaine qui a succédé à la rude vie campagnarde et a accompagné la succession naturelle des cycles des royaumes arabes dont la puissance était fondée sur le pillage et la gloire dans lesquels ils se sont engourdis, assouvis par le luxe et l'oisiveté. Certes l'Islam s'empara encore d'une Constantinople très affaiblie, mais ensuite les Ottomans retournèrent leurs armes contre eux-mêmes ainsi qu'en témoigne la barbarie de leurs coutumes dynastiques. Et si durant les premiers siècles abbassides, l'économie avait été prospère, désormais elle s'appauvrit de pair avec la culture. Alors que l'imprimerie existait depuis 1453 en Europe et que des juifs venus d'Espagne commencèrent à imprimer dans l'empire Ottoman des livres pour leurs coreligionnaires dès 1493[22], la première maison d'impression utilisée par les musulmans n'y fut établie qu'en 1727.

Le dépérissement de la société musulmane ne peut cependant pas s'expliquer seulement par l'arrêt des conquêtes qui est peut-être plutôt, à l'inverse, la conséquence de l'affaiblissement de la société. Il est vrai que d'une certaine manière le retard de l'Islam ne s'explique pas seulement par son déclin, mais aussi par l'essor exceptionnel de l'Occident depuis la Renaissance. Mais il reste à savoir pourquoi l'Orient n'a pas profité de la même dynamique. Certains ont avancé que l'Europe avait inventé des institutions favorables à la liberté parce qu'elle était fragmentée, divisée en de

[22] Cf. Timur Kuran précité.

nombreuses principautés quand l'Orient arabe puis turc était sous la coupe d'un empire centralisé partageant une même langue et de mêmes lois, ce qui avait été nuisible à toute émulation créatrice. Mais il n'est pas sûr que cette cause, si elle peut être retenue, soit significative tant les territoires musulmans ont été eux-mêmes sujets à d'incessantes rivalités et à la succession permanente de dynasties et d'allégeances[23]. Non, la civilisation souffrit plutôt de l'orientation que prit l'islam notamment après que l'asharisme eut récusé la thèse mu'tazilite du libre arbitre pour lui préférer celle de la prédestination. La religion musulmane s'installa alors dans une rigueur et une étroitesse réductrices et se priva de toutes les traditions antérieures de la pensée et de la philosophie, craignant désormais la science et l'instruction comme autant de risques pour la pureté religieuse.

A partir de la fin du XIème siècle de notre ère, constate Maxime Rodinson, l'État sunnite va chercher à reprendre en main la pensée pour assurer un certain conformisme.

> « C'est l'époque ou s'institue la madrasa, c'est-à-dire un système de collèges, d'universités destinés à répandre partout l'idéologie officielle. C'est l'époque où on institue véritablement la persécution des déviationnistes… C'est l'époque où également se produit ce qu'on appelle la fermeture de l'ijtihad, c'est-à-dire, la clôture de la libre discussion, de la libre recherche théologique[24]. »

La « fermeture de l'ijtihad », c'était la fin de tout effort de réflexion pour interpréter les textes fondateurs, c'était l'idée que tout avait été dit et qu'il suffisait d'apprendre sans avoir à juger.

---

23 Ibn-Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, Nrf, Gallimard, La pléiade, 2002, p. 631.

24 Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 119.

On formait ainsi des copieurs, mais pas des innovateurs. Ainsi l'islam semble s'être statufié au XIIIème siècle.

D'une certaine manière, le monde musulman a été entravé dans son développement par la prédestination comme le protestantisme aurait pu l'être. L'homme étant dépourvu de toute volonté libre ne saurait être tenté seulement de l'exercer. L'individualisme s'en trouvait ainsi étouffé, limitant les tentatives humaines d'initiative, de créativité, d'originalité. Il n'a pas existé dans l'islam, du moins après la fermeture de l'ijtihad, cet ensemble de mécanismes correcteurs qui ont rétabli et optimisé le rôle de l'individu dans le protestantisme. Certes, le soufisme qui offre à ses pratiquants des parcours personnels, s'est justement consolidé aux XIème et XIIème siècle, comme une substitution aux libertés perdues sous la chape du sunnisme dominant. Mais outre que cet exercice des soufis est réservé à une élite capable de s'y aventurer, il reste principalement d'ordre intime même si le soufisme est souvent apparu comme le lieu où continuait de s'exprimer la critique sociale qui n'était plus ni permise ni seulement envisagée ailleurs.

Par ailleurs, la religion musulmane s'est abandonnée à un dieu unitaire plutôt que trinitaire et qui, froidement solitaire, n'est pas fait pour aimer mais pour soumettre. Enfin, elle a confondu le religieux et le temporel, comme Mahomet lui-même l'a fait en exerçant tout à la fois ses fonctions de chef de guerre, chef de la cité et chef religieux. Cet amalgame a contribué à définir la cité comme une totalité englobante, qui rassemble des croyants avant de gérer des citoyens, une communauté holiste dont les membres n'étaient que des rouages soumis à la sharia dans la confusion des normes religieuses et civiles. En ont été exclues ou ignorées les autres religions en appauvrissant ainsi le tissu social et culturel privé d'une diversité d'expression et d'une saine émulation.

En voulant régir à la fois la religion et le siècle, l'islam immobilise l'un par l'autre. Le Coran est un langage « descendu » du ciel, une langue divine et sacralisée. Les normes que contient la charia ne peuvent pas être votées, elles font partie du Livre ou de ses interprétations qui pour une large part sont elles-mêmes figées dans le marbre du temps où la mémoire du Prophète était encore véhiculée par les hommes. L'État ne peut donc pas être, comme en Occident, l'instance qui gouverne par la loi puisqu'il n'a pas vocation principale à édicter la loi. Ce qui explique aussi que le monde musulman ne s'est guère adapté à la démocratie. Une étude de Rowley et Smith[25] avait conclu que les pays à majorité musulmane étaient moins démocratiques que ceux où les Musulmans sont minoritaires. Selon Niklas Potrafke[26] quand la population musulmane d'un pays augmente de 1%, la probabilité que ce pays se dote d'institutions démocratiques diminue de 0,4% environ. Le pourcentage de pays à majorité musulmane ayant des institutions démocratiques était sur la période 1975 - 1994 de 26% contre 60% pour les pays catholiques et 78% pour les pays protestants.

L'état de droit est lui-même relatif en Islam. L'État ne s'y impose que comme figure du religieux, ce qui a conduit l'islam à formuler des modèles institutionnels qui ne sont attachés ni à la propriété privée — la puissance publique restant souvent dominante —, ni à l'égalité des droits qui est déniée aux dhimmis, aux esclaves, aux femmes…, ni à la liberté par ailleurs soumise au destin de chacun. Sur la période 1995 - 2007, le pourcentage de pays à majorité musulmane ayant une économie libre était de

[25] Charles K. Rowley et Nathanael Smith, "Islam's democracy paradox: Muslims claim to like democracy, so why do they have so little?" *Public Choice*, volume 139 (3–4), pp. 273, 2009.

[26] Niklas Potrafke, "Islam and democracy," *Public Choice*, volume 151, pp. 185–192, 2012.

52,8%, celui des pays catholiques de 60,7% et celui des pays protestants de 72,1%[27]. Il a ainsi manqué à l'Islam les cadres mentaux, culturels, juridiques et politiques pour que la liberté s'épanouisse et qu'avec elle les institutions de tous ordres évoluent pour trouver les voies qui ont permis à l'Occident de s'émanciper et se développer, ou d'autres voies spécifiques à l'Orient.

Sans doute n'est-il pas impossible d'imaginer que l'islam puisse changer et évoluer vers des institutions de liberté. Si le mo'tazilisme a existé, il pourrait revenir, le cas échéant sous d'autres formes. Il reste pourtant que toutes les tentatives de libération de la religion dans l'Islam n'ont jamais résisté longtemps et la raison de leur défaite écrasante, après le Xème siècle, à chaque tentative, même timide, (Khayyâm Averroès, Ibn Khaldûn…) tient sans doute au fait que le Coran lui-même, parole de Dieu définitive, immuable et théoriquement ininterprétable, ne le permit plus. Certains, comme Olivier Roy, pensent que la sécularisation s'imposera en pays musulmans et que d'ores et déjà se multiplient « des tentatives de constituer l'islam comme une "simple" religion fondée avant tout sur la foi individuelle et le libre choix de rejoindre (ou non) la communauté »[28]. Mais ce nouvel islam ne serait plus l'islam, et d'ailleurs l'évolution du

---

[27] Cf. François Facchini, "Religion, law and development: Islam and Christianity - Why is it in Occident and not in Orient that man invented the institutions of freedom?", *European Journal of Law and Economics*, June 2009 volume 29, pages 103–129. Voir aussi l'étude de Arye L. Hillman and Niklas Potrafke, "Economic Freedom and Religion : An Empirical Investigation," *Public Finance Review,* Volume 46 Issue 2, March 2018 dans lequel les auteurs analysent les données de 137 pays sur la période 2001-2010 pour conclure qu'il existe des corrélations entre religion et liberté économique, celle-ci étant positivement associée au protestantisme, l'étant négativement à l'islam et quelque part entre les deux pour le catholicisme.

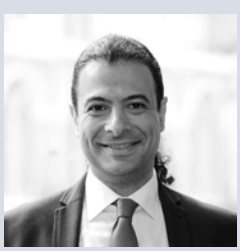
[28] Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Seuil, 2002, p.79.

monde islamique montre les limites de l'exercice qui consiste à vouloir laïciser l'État et/ou privatiser la religion.

Musée copte du Caire - Victor Jiang / Shutterstock.com

Islam, chrétiens d'Orient et citoyenneté

par
Antoine Fleyfel



Antoine Fleyfel est franco-libanais, docteur en philosophie (Paris 1) et en théologie (Strasbourg). Professeur à l'Université catholique de Lille de 2012 à 2019, il est actuellement affilié à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Auteur de plusieurs ouvrages et articles, il a fondé en 2020 l'Institut chrétien d'Orient qu'il dirige à Paris.

Les chrétiens d'Orient[1] font face aujourd'hui à des situations diverses qui sont qualifiées, pour nombre d'entre elles, de critiques et qui menacent l'avenir de ces communautés deux fois millénaires, autochtones et présentes sur place depuis l'aube du christianisme. Dans les pays du Proche-Orient, il existe beaucoup de conditions qui les poussent au départ. Pour n'en mentionner que quelques-unes, évoquons crises économiques et guerres interminables, totalitarismes et chaos, discrimination et corruption d'État. Depuis deux décennies, les interventions américaines, la politique iranienne expansionniste et ses tensions avec Israël, les situations syriennes et irakienne, ainsi que lesdits « printemps arabes » qui ont projeté les islamistes sur le devant de la scène n'ont fait qu'aggraver la situation. Cependant, il existe une constante, celle d'un rapport problématique avec un islam qui n'eut de cesse de prendre des formes différentes, variant de la rencontre positive aux pires des violences et persécutions, dont les avatars de l'islamisme au XXIe siècle ne sont pas des moindres. Au cœur de cette relation avec l'islam en tant que doctrine religieuse plurielle, vision politique traversée par de fortes tendances prémodernes et fait démographique majoritaire, il existe une question qui obsède les chrétiens d'Orient jusqu'à l'ivresse, celle de leur liberté, communautaire et individuelle. Leur expérience historique et actuelle sur ce plan fournit des informations essentielles sur les rapports d'une importante tendance de l'islam à la liberté, du moins dans le contexte proche-oriental. Avoir une idée pertinente de ce sujet passe par une lecture historique qui met une emphase sur la notion de citoyenneté, comprise comme

[1] L'expression chrétiens d'Orient est polysémique. La grande littérature afférente est loin d'être unanime pour en définir l'étendue géographique. Cependant, l'on considère qu'il s'agit généralement des chrétiens de l'espace ottoman, ou de manière plus restreinte, des chrétiens du Proche-Orient arabe. C'est selon cette acception que cet article en parle.

libératrice des discriminations religieuses et de la logique des cités sacrales.

1. A travers l'histoire

Les relations des chrétiens d'Orient avec l'islam furent historiquement fort complexes à bien des égards, car elles varièrent selon les contextes et les siècles. À l'origine, lorsque les Arabes arrivèrent en conquérants en Syrie et en Égypte, ils furent perçus comme libérateurs du joug byzantin par les syriaques et les coptes, dits monophysites et taxés d'hérésie. Un âge d'or, sous les Omeyyades et les Abbassides, témoigna d'une rencontre culturelle qui fut l'un des fondements de la grandeur civilisationnelle des deux premiers califats. Cependant, ce « libérateur », relativement clément en un premier temps, changea progressivement d'attitude et adopta des postures dont les chrétiens souffrirent durant des siècles et qu'ils vécurent de manières diverses. Effectivement, les différentes communautés chrétiennes vivant dans un espace que l'on appelle par commodité, « terre d'islam », eurent des rapports variés avec les pouvoirs musulmans successifs. Si certaines communautés ne ratèrent pas une occasion pour protester, résister ou revendiquer une autonomie, tels les maronites ou les assyriens, d'autres communautés, tels les grecs orthodoxes d'Antioche ou les coptes, s'accommodèrent en général d'un certain *modus vivendi*, malgré des persécutions et des discriminations qui ne se furent jamais rares.

Cependant, quelles que fussent les conditions de vie des communautés chrétiennes, persécutées, tolérées ou ponctuellement stables, une constante demeura, celle de leur condition discriminée de *dhimmis*. Ce terme qui veut dire « protégé » est lié au droit musulman classique et désigne les

monothéistes non-musulmans ayant le droit de vivre dans la cité musulmane, en l'occurrence, les juifs et les chrétiens. Devant s'acquitter de l'impôt de capitation, la *jizya*, ils possédaient un statut particulier qui les reléguaient à une citoyenneté secondaire par rapport aux musulmans, citoyens pléniers. L'application de ce statut varia selon les espaces et les époques. Souvent de rigueur en temps de crise, il était parfois presque oublié en période stable. Cependant, à l'exception de l'aube de l'islam, où les chrétiens de Syrie et d'Égypte trouvèrent ces règles plus clémentes que celles des Byzantins, les chrétiens d'Orient en souffrirent et les vécurent souvent comme une humiliation à cause de mesures vexatoires qui étaient aussi une enfreinte à leur ascension sociale, certains postes élevés dans la société et la politique leur étant en principe fermés. La volonté de s'affranchir de cette situation handicapante, explique en partie les conversions à l'islam, et le basculement démographique de l'Orient vers une majorité musulmane, quelques siècles après l'émergence de la religion de Mahomet.

Le régime de la *dhimma* fut aboli par l'Empire ottoman en 1856, dans le cadre des *Tanzimats*, une ère de réforme qui dura de 1839 à 1876, et grâce à l'intervention de la France et de la Grande-Bretagne qui appuyèrent les Ottomans contre les Russes dans la guerre de Crimée. Néanmoins, malgré la disparition de ce statut qui faisait de tous les habitants de l'Empire ottoman des citoyens égaux, sa logique demeura dans les esprits, chez les musulmans et chez les chrétiens. Les réactions des premiers furent diverses, d'aucunes se soldant par des violences et des massacres. Quant aux derniers, ils gardent jusqu'à aujourd'hui un instinct de rejet, teinté parfois d'imaginaire ou d'idéologie, de toute forme rappelant ce statut qui façonna leur présence au cours de douze siècles. Durant le XXe siècle et aujourd'hui encore, la conscience collective des communautés chrétiennes en Orient se le rappelle surtout en périodes d'adversité — et elles sont nombreuses —,

croyant déceler sa réactualisation. Ce qui n'est pas absolument sans rapports avec la réalité, car ce statut a été réactivé par plusieurs groupes islamistes (tels Daech ou les Frères musulmans) sur les lieux qu'ils contrôlaient en Irak, en Syrie ou en Égypte. Cette réactivation éphémère mais réelle, majorée par des discours islamistes agressifs et influents qui lui sont favorables, nourrit derechef les craintes des chrétiens d'Orient. Ceux-ci n'entendent en aucun cas revivre sous un régime politico-religieux qui ferait d'eux des citoyens de seconde zone, compromettant leurs libertés et rendant leur existence fragile sur leurs terres ancestrales.

2. La *Nahda* arabe : une quête de libération

La *Nahda* est un mouvement de renaissance du monde arabe qui s'étendit de la fin du XVIIIe siècle jusqu'à la moitié du XXe. Elle fut plurielle et concerna plusieurs domaines, dont la réforme de la langue et la volonté de rattraper le retard qu'avait le monde arabe par rapport à l'Europe. La Renaissance arabe s'effectua dans le cadre d'un contexte culturel et politique bien précis, celui des *Tanzimat* et de la pénétration économique et politique de l'Occident dans le monde arabe. Les chrétiens furent des acteurs clef et des fondateurs de ce mouvement qui n'eût pas existé sans eux.

Qui dit influence politique de l'Europe dit circulation des idées de la modernité, et à leur tête, la démocratie, la liberté de l'individu et son émancipation, ainsi que l'autonomie de la raison humaine par rapport à toute donnée métaphysique. Ces principes aux interprétations multiples [2], qui visaient principalement

[2] Si nombre de chrétiens étaient en quête d'autonomie ou d'indépendance, il existait un courant très fort, appuyé lui aussi par des chrétiens, mais surtout par des musulmans, qui prônait la création d'un large

l'affranchissement de la domination ottomane, s'opposaient à la logique qui prévalait et qui déterminait globalement la présence des communautés chrétiennes, assujetties d'une manière ou d'une autre à la majorité démographique musulmane. D'ailleurs, cette modernité en Orient rejoignait des aspirations nationalistes qui touchaient plus d'un peuple à l'époque, et qui influençaient certaines communautés chrétiennes en Orient, principalement les libanaises, en quête d'autonomie et de liberté. Cette quête signifiait pour eux un affranchissement d'une logique islamique classique discriminatoire, de facture légale ou populaire.

Au Mont-Liban, terre de refuge des minorités religieuses persécutées et Jérusalem des maronites, les fruits directs de la *Nahda* mûrissaient. Ils furent surtout éducation — se développant à travers le réseau d'écoles —, littérature et réforme linguistique — offrant à la langue arabe moderne ses lettres de noblesse —, presse et imprimeries — servant de vecteur à la transmission des idées. Tout cela résulta en une tendance prononcée pour la création d'un espace politique où les chrétiens pouvaient vivre à l'écart de la majorité démographique musulmane et des principes politico-religieux classiques qui la traversaient, des diktats politiques de la Porte, des massacres et persécutions. La création du Grand Liban en 1920 était la concrétisation de ce projet de liberté. Les chrétiens eurent désormais un foyer où ils étaient très légèrement majoritaires, et où ils purent créer un État qu'ils pouvaient gouverner à parité avec leurs partenaires musulmans et druzes, dans le cadre d'une citoyenneté très particulière et

empire arabe, libéré des Ottomans et organisé, entre autres, selon des principes politiques modernes véhiculés par l'Europe.

problématique pour certains, se fondant sur un régime dit confessionnel[3].

Si la *Nahda* eut ces effets au Liban, son influence politique s'étendit vers d'autres contrées dans le monde arabe, notamment en Syrie et en Égypte. Les chrétiens, qui s'émancipaient de leur condition ancienne d'assujettis, adoptaient les idées de la modernité. La citoyenneté qu'ils obtinrent grâce aux *Tanzimat* ainsi que l'éducation offerte grâce aux différentes missions occidentales, leur permirent d'être de plus en plus impliqués dans la vie culturelle, économique et politique. Ainsi participèrent-ils aux mouvements d'indépendance de leurs pays, avec leurs concitoyens musulmans, en Égypte, en Syrie et au Liban, dans la perspective de contribuer à la construction de pays citoyens.

3. Déconvenues

Malgré des évolutions prometteuses de la première moitié du XXe siècle, la citoyenneté prônée par les chrétiens d'Orient et ses implications dans leurs différents pays se heurta à des réalités politiques fort complexes. Sur un plan régional, plusieurs facteurs majeurs eurent comme conséquence le recul de l'idée de la citoyenneté et l'éloignement de liberté et d'émancipation que souhaitaient obtenir les chrétiens d'Orient. Sans s'étendre sur les conditions internationales (guerre froide, fin de l'URSS, guerres du Golf, etc.) limitons-nous aux problématiques régionales les plus saillantes.

La création de l'État d'Israël et l'éclatement du conflit israélo-arabe furent à la source d'un tournant déterminant au Proche-

[3] Le régime confessionnel libanais donne à chaque communauté religieuse un quota de représentation dans le pouvoir, selon son poids démographique et dans le cadre d'une parité islamo-chrétienne.

Orient, entraînant des tensions géopolitiques qui affectèrent presque tous les pays, et qui compromirent indubitablement la quête de la citoyenneté souhaitée par les chrétiens d'Orient. La réaction idéologique arabe par excellence à la création de l'État hébreu, dans les années 1950 et 1960, fut le nassérisme, dit aussi nationalisme arabe ou arabisme. De facture globalement laïque, il indisposa un grand nombre de chrétiens pour plusieurs raisons dont sa dimension musulmane, son caractère anti-occidental et le peu de considération qu'il voua aux chrétiens d'Orient et à la particularité de leurs identités et de leur histoire. Au nom de son insistance sur l'identité arabe, il gomma les différences, et mit de côté les particularités culturelles de ceux qui revendiquent un passé lié aux mondes syriaque, copte, arménien, assyrien ou grec. Si certains chrétiens en furent de fervents adeptes, la majorité le regardèrent avec grande méfiance, voire avec rejet. Ce qui est certain, c'est qu'il fut responsable, en Égypte, d'un recul considérable de la participation des chrétiens à la vie politique et sociale du pays, les reléguant à une situation de sous-citoyenneté dont ils ne sont toujours pas sortis.

Le nassérisme ne fut pas la seule arme idéologique face à l'État d'Israël. Parallèlement à la fin de Nasser, une autre idéologie nationaliste, celle du parti Baath, créée au début du XXe siècle, prit le relais et se constitua en carburant idéologique pour la Syrie d'Assad et l'Irak de Saddam Hussein. Le baathisme, laïque lui aussi, déboucha sur des régimes durs, qui prônaient une certaine citoyenneté, mais vidée des idéaux d'humanisme, de liberté et de diversité. Par ailleurs, l'histoire proche fut très éloquente pour dire le caractère éphémère de la dimension laïque des partis Baath. Lorsque le régime de Saddam Hussein se trouva en difficulté, il tourna du jour au lendemain le dos aux principes laïques qu'il chantait, et appela tous les musulmans au *jihad* contre les Américains. Cela ne pouvait qu'indisposer les chrétiens

d'Irak, déjà affaiblis par la guerre absurde qui était menée entre leur pays et l'Iran. En Syrie, malgré un semblant de stabilité pour les chrétiens, traversée par une importante tendance favorable au pouvoir des Assad, la citoyenneté présumée s'est révélée d'une grande fragilité, en raison des connivences du régime avec différentes formes d'islamisme, et à cause de la confessionnalisation à outrance de la Syrie durant la guerre, créant des déchirures et des haines entre les différentes communautés religieuses et ethniques du pays. En tout état de cause, quelle que soit la forme de la réaction idéologique à Israël et son évolution dans les pays précités, elle se solda par des régimes qui, malgré une façade trompeuse de laïcité, furent très éloignés de l'idéal citoyen que les communautés chrétiennes prônaient, et recelaient un rapport pervers avec l'islam politique qui ne pouvait que mal tourner.

Dans le cadre de ces guerres politico-idéologiques, le Liban confessionnel qui répond à une logique de gouvernance différente, subit de même les conséquences du conflit israélo-arabe qui s'invita sur son sol utilisé par les réfugiés palestiniens comme base arrière dans leur guerre contre Israël. Cela fut l'étincelle qui embrasa le Liban en 1975, l'entraînant dans une guerre qui dura jusqu'en 1990. Les chrétiens en sortirent perdants, pas forcément en état de sous-citoyenneté, mais dans une situation d'important affaiblissement politique. Si l'occupation syrienne en fut directement responsable, elle s'est pérennisée par des politiques musulmanes — aux notes islamistes prononcées parfois et aux allégeances régionales, surtout saoudiennes ou iraniennes — qui possèdent désormais une place prépondérante dans un pays où les chrétiens ne représentent qu'un peu plus du tiers de la population.

Revenons un peu en arrière : en 1973, à la suite de la guerre du Kippour, l'humeur arabe globale prit acte de l'échec du

nationalisme dans sa guerre contre le « sionisme » et opta progressivement pour une résistance fondée sur l'islam politique. Trouvant des éléments de structure dans la pensée des Frères musulmans fondés en 1928 par Hassan al-Banna, notamment à travers l'œuvre de leur idéologue Sayyid Qutb, cette transformation fut accélérée par la révolution islamique en Iran (1979) et la réussite du jihad contre l'URSS en Afghanistan à la fin des années 1980. La disparition du bloc de l'Est et l'instrumentalisation de l'islam politique dans le cadre des guerres du Golf ont opéré une transformation profonde qui se concrétisa par une résistance à Israël, du moins de façade, au nom de différents islams politiques. Cela permit à des régimes durs et à des acteurs politiques d'asseoir leur emprise et leur pouvoir.

Enfin, pour compléter ce paysage, il incombe d'évoquer la situation actuelle, marquée pour les chrétiens d'Orient par les conséquences de l'intervention américaine en Irak, la guerre qui a lieu en Syrie et l'influence iranienne. Ces trois éléments, en plus de l'héritage historique traité *supra*, compliquent davantage la présence des chrétiens et compromettent leur avenir. Si Daech ou Al-Qaïda, furent des facteurs nuisibles à la présence chrétienne en Irak, ce fut principalement l'intervention américaine en 2003 qui leur porta un coup très dur. D'une démographie avoisinant 1,5 million avant cette date, ils sont passés à moins de 200 000 en 2021. Les violences générées par l'occupation les poussèrent à l'exil et les rendirent étrangers dans un pays en proie à des guerres communautaires et aux ingérences régionales et internationales. En Syrie, la destruction du pays à partir de 2011 provoqua le départ de la moitié des chrétiens, ce qui affaiblit leur présence d'une manière importante. Entre le régime dur des Assad — pour lequel une bonne frange opte par défaut et par manque d'alternative — et l'influence de la pensée islamiste djihadiste sur nombre de partis et de groupe combattant, ces chrétiens

traversent une période particulièrement sensible. Quant à l'Iran qui mène un « axe de résistance » contre Israël (et le « projet occidental »), elle est forte d'une influence qui s'étend sur l'Irak, le Yémen, Gaza, la Syrie et le Liban. Son vassal libanais, le Hezbollah, est co-responsable de l'état d'effondrement dans lequel se trouve le pays du Cèdre. Son projet politique, de toute évidence islamique, est dans nombre de ses dimensions incompatible avec les principes de liberté, de neutralité et de citoyenneté contenus dans l'idée même du Liban, et supposés constituer des garanties pour les chrétiens.

Ces transformations de taille aggravent la situation des populations d'une manière générale et des chrétiens d'une manière particulière, d'autant plus qu'elles se déploient dans un contexte où l'idée de l'État de droit est absente, et encore plus celle de la citoyenneté, de la liberté de l'individu et de la laïcité.

4. Combat pour la citoyenneté et problème religieux

Aujourd'hui, la question de la citoyenneté constitue le combat politique majeur des communautés chrétiennes au Proche-Orient. Des responsables ecclésiastiques, des penseurs et nombre de politiques n'ont de cesse de le rappeler. Que ce soit en Égypte ou en Irak, les déclarations ne manquent pas pour dire à quel point elle constitue une planche de salut social et politique pour des communautés en proie à moult discriminations et violences car considérées comme inférieures et indésirables par des organisations islamistes ou par une humeur publique gagnée à leurs idées. Quant aux chrétiens de Syrie, ils sont nombreux à voir dans la citoyenneté un antidote contre la logique confessionnelle haineuse qui participe à la destruction de la Syrie. En Israël, Palestine et Jordanie, ce même idéal est une aspiration largement partagée.

C'est au Liban que les réflexions des chrétiens autour de la citoyenneté sont les plus développées. Depuis plusieurs décennies, les penseurs ont professé des idées qui rejettent pour certaines la nature même du régime confessionnel, souhaitant fonder un pays laïque qui mettrait le Liban à l'écart des torts qui lui furent causés par le « confessionnalisme »[4].

Le combat pour la citoyenneté est une quête pour la liberté qui concrétise la volonté historique des chrétiens d'Orient de s'affranchir de toute tutelle les reléguant à un statut d'infériorité politique et sociale. Cependant, les événements initiés par lesdits « printemps arabes » en 2011, témoignèrent d'un retour en force de formes extrêmes de l'islam politique qui indisposent les chrétiens au plus haut point. À cet égard, il faut évoquer le salafisme et ses nombreuses nuances, la pensée fériste, et un certain chiisme radicalisé.

Tout cela révèle un problème sérieux à l'égard de l'altérité et de la liberté. Il a été manifeste durant cette dernière décennie que différentes formes de l'islam politique, qu'elles soient guerrières ou cachées derrière des cravates (Frère musulmans), rejettent toute idée de citoyenneté selon les principes déjà évoqués, et cherchent à assujettir, à affaiblir, à soumettre et parfois même à éliminer les chrétiens d'Orient[5]. Soulignons que cela ne leur est

---

[4] Le confessionnalisme est la dégénérescence du régime confessionnel. Il consiste en ce que les communautés religieuses, dites « confessions », se constituent en lieux d'appartenance politique et identitaire qui prime sur l'appartenance au Liban. Les contempteurs du confessionnalisme le considèrent comme responsable des maux du Pays du Cèdre, notamment de la corruption de l'appareil de l'État qui ne recrute pas sur critère de compétence, mais de paramètre confessionnel.

[5] Les actes de violence à leur égard en Irak (plaine de Ninive, Qaraqosh, Mossul) et dans plusieurs localités de Syrie ont causé de nombreux départ, transformant dans certains endroits la configuration démographique au sein

pas propre, car ces formes extrêmes de l'islam adoptent de telles attitudes vis-à-vis de tout ce qui leur est différent, même parmi les musulmans. Dans ce sillage, les libertés personnelles, politiques ou intellectuelles sont indubitablement compromises.

Si l'on admet facilement le caractère liberticide de ces extrêmes évoqués, on évite d'étendre ce jugement sur les formes plus communes de l'islam. Il n'y a pas de doute que sa diversité empêche tout jugement hâtif et trop souvent sommaire et général, d'autant qu'il y existe des courants progressistes et libéraux qui en font un phénomène très pluriel. De plus, nombreux sont les musulmans qui rejoignent les chrétiens d'Orient dans leur soif de liberté et de citoyenneté et qui se constituent comme partenaires de vie et de destin par excellence. Néanmoins, le cas des chrétiens d'Orient révèle le poids d'une orientation importante dans l'islam qui émet beaucoup de réserves sur des principes liés à la notion moderne de la liberté, voire des condamnations et des rejets. Cette tendance se caractérise surtout par des lectures archaïques ou prémodernes du politique et du fonctionnement de la société, mais aussi par des interprétations du texte et de l'histoire sacrés qui font litière de toute herméneutique critique. Par conséquent, il est difficile de concevoir un changement d'attitude sérieux vis-à-vis de la liberté et de la citoyenneté sans changement de paradigme. Les chrétiens d'Orient en témoignent tous les jours et le savent très bien.

---

de laquelle l'élément chrétien se trouve sérieusement compromis. Ces actes sont doublés, en général, par des discours religieux haineux appelant à se débarrasser des « kouffar » — les mécréants, les infidèles — ou à les soumettre.

Islam et institutions de la liberté

par
François Facchini

François Facchini est Professeur Agrégé des Universités en Sciences Économiques. Il est en poste à l'Université Paris Panthéon-Sorbonne et responsable du Programme Politiques Publiques du Centre d'Économie de la Sorbonne (CES). Il vient de publier *Les dépenses publiques en France*, De Boeck Supérieur (2021).

Les printemps arabes en 2011 ont conduit la presse des pays occidentaux à annoncer la transition des pays du sud de la méditerranée vers des régimes démocratiques garants des droits de l'homme et du citoyen. Dix ans après, on peut constater qu'une timide transition démocratique a eu lieu mais que la phase de consolidation a été un échec et qu'un pays comme la Turquie autrefois classé parmi les démocraties a désormais un régime autoritaire. Un peu comme en Algérie à la suite des journées d'octobre 1988, la démocratie s'installe mais ne réussit pas à se consolider. Une grande partie des musulmans aspirent à la démocratie[1], au développement économique et à la modernité mais ne réussissent pas à l'installer. Tel est le paradoxe mis en évidence dès 2009 par Rowley et Smith (2009[2]) et qui conduit de nombreux observateurs à s'interroger sur la compatibilité de l'islam à la liberté telle qu'elle s'est construite dans les pays occidentaux et en France en particulier.

Il serait péremptoire de vouloir traiter d'un tel sujet dans un si petit article. Son format donne cependant l'opportunité de donner un aperçu des réponses et des arguments qu'a suscités cette question. Il s'agit ainsi d'éviter deux écueils : l'islamophobie d'un côté et l'illusion de l'autre. La première partie constate que les pays musulmans sont historiquement plutôt des pays aux régimes liberticides. Dans une perspective idéaliste, la principale raison d'un fait institutionnel est culturelle et religieux. C'est parce que l'islam n'a aucune affinité élective avec le libéralisme que les pays musulmans sont gouvernés par des régimes autoritaires

---

1 Ronald Inglehart, « The Worldview of Islamic Publics in Global Perspective, 2005 », www.worldvaluessurvey.org (consulté le 19/12/2020).

2 Rowley, C. K., et Smith, N. 2009. "Islam's democracy paradox: Muslims claim to like democracy, so why do they have so little?", *Public Choice*,139 (3), 273–299.

(Bousquet 1950[3] ; Huntington [1996], 1997[4] ; Lewis 2005[5]). La seconde partie expose les objections qui ont été adressées à cette thèse de l'incompatibilité et la discute. La troisième partie conclut sur les conséquences des réponses données à cette question sur la place de l'islam en France.

Le rôle de l'islam dans l'histoire des institutions des pays de l'aire musulmane

A l'exception des pays du Golf, les pays de l'aire musulmane sont en moyenne des pays peu développés, où la discrimination envers i) les minorités religieuses et chrétiennes en particulier, ii) les homosexuels (Berggren et al. 2017[6]) et iii) les femmes est forte (Gouda et Potrafke 2016[7]).

De manière plus spécifique, il est aussi constaté que la référence à la *Sharia*[8] dans la constitution d'un pays exacerbe les risques de discrimination contre les minorités religieuses (Gouda

---

[3] Bousquet, G.H., 1950. « Loi musulmane et droit européen », *Revue psychologiques des peuples*, 3.

[4] Huntington, S., [1996] 1997. *The clash of civilizations and the remaking of world order*, traduction française *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

[5] Lewis, B., 2005. *Islam*, Paris, Gallimard.

[6] Berggren, N., Bjørnskov, C., et Nilsson, T. 2017. "What aspects of society matter for the quality of life of a minority? Global evidence from the new Gay Happiness Index", *Social Indicators Research*, 132(3), 1163–1192.

[7] Gouda, M., et N., Potrafke, N., 2016. "Gender equality in Muslim-majority countries," *Economic Systems*, 40(4), 683–698.

[8] La Sharia est la loi islamique. Elle repose sur le Coran, la *Sunnah*, l'*ijma* (les consensus de la communauté) et le *qiyas* (méthode de raisonnement par analogie).

et Gutmann 2019[9]), que les libertés économiques y sont plus faibles (Facchini 2013[10] ; Hillman and Potrafke 2018[11]) et que l'autocratie y est la forme de gouvernement la plus courante (Potrafke 2012[12] ; Gassebner et al. 2013[13]).

Pourquoi les pays de l'aire musulmane ont-ils de telles institutions ? C'est parce que la question de l'islam et des religions en général est posée en ces termes que la science économique a des choses à dire sur cette question et les explications proposées par les économistes s'organisent, pour simplifier, autour de deux hypothèses. La première est idéaliste. Elle suppose que les idées jouent un rôle décisif dans la formation des institutions. La conversion à une religion et à son message est l'équivalent d'une conversion au socialisme, au fascisme ou au libéralisme. Les idées guident le monde. C'est dans cette famille d'explication que les orientalistes se placent. Ils tissent les liens entre l'interprétation de la parole du Prophète, les normes sociales (institutions informelles) et la loi (institution formelle). Le second groupe d'explications est dit matérialiste. Il soutient, au contraire, que les

---

[9] Gouda, M., J. Gutmann 2019. "Islamic constitutions and religious minorities," *Public Choice*, Lien : https://doi.org/10.1007/s11127-019-00748-7 1 3 (consulté le 20/12/2020).

[10] Facchini, F. 2013. "Economic freedom in Muslim countries: An explanation using the theory of institutional path dependency." *European Journal of Law and Economics*, 36 (1), 139–167.

[11] Hillman, A. L., et N., Potrafke 2018. "Economic freedom and religion: An empirical investigation." *Public Finance Review*, 46(2), 249–275.

[12] Potrafke N., 2012. "Islam and democracy," *Public Choice*, 151, 185-192.

[13] Mais, sur 47 pays à majorité musulmane, un quart seulement le sont — et aucun État du monde arabe (à l'exception particulière du Liban) n'appartient à cette catégorie. Gassebner, M., Lamla, M. J., et Vreeland, J. R. 2013. "Extreme bounds of democracy." *Journal of Conflict Resolution*, 57(2), 171–197.

idéologies, et les religions en particulier, n'expliquent rien. Elles ne sont que des instruments au service des intérêts des puissants, des gouvernements. Les arguments matérialistes seront traités dans la seconde partie de cet article.

Les orientalistes favorisent donc une thèse idéaliste. Ils soutiennent que la nature autoritaire des institutions de l'aire musulmane est la conséquence du manque d'affinités électives qui existent entre islam et libéralisme. Max Weber parle d'affinité sélective, par exemple, entre le protestantisme et le capitalisme afin d'éviter la notion de causalité. Il tient compte ainsi de l'extrême enchevêtrement d'influences réciproques entre les conditions matérielles d'existence, les représentations du monde (idéologie) et les institutions.

Quatre arguments sont avancés pour justifier cette thèse. 1) L'islam a une conception de la loi qui explique ses affinités électives avec les régimes autoritaires et théocratiques en particulier. Ce manque d'affinités avec le libéralisme est renforcé par 2) l'absence d'égalité des individus devant la loi, 3) l'impossibilité de séparer le pouvoir temporel du pouvoir spirituel et 4) le rapport très particulier de l'islam à la connaissance.

1) La démocratie est le gouvernement du peuple par le peuple pour le peuple. Le peuple est souverain et a le droit de légiférer. L'islam n'a pas besoin d'un tel législateur puisque Dieu a par l'intermédiaire du prophète et de ses pratiques dicté sa loi (Ibn Arabi [1194] 1997, p. 83 ; Lewis 2005, p. 851 et p. 1253). La liberté du croyant consiste à comprendre la loi de Dieu et non à l'écrire. Il est inutile, dans ces conditions, de donner au parlement le pouvoir de légiférer (Ibn Arabi 1194/1997[14], p. 5). Le premier

[14] Ibn Arabi, M. [1194], 1997. *Divine Governance of the Human Kingdom*. Fons Vitae. Cela dit, Ibn Arabi tente dans ce livre de persuader les rois que le salut est en dehors de la politique, dans le chemin spirituel vers Dieu.

obstacle à la démocratie est donc la conception islamique de la loi. Le musulman doit obéissance à la loi de Dieu qu'applique le gouvernement (Lewis 2005, p. 831[15]).

2) La démocratie libérale n'est pas qu'une procédure de désignation du chef par élection. Elle est aussi un moyen de protéger la souveraineté de chaque individu (droit de l'homme et du citoyen). Elle sacralise, pour cette raison, l'égalité formelle de chacun devant la loi, d'une part, et les libertés d'expression et de conversion, d'autre part.

a) L'égalité formelle n'admet aucune discrimination formelle entre les hommes et les femmes, entre les chrétiens et les musulmans (d'Iribarne 2013, p. 132), entre les chrétiens et les athées, entre les musulmans et les esclaves. La loi islamique légalise pourtant la discrimination entre les chrétiens et les juifs (statut de *Dhimmi*) (Lewis 2005, p. 833). Elle tolère les autres religions, mais ne peut pas leur donner une même voix. Elle place aussi, presque toujours, la femme en position d'infériorité vis-à-vis de l'homme (Bousquet 1966[16]). Elle limite, enfin, « les prérogatives des esclavagistes (…) mais accepte simultanément que la condition des esclaves par rapport à leur maîtres soit maintenue en l'état » (Chebel 2010, p. 10[17]).

b) La loi islamique enfin encadre strictement les libertés d'expression et de conversion. La déclaration islamique

---

[15] Verset 59 Sourate IV « O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ».

[16] Bousquet, G.H., [1953] 1966. *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve Larose. Dans ce livre G.H. Bousquet défend l'idée que la loi musulmane institue l'infériorité de la condition féminine pour limiter les risques de troubles causés par les pulsions sexuelles à l'ordre social.

[17] Chebel, M., [2007] 2010. *L'esclavage en terre d'islam*, Paris,

universelle des droits de l'homme[18] indique dans son article 10 que :

> « L'Islam est la religion naturelle de l'homme. Il n'est pas permis de soumettre ce dernier à une quelconque forme de pression ou de profiter de sa pauvreté ou de son ignorance pour le convertir à une autre religion ou à l'athéisme. »

Une telle règle s'oppose clairement à l'article 18 de déclaration universelle des droits de l'homme[19] qui dispose que

> « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »

Cette même déclaration islamique des droits de l'homme dispose dans son article 22a que :

> « tout individu a le droit d'exprimer librement son opinion d'une manière non contraire aux principes de la Loi islamique ».

Cet article 22a est très différent de l'article de la déclaration universelle des droits de l'homme qui dispose de son côté que :

> « tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit ».

---

[18] On peut consulter ce site pour en prendre connaissance Lien : http://islamhouse.com/fr/articles/223244/ (consulté le 20/12/2020).

[19] Lien : https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/ (consulté le 20/12/2020).

De telles lois s'opposent ainsi ouvertement aux principes de la démocratie libérale qui est la liberté de penser et de débattre.

3) La démocratie libérale, aussi, sépare le spirituel (religion) du temporel (État). L'idée de séparation du politique et du religieux est étrangère à l'islam, comme l'affirmait le président du parti islamiste Ennahda en Tunisie (*Libération* 13 mars 2012[20]). L'islam historique n'a d'ailleurs jamais institué une telle séparation. Cette situation est la conséquence de la conception islamique de la loi et de la figure charismatique du prophète qui est un leader capable d'entraîner ses troupes, d'avoir du leadership. Le Prophète était à la fois un guide spirituel et un chef de guerre à l'origine d'un État. Le califat[21] et son calife — qui voudraient dire respectivement succession de la prophétie et successeur du Prophète — sont les conséquences de cette perception du chef de la communauté comme autorité religieuse et politique. Généralement on se réfère ici au verset 30 (Coran Sourate II), « je vais établir un lieutenant sur la terre ».

4) L'islam, pour conclure, entretient une relation très particulière à la connaissance. Pour Philippe d'Iribarne (2013, p. 127) le principal obstacle à la démocratie dans l'aire musulmane est l'impossibilité de concilier le goût du pluralisme des démocrates avec la soif de certitude qui marque l'univers religieux et politique des courants musulmans dominants. L'islam révèle une vérité qui vient d'en haut et qui donne un rôle limité à la raison humaine qui doit opérer dans les grandes lignes tracées par la tradition. La vérité est le fruit de la conformité au modèle

---

20 https://www.liberation.fr/planete/2012/03/13/ennahda-veut-eriger-l-islam-comme-pilier-de-la-constitution-tunisienne_802576/ (consulté le 20 Mars 2021)

21 Les premiers dirigeants de la communauté prennent le titre de khalîfat al-rasûl, successeurs du prophète, du mot arabe khalîfa, « qui vient après ».

(d'Iribarne 2013, p. 88). Alors que la démocratie se construit sur la souveraineté individuelle et le pluralisme, l'islam a créé un univers mental ouvert à une conception ancienne de la liberté mais fermé à la conception moderne au sens de Benjamin Constant. Cet univers mental pourrait assurer aux citoyens leur participation aux décision politiques, mais sans les libérer de leur appartenance au corps collectif de la communauté des croyants (d'Iribarne 2013, p. 115).

La conséquence sur le plan économique, de ce manque d'affinités électives au libéralisme, est le sous-développement. L'islam n'a pas été favorable au développement économique de son aire culturelle (Kuran 2018[22]).

Cette théorie qui fait autorité chez certains historiens est ancienne ; elle stipule que l'islam n'aurait en fait que légitimer la culture économique d'un peuple de guerriers (nomades) (Schumpeter 1950, p.284[23]) qui décide par consensus et ne vit que de razzias contre les paysans sédentaires. Cette culture de rente ou du butin explique selon ces historiens pourquoi l'islam n'a pas permis à son aire culturelle d'inventer le développement et de convertir à tout prix les peuples vaincus. Comme l'a soutenu Schumpeter :

> « C'eut été, du point de vue de leur intérêt, choses irrationnelles, car, pour vivre et mener l'existence parasitaire d'un peuple de guerriers et de seigneurs, ils dépendaient du travail et du tribut des peuples

[22] Kuran, T., 2018. Islam and economic performance: Historical and contemporary links. Journal of Economic Literature, 56 (4), 1292–1359.

[23] Schumpeter, J., 1950. « Les conquêtes musulmanes et l'impérialisme arabe », introduction et post face G.H. Bousquet, *Revue Africaine* 94, 283-297. Lien : https://www.algerie-ancienne.com/livres/Revue/revue.htm (consulté le 20/12/2020).

vaincus. Leur conversion ou leur massacre signifiait la perte d'un objet d'exploitation. » (Schumpeter 1950, p. 293)

L'islam a ainsi créé pour toutes ces raisons des affinités électives de l'aire musulmane à des formes plus ou moins originales de théocratie militaire ; Dieu pour la loi et la prédation pour la richesse. Comme l'écrit Bernard Lewis (2005, p. 832) au Moyen Orient on utilise le pouvoir pour acquérir de l'argent.

Débats et controverses autour de la thèse de l'incompatibilité de l'islam au libéralisme occidental

L'absence d'affinités électives entre l'islam et le libéralisme est bien documentée, mais reste contestée. Elle est contestée par différents courants musulmans qui estiment que le libéralisme est un poison qu'il faut combattre (1), par les intellectuels musulmans qui voient dans la critique de l'islam une forme de néo-colonialisme (2), par les matérialistes qui nient aux idées toute autonomie par rapport aux intérêts (3) et par l'islam libéral qui refuse de croire que les paroles du prophète sont incompatibles avec la liberté des modernes (4).

1) Le libéralisme est un poison qu'il faut combattre. Comme les socialistes ou toutes les doctrines anti-libérales européennes du XIX° et XX° siècle, de nombreux intellectuels musulmans ont défendu cette position.

(i) Les wahhabites ou les leaders du Front islamique du salut algérien (FIS) sont sur cette ligne (Raboudi 2008[24]). Ils pensent que la loi de la majorité ne peut pas

[24] Raboudi, N. 2008. « L'islam a-t-il besoin de la démocratie ? » *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 29–43.

s'opposer à la loi de Dieu et que seul le modèle démocratique islamique doit être défendu[25].

(ii) Les Frères musulmans, et les Salafistes sont sur une position très proche. Ils proposent un modèle alternatif de gouvernement islamique qui existe depuis le VII° siècle et qui serait une « démocratie libre » en politique et un « socialisme modéré » en économie (Al-Ghazali 1953, p. 13[26]) qui repose sur l'*ijma* ou le consensus des croyants (démocratie exemplaire[27]). L'économie de marché n'est donc pas souhaitable et contraire à l'islam qui défendrait selon eux une forme de socialisme tempéré (Raboudi 2008, p. 31).

2) La thèse de l'absence d'affinités électives entre islam et libéralisme confondrait à dessein islam et islam historique. Elle ne serait que le prolongement des politiques coloniales (Said [1978] 2005[28]) et de la propagande chrétienne qui l'accompagne. Cette

---

[25] Le Coran, *op. cit.*, sourate 3 « La famille de Imran », verset 159, t. 1, p. 84; sourate 42 « La délibération », verset 36-38, t. 2, p. 602 (Raboudi 2008, p.38).

[26] Al-Ghazali, M., 1953. *Our Beginning in Wisdom*, Washington, American Council of Learned Societies. Mohammed Al-Ghazali (1917–1996) est un théologien des Frères musulmans de la deuxième moitié du vingtième siècle.

[27] L'économie des choix publics explique, cependant, parfaitement pourquoi le consensus est trop coûteux. Le consensus est d'autant moins réalisable que la communauté est nombreuse et pluraliste (hétérogénéité des préférences). La recherche du consensus peut expliquer la recherche d'homogénéité et le refus du pluralisme qui est une des caractéristiques principales de la démocratie libérale. Les coûts du consensus sont de plus un argument en faveur des ordres décentralisés, et de l'économie de marché en particulier. Le consensus est de plus souvent associé à la recherche d'un ordre centralisé.

[28] Said, E.W., [1978] 2005. *L'orientalisme*, Paris, éditions Seuil.

tradition serait portée par des auteurs tels que Renan, Goldziher, MacDonald, Gibb ou Lewis (Said 2005, p. 125). La seule différence aujourd'hui serait que le discours n'aurait plus pour fondement la religion chrétienne mais la défense d'une société sécularisée qui a exclu la religion de la vie en société et imposé la laïcité. Un islamologue comme Bernard Lewis ne ferait que développer une forme savante d'idéologie anti-arabe (Saïd 2005, p. 343-344). L'absence de démocratie dans le monde musulman, les inégalités hommes-femmes, l'hostilité à l'homosexualité, la révérence au chef ne sont pas liés à la nature de l'islam, mais aux conditions historiques et sociologiques concrètes dans lesquelles il s'est déployé (Schumpeter 1950, p. 291 ; Ömer 2002, p. 33).

3) Se référer aux conditions historiques s'est aussi se placer dans une position qui désacralise la parole du Prophète et cherche les intérêts derrières les croyances religieuses. Il s'agit d'historiciser la parole du Prophète. Ce qui est très loin de l'idée d'un islam atemporel, immuable (position des Frères musulmans) et finalement divin. Dans cette perspective matérialiste, les idées ne jouent aucun rôle dans les changements institutionnels. Ce sont les conditions matérielles d'existence qui expliquent les croyances et finalement les règles du jeu (institution). L'avènement de la démocratie, la sécularisation et la modernisation des valeurs n'ont rien à voir avec la religion. Ils sont la conséquence de l'élévation des niveaux de vie et d'éducation (Lipset 1959). Cette explication matérialiste a au moins quatre faiblesses. i) La plupart des terroristes musulmans sont des personnes éduquées. ii) Est-ce la démocratie qui favorise le développement ou le développement qui soutient l'avènement de la démocratie ? iii) Elle ne tient pas compte non plus de l'effet de l'islam sur le développement (Kuran 2018). iv) Elle ne s'applique pas aux pays riches de l'aire

musulmane (Pays du Golf en particulier). Elle exige pour toutes ces raisons d'être complétée par des explications auxiliaires.

a. L'existence de ressources naturelles (hydrocarbures) est une première piste. Les hydrocarbures donnent à l'État la possibilité de se financer sans recourir à l'impôt. Le principe est simple. Pas d'impôt sans représentation. Tant que l'État peut se financer grâce à des revenus non fiscaux il n'a aucune incitation à mettre en œuvre la démocratie. Une telle hypothèse ne permet pas, cependant, d'expliquer la démocratie Norvégienne et son libéralisme sociétal. Elle n'explique pas non plus pourquoi la démocratie libérale ne s'est pas installée en Orient avant l'usage du pétrole en grande quantité du fait de l'invention du moteur à explosion.

b. Une autre hypothèse auxiliaire est qu'en présence d'un État rentier (revenu des hydrocarbures) les citoyens des pays du Golf n'ont aucune raison de modifier leurs idéaux, leurs représentations du monde. Là encore l'argument n'est pas totalement convaincant, car toutes les enquêtes du *World Value Survey* montrent qu'au contraire les musulmans et les habitants des pays du Golf ont des attitudes favorables à la démocratie (Rowley et Smith 2009[29]). Ils sont hostiles, en revanche, à l'égalité homme-

[29] Maseland et al. (2011) reprennent le paradoxe du monde musulman qui aime la démocratie mais ne l'applique pas et explique l'échec des expériences démocratiques par l'incapacité des gouvernements à améliorer concrètement la vie quotidienne des citoyens de leur pays. Une mauvaise expérience de la démocratie explique l'échec des printemps arabes. Ils fondent leurs explications sur des enquêtes. Maseland, R., et A., van Hoorn 2011. "Why Muslims like democracy yet have so little of it," *Public Choice*,147(3-4), 481-496. Ces travaux sont construits sur les enquêtes du World Value Survey en 2000.

femme, seulement 10% des citoyens des pays de la péninsule arabique pensent que les hommes ne doivent pas avoir plus de droit au travail que les femmes.

4) La dernière ligne de défense est la critique de chaque argument avancé par les orientalistes occidentaux.

a. Le califat ne serait pas fondé sur le Coran ou un Hadith (thèse de Abdel Razek, Ezzedine Allam - Maroc, Khalil Abdel Karim - Égypte) (Safouan 2008[30]). L'islam lui-même serait pour certains victime de régimes politiques et d'appareils administratifs dont le seul objectif serait d'assurer la domination de l'État sur tous les aspects de la vie (Safouan 2008, p. 73).

b. La *Sharia*, ensuite, n'aurait rien de divin. Elle pourrait alors être à tout moment modifiée grâce à un nouveau travail d'interprétation des textes sacrés et des actes du prophète (Ömer 2002, p. 31).

c. Selon certains chercheurs, le califat, enfin, ne donnerait aucun pouvoir d'interprétation des textes sacrés au calife (Zeghal 2003, p. 58) si le calife n'est pas un savant religieux. La loi religieuse serait de la responsabilité des oulémas. Le calife n'aurait alors de pouvoir que sur le droit séculier. Il y aurait une forme islamique de séparation des pouvoirs.

Parmi les arguments présentés, celui qui importe le plus pour les économistes qui ont une réelle tendance à être matérialiste est la dépendance des idéologies aux conditions matérielles

---

61% des citoyens des pays de la péninsule arabique estiment que la démocratie est le meilleur des régimes.

30 Safouan, M., 2008. *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre - Politique de l'écriture et terrorisme religieux*, Paris Denoël.

d'existence. Une telle position, cependant, est contraire au principe de libre arbitre et à la responsabilité qu'il fonde. Soutenir qu'il est possible d'interpréter les textes sacrés autrement signifie qu'il n'y a pas d'islam atemporel et que l'interprétation est libre et ouverte. Ce qui n'est pas le cas (Liati 2006[31]). Le fait qu'une pensée accepte une pluralité d'interprétation ne veut pas dire qu'elle est compatible avec n'importe quelle interprétation (d'Iribarne 2013, p. 35[32]). Elle reste déterminée par ce que dit le Coran, les pratiques du Prophète et la tradition. A cette première remarque critique s'ajoute le fait que la réouverture de l'interprétation et la formation d'un islam libéral est un projet louable pour les libéraux, mais que pour l'instant les intellectuels musulmans les plus influents ne sont pas les tenants d'un islam libéral. Les positions d'intellectuels comme Murad (1981[33]) au Pakistan, l'influence des salafistes[34] en Arabie Saoudite, la mise en œuvre du khomeinisme en république islamique d'Iran, et la force des Frères musulmans en Égypte font du XXI° siècle un moment de renouveau d'un islam incompatible avec le libéralisme. La visibilité de l'islam libéral, de la pensée libre est donc faible. L'influence de l'islam rigoriste, en revanche, est forte. La

[31] Liati, V., 2006. « Comment lire le Coran ? » *Le français aujourd'hui*, 155 (4), 37-45.

[32] D'Iribarne, P., 2013. *L'islam devant la démocratie*, Paris, le débat, Gallimard.

[33] L'intellectuel musulman Pakistanais décrit la nature du mouvement islamique comme une lutte organisée pour changer la société existante et en faire une société islamique, fondée sur le Coran et la Sunna. Il s'agit de réaffirmer la transformation de la société occidentale et la suprématie de l'islam sur cette société. Murad, K., 1981. *Islamic movement in the West: reflections on some issues*, Islamic Foundation (29 pages).

[34] Le salafisme est une doctrine qui prône « le retour au source », à la tradition des ancêtres (*salaf*).

séparation des pouvoirs religieux et politiques peut exister, mais si les deux pouvoirs sont hiérarchisés, l'argument tombe. Historiquement, il semble d'ailleurs que ce soit le cas. Sous l'autorité des ottomans, les docteurs de la loi (*Ouléma*), les jurisconsultes (*mufti*) et les personnels du culte (*imam, muezzin*) étaient nommés par le sultan qui cumulait la dignité de calife, c'est-à-dire, de commandeur des croyants et celle de chef politique. La colonisation aurait pu modifier les rapports entre la religion et l'État. Ce fût le cas en Algérie où les Oulémas ont obtenu en 1947[35] de la France qu'elle ne s'occupe plus du culte musulman et qu'elle applique la loi de 1905. Dès l'indépendance, cependant, ces mêmes oulémas ont demandé l'inscription dans la constitution algérienne de 1963 de l'islam comme religion d'État. L'Algérie socialiste était aussi islamique.

Conclusion

La thèse du manque d'affinités électives entre islam et libéralisme est donc très vraisemblable. Une telle réponse relève d'un débat spéculatif (savoir pur). Elle reste ouverte et falsifiable. Elle déborde, cependant, ce cadre spéculatif à partir du moment où les citoyens de ce qui est devenu la seconde religion de France[36]

---

[35] La loi organique du 20 septembre 1947, portant statut de l'Algérie en son article 56 dispose que : « l'indépendance du culte musulman à l'égard de l'État est assurée au même titre que celle des autres cultes, dans le cadre de la loi du 9 décembre 1905 et du décret du 27 septembre 1907 » (Carret 1957, p. 54). Carret, J. 1957. « Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie », *Revue Politique Sociale et Économique*, 1er trimestre, n° 37.

[36] Rapport sénatorial, « De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés », 2016. Lien : https://bit.ly/3c8EDsR (consulté le 21/12/2020). Ce rapport donne les chiffres INSEE-INED de l'enquête trajectoires et origines et les résultats de l'étude du *Pew research center*, « The

sont appelés par des penseurs comme les frères musulmans, à l'instar des sociaux-démocrates, à faire entendre la voix de l'islam par les urnes (Avon 2012 [37]). La démocratie n'est pas ici l'instrument pour réaliser le socialisme, mais la cité musulmane dont l'unique objectif reste, et c'est bien normal dans une perspective religieuse, la soumission de l'homme à la loi de Dieu, c'est-à-dire, la suppression de la démocratie libérale par opposition aux autres formes de démocratie : démocratie islamique ou populaire.

L'islam au XXI° siècle, sans être socialiste (philosophie non matérialiste), se trouve ainsi triplement dans la situation des socialistes des années trente. i) Il a de fortes affinités électives avec les théocraties militaires là où Staline et le socialisme réel avaient installé une théocratie séculière où l'interprétation du *Capital* et de l'œuvre de Marx et Engels en général était le monopole du parti communiste. ii) L'islam tel qu'il est interprété par les courants islamiques dominants aujourd'hui ne correspond pas à ce que devrait être dans un monde moderne une parole de paix et de justice même si des voix musulmanes, activistes, intellectuels et dignitaires religieux tentent de mettre en avant un islam compatible avec la modernité. iii) La démocratie peut être, enfin, un moyen d'instituer les lois islamiques comme elle peut servir de moteur de modernisation de l'islam même si la démocratie dans les pays musulmans, à l'exception de l'Asie du Sud-Est, n'a pas encore réussi ce pari.

---

future of world religions : population growth projections, 2016-2050 ». Cette étude indique qu'en 2010 7,5% de la population était de confession musulmane et qu'en 2050 ce pourcentage devrait être de 10,5%, le plus élevé d'Europe.

[37] Avon, D., 2012. « Les frères musulmans et l'État civil démocratique à référence islamique », *Les Cahiers de l'Orient*, 108 (4), 81-95.

Si cette forme d'islam non libéral domine la communauté musulmane de France, les idéologies islamiques doivent être combattue par les libéraux au même titre qu'ils combattent le socialisme et toutes les formes de dirigisme[38] (fascisme, national-socialisme, planisme, communisme, collectivisme, coopératisme, etc.). Ce combat n'est pas militaire, mais idéologique. Il utilise le pluralisme et le débat d'idées pour éviter que des idées toxiques pour le progrès économique et social d'un pays se diffusent dans le pays et provoquent la mise en œuvre progressivement d'institutions de mauvaises qualités, autrement dit contraire à l'idéal de liberté qui a permis à l'Europe d'inventer le développement économique.

---

[38] Il est important ici de noter que jusqu'à présent les citoyens de religion musulmane français votent plutôt à gauche. Lien : http://bit.ly/3lzoT54 (consulté le 04/01/2021). En 2012, au second tour, 86% des musulmans interrogés par l'Ifop avaient choisi François Hollande. Beaucoup d'électeurs musulmans se sont portés sur la gauche à l'époque, mais ça ne signifie pas nécessairement une adhésion profonde ni un vote communautaire monolithique. Il y a par exemple le vote des conservateurs religieux, des libéraux modérés et un vote plus populaire, orienté par les questions sociales plus que sociétales… Cette tendance à gauche du vote musulman existait déjà en 2007 en faveur de Ségolène Royal mais n'avait pas atteint de telles proportions. La part la plus modérée de ces électeurs, sensible à des valeurs comme le travail, le mérite et la famille, avait opté pour le chrétien-démocrate François Bayrou. Mais en 2012, par anti-sarkozysme, ces électeurs ont choisi Hollande sans être nécessairement de gauche, venant amplifier l'avance de la gauche. Lien : http://bit.ly/3lw7cDx (consulté le 04/01/2021). Le premier tour de l'élection présidentielle, selon un sondage Ifop publié par l'hebdomadaire catholique *Pèlerin*, confirme les tendances de fond des votes confessionnels. Critiques à l'égard du quinquennat (notamment à cause de la personnalité de Manuel Valls), les musulmans demeurent quand même très fidèles à la gauche, sauvant même l'honneur de Benoît Hamon qui récolte 17 % de leurs suffrages. Mais leur chouchou a été sans conteste Jean-Luc Mélenchon qui réalise un score de 37 %. Macron, lui, totalise 24 % des voix. François Fillon est à la traîne avec seulement 10 % des suffrages. Marine Le Pen obtient 5%.

De telles conclusions si elles sont justes tendent à redonner au réarmement idéologique des pays occidentaux toute sa place, dans un monde où il est constaté notamment que les jeunes générations des pays européens et américains sont prêtes à sacrifier la démocratie à un ordre social plus égalitaire (Facchini et Melki 2021[39]). Les libéraux sont mieux armés que quiconque pour défendre l'idéal de la liberté qui semble, si on en croît tous les arguments avancés précédemment, incompatible avec l'islam traditionnel, en attendant l'avènement d'un islam libéral. Défendre un islam libéral est naturel pour les libéraux pas pour les idéologies étatistes et dirigistes.

On peut alors conclure en disant que l'avenir est indéterminé, mais qu'à court terme il semble urgent de renforcer la place du libéralisme dans le monde des possibles politiques des pays européens et de la France en particulier afin de justifier l'intérêt pour les musulmans de construire un islam libéral ou de prendre fait et cause pour un libéralisme authentique qui défend le pluralisme sans renoncer à l'unité d'une nation qui se reconstruirait autour d'une méta norme unique, la liberté.

[39] François Facchini, Mickaël Melki. "Egalitarianism and the democratic deconsolidation: Is democracy compatible with socialism?" *Public Choice*, Springer Verlag, 2019, ⟨10.1007/s11127-019-00744-x⟩. ⟨hal-02343003⟩, à paraître dans le numéro de mars 2021.

L'actualité de la pensée économique de Ibn Khaldûn : extraits choisis de son *Livre des exemples*

présentés par Jean-Philippe Delsol

Jean-Philippe Delsol est docteur en droit et licencié ès-lettres. Il travaille comme avocat fiscaliste et préside l'IREF (Institut de Recherches Économiques et Fiscales). Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont le dernier paru en 2019, *Éloge de l'inégalité*, chez Manitoba/Les Belles Lettres.

Introduction aux extraits

par *Jean-Philippe Delsol*

L'islam n'a pas interdit la liberté économique, mais il l'a empêchée d'éclore. L'œuvre d'Ibn Khaldûn, cet humaniste arabe du XIVème siècle, en témoigne. Historien, philosophe, sociologue, juge, enseignant, poète aussi bien qu'homme politique, Ibn Khaldûn (732-808 de l'hégire, 1332-1406 de J. C.) est un autodidacte immensément cultivé. Alors même que l'islam a déjà perdu son lustre intellectuel, il innove dans une nouvelle approche sociologique de l'histoire pour raconter l'islam et en tirer des leçons rationnelles. Il reste néanmoins prisonnier du cadre de pensée du monde dans lequel il est né. Ministre ou Cadi, voire premier ministre ou Grand Cadi de nombreux princes ou sultans en Afrique ou en Espagne, il tente une approche universelle. Mais son histoire universelle n'est que celle de l'islam et c'est d'abord celle du pouvoir en islam comme force structurante et organisatrice essentielle de la société. Il est ce qu'on appellerait aujourd'hui un libéral au plan économique. Mais son libéralisme est utilitariste, au service du pouvoir. Il conseille de baisser les impôts ou de laisser une certaine liberté économique pour que le pouvoir soit riche et fort[1]. C'est aussi pour préserver les revenus fiscaux de l'État qu'il lui déconseille de faire du commerce lui-même aux lieu et place de ses sujets[2]. Il n'attache guère d'importance à l'individu. « L'État et le pouvoir sont la forme de l'humanité et de la civilisation. A leur tour, l'humanité et la civilisation — avec les sujets, les cités et toutes les autres conditions de la vie en société — constituent la matière de l'État et du pouvoir »[3], écrit-il dans son *Livre des Exemples*. De même son rationalisme trouve sa limite dans la prédestination. L'ascension des empires autant que leur déclin est le résultat d'un enchainement causal

---

1 Ibn-Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, Nrf, Gallimard, La pléiade, 2002, p. 631.

2 *idem*, pp. 604 sq.

3 *idem*, p. 745.

inévitable, une fatalité historique à laquelle ils ne peuvent échapper : « L'homme ne doit pas ignorer la sagesse de Dieu selon laquelle Ses créatures suivent le destin qu'Il leur a fixé »[4] ou encore « Dieu agit ainsi envers les États jusqu'à ce que soit accomplie la fin qu'Il a décrétée pour Ses créatures »[5]. Le rationalisme d'Ibn Khaldûn trouve sa limite dans le Coran qui n'est guère rationnel. Nous sommes après la fermeture de l'ijtihad, la libre parole ne sait plus s'exercer. Malgré sa force intellectuelle et sa sagacité, Ibn Khaldûn reste prisonnier de l'islam, il n'entrevoit plus la lumière des Mutazilites qui lui aurait permis d'affirmer la capacité de l'individu à surmonter son sort.

Ibn Khaldûn est au demeurant l'auteur d'une œuvre universelle et immense. Dans la deuxième partie des prolégomènes de cet ouvrage considérable qu'est *Le Livre des Exemples*, il examine notamment les causes qui font augmenter ou diminuer le revenu d'un empire. Il constate que les gouvernements commencent toujours par imposer peu pour finir par taxer beaucoup. Musulman, bien sûr, il mêle un peu de religion à ses explications. Mais sous ces réserves, son propos pourrait s'appliquer sans guère de modification à nos gouvernements d'aujourd'hui ainsi que vous pourrez le constater à la lecture de l'extrait suivant tiré de la traduction française réalisée en 1863 par William Mac Guckin, Baron de Slane, membre de l'Institut (1801-1878)[6], sachant que vous pouvez aussi trouver ce texte dans la nouvelle traduction proposée dans la Pléiade (Gallimard, 2002, pp 601 sq.) des œuvres de ce grand historien.

* * * *

* * *

---

4 *idem*, pp. 623-624.

5 *Idem*, p.631.

6 Une version numérique de cette traduction se trouve au lien suivant : http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn_Khaldoun/Prolegomenes_t2/Prolegomenes_t2.html

Sur la cause qui fait augmenter ou diminuer le revenu d'un empire

Dans un empire qui vient de se fonder les impositions sont légères et rapportent beaucoup ; mais, quand il tire vers sa fin, elles sont lourdes et rapportent peu. En voici la raison : si les fondateurs de l'empire marchent dans la voie de la religion, ils n'adoptent que les impositions autorisées par la loi divine, c'est-à-dire, la dîme aumônière, l'impôt foncier (*kharadj*) et la capitation (payée par les juifs et les chrétiens). Or la dîme de l'argent monnayé est peu forte, comme chacun le sait, celle des grains et des troupeaux n'est pas lourde ; il en est de même de la capitation et de l'impôt foncier. Or le taux de ces impôts est fixé par la loi et ne peut pas être augmenté. Si l'empire a été fondé sur l'esprit de tribu et de conquête, la civilisation a dû y être d'abord celle de la vie nomade, ainsi que nous l'avons dit ailleurs. Or cette civilisation a pour effet nécessaire de porter le gouvernement à l'indulgence, à la générosité, à la douceur, à la répugnance de toucher aux biens du peuple et à l'indifférence pour l'acquisition des richesses, excepté dans des cas assez rares. Aussi les taxes et impôts individuels, dont le montant forme le revenu de l'empire, sont très légers et, cela étant ainsi, les sujets se livrent à leurs travaux avec ardeur et avec plaisir ; la culture des terres prend beaucoup d'extension, parce qu'on veut profiter des avantages que la faiblesse des impôts assure aux cultivateurs, et cela augmente beaucoup le nombre des personnes dont les contributions forment les richesses de l'État. Quand l'empire a duré pendant un certain temps, sous plusieurs souverains successifs, les chefs de l'État acquièrent plus d'habileté dans les affaires et perdent, avec leurs habitudes de la vie nomade, la simplicité de mœurs, l'indulgence et le désintéressement qui les distinguaient jusqu'alors ; l'administration devient sévère et exigeante ; les usages de la vie sédentaire développent

l'intelligence des fonctionnaires publics ; dès lors ces hommes se montrent plus habiles en affaires et, comme ils se livrent aux jouissances du bien-être, ils acquièrent les habitudes (du luxe) et de nouveaux besoins. Cela les porte à augmenter le taux des impôts auxquels les laboureurs, les cultivateurs et tous les autres contribuables sont soumis ; ils veulent que chaque taxe, chaque impôt, rapporte beaucoup, afin d'augmenter le revenu de l'État. Ils imposent aussi des droits sur les ventes et établissent des percepteurs aux portes de la ville ; mais de ceci nous parlerons plus tard. Les habitudes de luxe et de dépense augmentent graduellement dans l'État et, comme les besoins du gouvernement se multiplient, les impôts s'élèvent dans la même proportion et pèsent lourdement sur le peuple. Cette charge lui paraît cependant une chose d'obligation, vu que l'augmentation des impôts s'était faite graduellement, sans qu'il eût remarqué qu'on les avait portés au-delà du taux primitivement établi et sans savoir qui l'avait fait. Aussi ce taux augmenté demeure comme une obligation à laquelle on a toujours été accoutumé. Plus tard, l'impôt dépasse les bornes de la modération et détruit, chez les cultivateurs, l'amour du travail. Quand ils comparent les frais et les charges qu'ils doivent supporter avec les profits et les avantages qu'ils peuvent espérer, ils se laissent aller au découragement, et beaucoup d'entre eux renoncent à la culture des terres. Cela amène une diminution dans le produit de l'impôt et, par une suite nécessaire, dans le revenu de l'État. Quelquefois, quand les chefs de l'empire s'aperçoivent de cette diminution, ils croient pouvoir y remédier en augmentant les impôts, et ils continuent à suivre ce système jusqu'à ce que le taux des contributions atteigne une limite au-delà de laquelle aucun profit ne peut rester au cultivateur. Les frais du labourage et les impôts absorbent tout et ne laissent aucun avantage à espérer. Comme le revenu ne cesse de diminuer, le gouvernement continue à augmenter les impôts dans l'espoir de combler le déficit ; on renonce enfin à la culture des terres parce qu'on a perdu l'espoir

de profiter de son travail, et tout le mal qui résulte de cela retombe sur l'État. En effet, quand l'agriculture rapporte beaucoup, c'est le gouvernement qui en profite. Le lecteur qui aura compris ce que nous venons d'exposer reconnaîtra que le meilleur moyen de faire prospérer l'agriculture, c'est d'amoindrir autant que possible les charges que l'État impose aux cultivateurs ; ils se livrent alors avec empressement aux travaux agricoles, avec l'assurance d'en recueillir les profits. *Dieu est le maître en toute chose.*

* * * *

Les droits d'entrée et de marché s'établissent quand l'empire tire vers sa fin

Comme les empires qui commencent n'ont d'autre civilisation que celle de la vie nomade, les chefs de l'État ignorent le luxe et ses habitudes, et ont peu de besoins. Leurs dépenses sont minimes, le revenu suffit pour tout couvrir, et alors même il en reste encore beaucoup. Bientôt cependant ils se font aux usages de la vie sédentaire et aux habitudes du luxe ; suivant, dans cette voie, l'exemple des dynasties qui les ont précédés. Cela amène une grande augmentation dans les dépenses de l'État et dans celles du sultan surtout, parce qu'il est obligé de pourvoir à l'entretien de toutes les personnes qui composent sa maison, et de faire beaucoup de cadeaux. Comme le revenu de l'empire ne peut plus suffire à la solde des troupes et aux dépenses du souverain, le gouvernement se trouve forcé d'y remédier en augmentant le taux des impôts, ainsi que nous l'avons dit.

La nécessité de satisfaire aux habitudes du luxe, et d'entretenir une armée pour la défense du pays, fait augmenter graduellement les dépenses et accroître les besoins du gouvernement. L'époque de la décadence arrive, et les forces

militaires de l'empire ne suffisent plus pour faire rentrer les contributions dues par les provinces et par les contrées éloignées : le revenu diminue, les habitudes du luxe augmentent, et, avec elles, la solde et les gratifications qui s'accordent aux troupes. Alors le souverain invente de nouveaux impôts ; il fait prélever dans les marchés une certaine somme sur le prix de tous les objets vendus, et il soumet à une taxe les marchandises elles-mêmes, quand on les introduit dans la ville. Il est contraint de prendre ces mesures parce que les fonctionnaires publics ont besoin de forts traitements afin de vivre dans le luxe, et qu'une grande augmentation s'est faite dans l'armée. Quand l'empire est prêt à succomber, le poids des impôts a ordinairement atteint sa dernière limite, les marchés chôment par suite du découragement des négociants, ce qui annonce la ruine de la prospérité publique, malheur dont l'État pâtira. Cela continue jusqu'à la chute de l'empire. Dans les derniers temps des Abbassides et des Fatimides, les grandes villes de l'Orient offraient de nombreux exemples de ces impôts extraordinaires ; on en prélevait même sur les pèlerins à la grande foire de la Mecque ; mais Salah ed-Dîn (Saladin) Ibn Aiyoub les supprima tous et les remplaça en prenant des mesures qui contribuèrent au bien public. Il en fut de même en Espagne, sous les rois provinciaux ; mais Youçof Ibn Tachefîn, l'émir des Almoravides, y mit fin. De nos jours, les mêmes abus eurent lieu dans le Djérid, province de l'Ifrîkiya, quand les chefs qui gouvernaient les villes de cette contrée se furent déclarés indépendants.

* * * *

Le souverain qui fait le commerce pour son compte nuit aux intérêts de ses sujets et ruine les revenus de l'État

Quand le revenu de l'empire ne suffit plus aux frais et aux besoins du gouvernement, ce qui tient au progrès du luxe et des habitudes de dépense, on est obligé d'avoir recours à des moyens extraordinaires pour y remédier et pour se procurer de l'argent. On impose des taxes sur les objets vendus par les sujets de l'État et l'on établit des droits de marché, ainsi que nous venons de le dire dans le chapitre précédent ; ou bien on augmente les impôts de toutes espèces déjà existants, ou bien encore on pressure les agents du fisc et les percepteurs, parce qu'on suppose qu'ils se sont approprié une partie considérable des impôts, sans la porter sur leurs comptes. D'autres fois on cherche à augmenter le revenu au moyen d'entreprises commerciales et agricoles qui se feront au nom du sultan. Voyant que les négociants et les cultivateurs recueillent des profits considérables, malgré la modicité de leurs ressources pécuniaires, et s'imaginant que le gain est toujours en raison directe du capital employé, le prince se procure des bestiaux, fait des plantations dont il espère retirer un grand profit, et achète des marchandises pour les écouler sur les marchés, dans la pensée d'augmenter le revenu de l'État et de gagner beaucoup. Mais c'est là une erreur grave et nuisible, sous plusieurs rapports, aux intérêts du peuple : d'abord on rend très difficile aux cultivateurs et aux négociants l'achat de bestiaux et de marchandises, et l'on aide aux causes (qui amènent l'enchérissement). Les hommes de ces classes, étant à peu près égaux sous le point de vue de la fortune, se font concurrence jusqu'à la limite de leurs moyens ; mais quand ils ont pour concurrent le souverain, qui a sous la main des sommes bien autrement considérables que celles dont ils disposent, à peine un seul d'entre eux peut-il réussir dans ce qu'il entreprend. Cela chagrine les esprits et les mécontente. Ensuite il arrive très

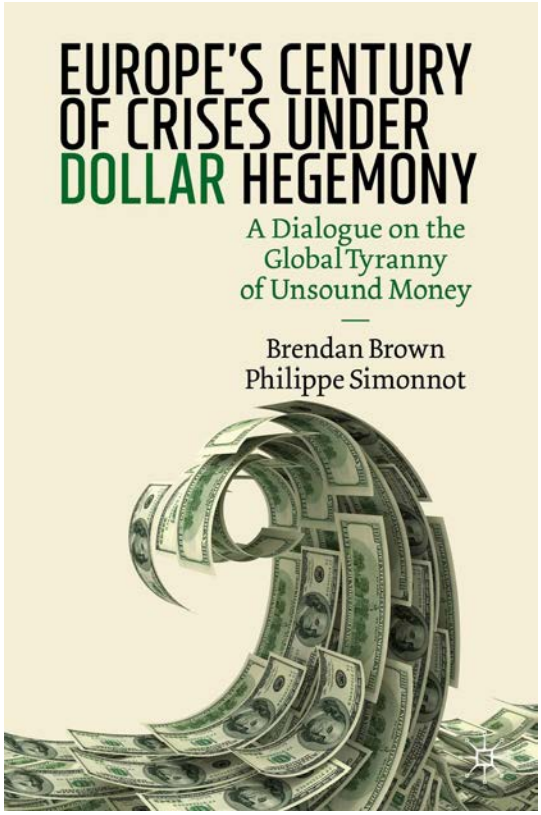
souvent que le sultan s'approprie des marchandises par force, ou se les fait céder à vil prix, parce que personne n'ose enchérir sur lui, ce qui est une cause de grandes pertes pour les vendeurs. De plus, quand il a recueilli les fruits de ses récoltes, tels que grains, soie, miel, sucre ou autres produits de cette nature, ou qu'il se trouve en possession d'une grande quantité de marchandises diverses, s'il est obligé de subvenir tout de suite aux besoins de l'État, il n'attend pas jusqu'à ce qu'il ait écoulé ces denrées par des ventes régulières sur les marchés ; mais il oblige les personnes qui en font le commerce, c'est-à-dire, les négociants et les cultivateurs, de se fournir auprès de lui, et à un prix qui dépasse ordinairement la valeur réelle de ce qu'ils achètent. De cette façon ils se voient privés de leur argent comptant, chargés de marchandises qui leur resteront longtemps sur les bras, et forcés de suspendre les opérations qui les faisaient vivre. Aussi, quand un pressant besoin d'argent les oblige à vendre une partie de ces marchandises, ils n'en retirent qu'un vil prix, vu l'état languissant du commerce. Il arrive souvent qu'un négociant ou un cultivateur se défait ainsi de ses fonds d'une manière graduelle, jusqu'à ce qu'il ne possède plus rien, et qu'il soit obligé de rester chez lui, sans aller au bazar. Ces cas se reproduisent fréquemment, au grand préjudice du public ; on finit par ne plus rien gagner, par tomber dans l'embarras et dans la gêne, et par renoncer tout à fait à ses occupations. Le revenu de l'empire s'en ressent, puisqu'il consiste presque entièrement en contributions payées par les cultivateurs et les négociants. C'est surtout après l'établissement des droits de marché pour augmenter le revenu du gouvernement que cela devient sensible. Quand les cultivateurs ont renoncé à l'agriculture et les négociants au commerce, le revenu n'existe plus, ou bien il subit une diminution énorme. Si le souverain voulait comparer les faibles profits (qui dérivent de ses entreprises commerciales et agricoles) avec les sommes provenant des impôts, il les regarderait comme moins que rien.

Quand même ces opérations lui rapporteraient beaucoup, elles lui feraient perdre considérablement du côté du revenu ; car d'ordinaire on ne l'oblige pas à payer les droits de vente et d'entrée, tandis qu'on les exige toujours des autres commerçants pour le compte du trésor. Ajoutons que ces entreprises tendent à ruiner l'agriculture, et cela est la perte de l'empire. En effet, si les sujets de l'État ne cherchent pas à faire valoir leur argent par l'agriculture et par le commerce, ils seront obligés de vivre de leurs capitaux, et, quand ils auront tout dépensé, ils seront ruinés. C'est là une chose qu'il faut bien comprendre.

Les Perses choisissaient toujours pour roi un membre de la famille royale distingué par sa piété, sa bonté, son instruction, sa libéralité, sa bravoure et sa générosité, et ils lui faisaient prendre l'engagement de gouverner avec justice, de ne pas avoir des fermes à lui, ce qui pourrait nuire aux intérêts de ses voisins ; de ne pas exercer le commerce, car cela augmenterait nécessairement le prix des marchandises, et de ne pas avoir des esclaves à son service, parce qu'ils ne donnent jamais des conseils qui soient bons et utiles. C'est le revenu de l'État seul qui enrichit le souverain et augmente ses moyens. Pour que le revenu soit ample, on doit ménager les contribuables et les traiter avec justice ; de cette manière on les encourage et on les dispose à travailler avec empressement dans le but de faire fructifier leurs capitaux ; car c'est d'eux que le souverain tire presque tout son argent. Toute autre occupation à laquelle un souverain pourrait se livrer, le commerce, par exemple, et l'agriculture, nuit promptement aux intérêts du peuple, au revenu de l'État et à la culture des terres.

Il arrive quelquefois qu'un émir ou le gouverneur d'un pays conquis se livre au commerce et à l'agriculture, et oblige les négociants qui visitent cette contrée et qui s'occupent de ces branches de commerce de lui céder leurs marchandises au prix

qu'il fixe lui-même. Ensuite il s'empresse d'y mettre un prix (plus élevé) et de les vendre à ses administrés. Cela est encore pis que le système suivi par le sultan, et nuit plus gravement aux intérêts de la communauté. Les sultans eux-mêmes écoutent quelquefois les conseils de personnes engagées dans ces branches de commerce, c'est-à-dire des négociants ou des cultivateurs, parce qu'ils croient que ces gens, ayant été élevés dans le métier, le comprennent bien. D'après l'avis de ces individus, ils s'engagent dans le commerce et les associent dans l'entreprise. Cela permet à ceux-ci d'arriver à leur but, c'est-à-dire de gagner beaucoup et promptement, surtout s'ils ont la permission de faire le commerce pour leur propre compte, sans être obligés à payer des droits ou des taxes. C'est là, assurément, le moyen le plus certain et le plus prompt de faire valoir ses capitaux ; mais de pareilles gens ne se doutent pas du tort que cela fait au sultan en diminuant ses revenus. Les souverains devraient se tenir en garde contre ces hommes et repousser toutes leurs propositions, parce qu'elles tendent à ruiner également le revenu du prince et son autorité. *Que Dieu nous inspire pour nous diriger nous-mêmes, et qu'il nous fasse jouir des fruits de nos bonnes actions. Il n'y a point d'autre seigneur que lui.*



Europe's Century of Crises under Dollar Hegemony

de Brendan Brown et Philippe Simonnot
Palgrave Macmillan, 2020

recensé par
Jean-Pierre Centi

Jean-Pierre Centi est économiste, Doyen honoraire et Professeur émérite de l'Université d'Aix-Marseille. Il a dirigé le Centre d'Analyse Économique de la Faculté d'Économie Appliquée de 1984 à 2002. Il est actuellement vice-président de l'Académie des Sciences, Agriculture et Belles Lettres d'Aix-en-Provence.

Si l'on découpe l'histoire de la monnaie en tranches séculaires, l'on peut affirmer que le XXe siècle fut celui d'une monnaie malsaine, non par nature, mais en raison de la gestion préjudiciable que fut celle des banques centrales et en particulier de la politique monétaire américaine fondée sur l'hégémonie du dollar. C'est cette histoire que relate et condamne le récent ouvrage co-signé par Brendan Brown, expert au Hudson Institute et l'économiste Philippe Simonnot[1]. Dans ce dialogue écrit en vingt-trois chapitres, Philippe Simonnot déploie ses talents de journaliste en interrogeant Brendan Brown sur les événements monétaires majeurs du XXe siècle jusqu'à la création de l'euro et aux crises qui marquent encore ces deux décennies du XXIe siècle.

L'hégémonie monétaire mondiale du dollar prend naissance au lendemain de la Première Guerre Mondiale et sera à l'origine de la faillite de la République de Weimar et du bouleversement des années 1930. Les accords de Bretton Woods affirmeront une nouvelle hégémonie du dollar qui provoquera l'effondrement du système en 1973. Les accords de la Jamaïque (8 janvier 1976) mettront fin au régime des parités fixes « mais ajustables » et à la dépendance *directe* des politiques monétaires nationales vis-à-vis de la politique monétaire américaine. Le flottement des monnaies qui prendra la relève n'aura rien à voir avec des changes flexibles purs. Le flottement « impur » ne sapera pas l'hégémonie du dollar : celle-ci deviendra *indirecte*, forçant les autorités monétaires des pays autres que les États-Unis à garder les yeux rivés sur leurs balances commerciales respectives tout en favorisant l'inflation, c'est-à-dire en dépréciant leurs devises nationales. Car le mal est là : c'est l'inflation et ses corollaires, le

[1] B. Brown & Ph. Simonnot (2020), *Europe's Century of Crises under Dollar Hegemony. A Dialogue on the Global Tyranny of Unsound Money*. Palgrave Macmillan (ed.)

mal-investissement, les bulles financières et les crises qui s'ensuivent.

À première vue l'ouvrage apparaît comme une analyse de géopolitique monétaire. Les auteurs entraînent le lecteur dans une dynamique captivante suivant la chronologie des événements. Mais ne nous y trompons pas. L'enjeu véritable n'est pas l'hégémonie du dollar en elle-même, mais celui d'une politique monétaire qui paradoxalement sacrifie délibérément la monnaie sur l'autel du jeu politique et du pouvoir et donc entrave le marché tout en laissant accroire que celui-ci serait la cause de tous les maux.

La nature du problème est avancée dès le premier chapitre : « L'essence de la monnaie saine, c'est la grande qualité des services rendus par les "rouages" placés sous la régulation automatique du mécanisme des prix »[2]. L'énoncé ne va pas sans rappeler le principe de la politique de « monnaie saine » que Ludwig von Mises soutenait en 1912 dans *The Theory of Money and Credit* [3]. Ce principe que défend ardemment la théorie autrichienne est fondamental en ce sens que la monnaie saine est l'émanation du marché, c'est-à-dire de l'approbation spontanée d'un intermédiaire d'échange généralement accepté. Cela donne à la monnaie sa dimension d'institution sociale organique (Carl Menger, 1871)[4]. Pour que la monnaie soit saine, les pouvoirs publics ne doivent donc ni la manipuler ni s'immiscer dans les activités monétaires et bancaires. Pour les libéraux, ce principe a

[2] Notre traduction.

[3] L. von Mises (2010 [1912], *The Theory of Money and Credit*. Pacific Publishing Studio. Cf. Chap. 21: "The principle of sound money."

[4] C. Menger (1981 [1871]), *Principles of Economics*. Dingwall J. (ed.), New York: New York University Press.

valeur de constitution car il permet la protection des libertés civiles contre le despotisme.

Sans conteste, Brendan Brown et Philippe Simonnot s'inscrivent dans le sillage de l'École autrichienne d'économie dont l'idéal consiste en un système monétaire cohérent avec la liberté individuelle, la propriété privée et l'état de droit. La lecture de leur ouvrage suggère aussi un lien avec la thèse développée par Jacques Rueff dans *L'ordre social*[5]. N'écrivait-il pas que : « L'inflation, c'est de subventionner des dépenses qui ne rapportent rien avec de l'argent qui n'existe pas » ? Ces mots sonnent encore très fort aujourd'hui. L'on pourrait mettre l'ouvrage ici commenté en parallèle avec celui de Thomas Humphrey et Richard Timberlake (2019) qui montrent comment dans les années 1920 et 1930 la Fed a été source de désordre monétaire[6].

L'histoire révèle qu'il n'est pas si facile de ligoter les mains des autorités monétaires. Pourtant les économistes libéraux reconnaissent que l'étalon-or classique est le système qui se rapproche le plus du principe de la monnaie saine. En Angleterre, le monométallisme or fut opérationnel depuis 1821. Lorsque l'Union Latine supprima la frappe libre de l'argent en 1873, la majorité des nations développées lièrent leurs monnaies à un poids d'or et rendirent les billets convertibles en or. Les États-Unis adoptèrent l'étalon-or en 1879.

La vertu de l'étalon-or est de générer une stabilité monétaire à long terme grâce aux libres flux de l'or (D. Hume)[7]. Le

---

[5] J. Rueff (1967), *L'Ordre Social*. Troisième édition revue et augmentée.

[6] R. M. Humphrey & R. H. Timberlake (2019), *Gold, the Real Bills Doctrine, and the Fed: Sources of Monetary Disorder*. Cato Institute.

[7] Cf. L'approche monétaire de la balance des paiements et la réfutation du mercantilisme par D. Hume dans son *Essai sur la balance* de 1752.

rapprochement avec la monnaie saine provient du fait que l'étalon-or limite considérablement l'interventionnisme étatique et la possibilité pour les banques centrales d'injecter des « faux droits » qui, au sens de J. Rueff, corrompent la vie économique. B. Brown et Ph. Simonnot (Chap. 2) dénoncent à juste titre la « phobie de la déflation » qui est le plus souvent le motif invoqué par les opposants à l'étalon-or. Mais il ne faut pas confondre déflation et dépression : les deux phénomènes ne sont pas nécessairement liés. La déflation en elle-même signifie augmentation du revenu réel et permet de réaliser des gains de productivité ainsi qu'une croissance du PIB. Durant la période de l'étalon-or la déflation ne fut pas désastreuse et le système fonctionna correctement tant que les banques centrales n'en bloquèrent pas le fonctionnement.

La Grande Guerre changea la donne et l'accroissement considérable des réserves d'or des États-Unis en provenance des pays européens fit du dollar la devise de réserve prééminente. La Conférence de Gènes de 1922 mit en place le système hybride de l'étalon de change-or faisant du sterling et du dollar des substituts de l'or. Alors commença à s'exercer l'hégémonie mondiale du dollar (chapitre 4 de l'ouvrage). Milton Friedman (1961) a qualifié ce système de « pseudo étalon-or » violant les principes libéraux et ouvrant la porte aux manipulations monétaires[8]. B. Brown soutient que ce système déclencha la pratique systématique de l'inflation. D'abord pour combattre la « Grande Récession » de 1920-1921, la politique de prix stables de Benjamin Strong provoqua une inflation des actifs. Ensuite, dans le sillage du plan Dawes destiné à la République de Weimar, la Fed alimenta une bulle d'actifs qui se solda par le crash de Wall Street en 1929, l'effondrement de la Bourse allemande, puis la faillite de la banque Credit-Anstalt de Vienne le 11 mai 1931 qui entraîna le

[8] M. Friedman (1961), « Real and Pseudo Gold Standards." *Journal of Law and Economics*, 4 (October): 66-79.

cataclysme du système financier global et l'extension de la Grande Dépression. Reprenant la thèse de Murray Rothbard (1963)[9], B. Brown marque son désaccord avec l'analyse de M. Friedman sur l'origine de la crise de 1929 et reproche à la Fed d'avoir cherché à stabiliser les prix après la récession de 1920, poussant ainsi artificiellement les taux d'intérêt à la baisse tout en favorisant une inflation des actifs ainsi que les effets de levier et les prêts internationaux à la République de Weimar.

L'étalon de change-or de l'entre-deux-guerres a été universellement condamné[10]. Le mensonge est d'affirmer à partir de cet échec que l'étalon-or a failli. Lors de la seconde Guerre mondiale, les flux d'or vers les États-Unis gonflèrent à tel point que la grande majorité des réserves mondiales y furent stockées. À la fin des hostilités, un retour à l'étalon-or international classique sembla peu propice même aux yeux de nombre d'économistes libéraux. M. Friedman (1961) qui reconnaissait les avantages de l'étalon-or le considérait désormais comme impraticable. L. von Mises (1966) admettait que l'étalon-or n'était pas parfait mais affirmait qu'il était le plus bénéfique de tous les systèmes et ajoutait que personne ne pourrait nous dire comment instaurer quelque chose de plus satisfaisant[11]. De fait, les systèmes qui se sont succédé après la seconde Guerre jusqu'à nos jours n'ont rien de satisfaisant comme le démontrent B. Brown et Ph. Simonnot.

---

[9] M. N. Rothbard (1963), *America's Great Depression.* David Van Nostrand (ed.)

[10] B. Eichengreen (1987), « Hegemonic Stability Theories of the International Monetary System." NBER Working Papers, N° 2193.

[11] L. von Mises (1985 [1966, 3ème éd.]) *L'action humaine. Traité d'économie.* Presses Universitaires de France. (1ère éd. 1949). Trad. française de la 3ème édition par Raoul Audouin.

Le système de l'étalon-dollar instauré par les accords de Bretton Woods en décembre 1944 consistera, soutiennent les deux auteurs, en un « faux étalon-or » de nature essentiellement inflationniste (Chap. 7). Dans les années 1960 l'on parlait beaucoup d'inflation importée, notamment en Allemagne. Dans ce tourbillon de l'inflation que favorisait le keynésianisme et qui affectait la plupart des pays, la Bundesbank put consolider son pouvoir, se posant en gardienne d'une monnaie « saine » face aux autres monnaies « malades ». La Bundesbank a toujours été sensible à un système international solide et pourtant elle ne cessa de rejeter l'étalon-or alors qu'en France, sous l'influence de J. Rueff, Ch. De Gaulle défendait l'étalon-or classique. Contrairement au gouvernement fédéral qui avait des impératifs en matière de sécurité, la Bundesbank était aussi méfiante à l'égard d'une coopération monétaire européenne. Quand les Américains et Britanniques voulurent gonfler le volume des liquidités internationales, les réticences allemandes s'accentuèrent. L'Allemagne sous L. Erhard et la France eurent un rôle majeur dans les conflits autour de la balance des paiements américaine et de l'équilibre des cours de devises. Les DTS introduits en 1968 ne purent mettre fin à la crise du dollar dont la suppression de la convertibilité le 15 août 1971 marqua l'agonie du système.

L'entrée dans l'ère des monnaies exclusivement fiduciaires uniquement couvertes par les capacités fiscales de chaque nation fit accéder le DM au sommet de la scène européenne et de la scène mondiale (Chap. 8). Le dollar en souffrit quelque temps et la politique monétaire américaine fit une volte-face en se tournant vers les préceptes monétaristes promus par M. Friedman. La politique de modération de l'inflation par le contrôle de la masse monétaire que mena Paul Volcker n'a pas convaincu B. Brown et Ph. Simonnot (Chap. 9). Ayant déjà critiqué la politique de stabilité des prix (Chap.5), B. Brown réitère ses réticences aux principes

friedmaniens en considérant que ceux-ci ne recoupent que très partiellement les arguments des défenseurs de la *monnaie saine* et sont loin de leur correspondre totalement. À l'époque, les *supply siders* (économistes de l'offre) tels A. Laffer, L. Lehrmann et autres, réclamaient un retour à l'étalon-or. Il est plutôt symptomatique que A. Greenspan se faisait alors le défenseur de l'étalon-or[12], mais lorsqu'il succéda à Paul Volcker il ne se priva pas d'agir amplement sur les taux d'intérêt tout en cherchant à modérer l'inflation. La politique monétaire appliquée aux États-Unis ne fut au mieux qu'un monétarisme de précaution.

Le soi-disant contrôle de l'inflation par la Fed et les autres banques centrales n'a rien d'un véritable succès et le flottement impur des monnaies n'a pas empêché l'accumulation de réserves en dollars par les banques centrales à travers le monde. La République Fédérale d'Allemagne était quant à elle accaparée par la perspective d'une fusion avec l'Allemagne de l'Est, ce qui préoccupait notamment la France, le Royaume-Uni et les États-Unis. C'est dans ce contexte que se négociait (Chap. 10) la création de l'Union Monétaire Européenne (UME).

Les divergences entre Helmut Kohl et le président monétariste de la Bundesbank Karl Otto Pöhl qui souhaitait maintenir un DM fort ne sont un secret pour personne. La France a voulu s'accrocher au DM, une attitude qui a permis la création de l'euro dont on sait qu'il s'agit en réalité d'une construction essentiellement politique. La zone euro n'a pas été un obstacle à l'inflation des actifs qui déclencha la grande crise de 2008. En analysant les contours de cette crise, B. Brown ne met pas suffisamment l'accent sur la faiblesse des ratios de fonds propres des banques (Chap.12) qui d'ailleurs auraient à être confrontés

---

12 A. Greenspan (1966), "Gold and Economic Freedom." *The Objectivist* (July).

avec ceux beaucoup plus élevés de l'époque lointaine des banques libres d'Écosse (1715-1845). L'on pourrait aussi signaler qu'en Allemagne, 35% du marché bancaire, dont de nombreuses caisses d'épargne, sont dans le domaine public et que les banques privées occupent la part relativement faible de 19% du marché domestique, ce qui contribuerait à expliquer les différences entre le capitalisme américain et le capitalisme européen (Chap. 13), l'histoire des nationalisations bancaires et des banques publiques et parapubliques en France expliquant le reste de ces différences.

Les chapitres 16 à 19 concernent la politique de la Banque Centrale Européenne (BCE) et le bilan économique de l'UME. Il est montré que l'objectif de 2% d'inflation annuelle déclaré par le Conseil des gouverneurs en octobre 1998 n'a pas mis la zone euro à l'abri de de la grande inflation d'actifs qui fut à l'origine de la crise de 2007-2008. S'ensuivent les dérives de la BCE sous la présidence de J.-Cl. Trichet et celle de M. Draghi (baisses successives du taux *refi*, programme SMP, les LTRO puis les TLTRO) jusqu'à l'assouplissement quantitatif adopté en mars 2015 par M. Draghi et maintes fois prolongé, y compris par Mme C. Lagarde en novembre 2019. L'on peut ajouter à cet arsenal la déferlante monétaire pratiquée pour faire face à la pandémie de la Covid-19, une politique monétaire ultra-accommodante finalisée en juin 2020 et programmant l'injection jusqu'en juin 2021 de 1350 milliards € de rachats de dettes – surtout publiques et aussi privées. Vraisemblablement la BCE ne s'arrêtera pas là. La BCE ne respecte plus les règles statutaires, son indépendance présumée est clairement détournée et l'extrême faiblesse des taux d'intérêt qu'elle entretient actionne l'engrenage de la monétisation des dettes publiques. Union Européenne et États-Unis sont allés dans la même direction pour des raisons différentes et dans un cas comme dans l'autre l'on ne peut

sérieusement écarter le risque d'une forte inflation et les coûts correspondants.

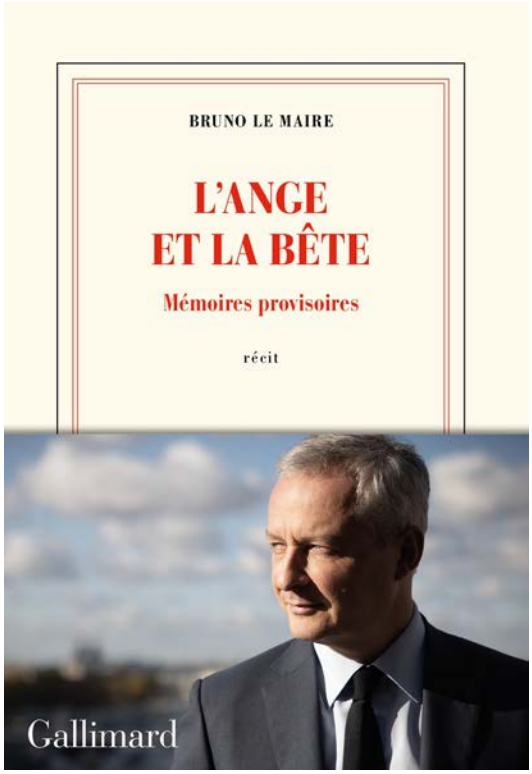
Aujourd'hui, 60% de la totalité des réserves en devises étrangères sont détenues en dollars ou en bons du Trésor américains. La question posée par B. Brown et Ph. Simonnot et de savoir si la pandémie peut ruiner l'hégémonie monétaire américaine. Le dialogue des deux auteurs s'achève par l'exposé des scénarios qui s'articuleraient selon l'intensité de l'inflation (Chap. 20-21-22). Une forte inflation aux États-Unis pourrait selon B. Brown être le facteur déclenchant d'une politique radicalement différente fondée sur la préservation d'un dollar sain. Washington aurait alors beaucoup à gagner par l'hégémonie d'un dollar sain car un large groupe de pays rattacheraient leurs devises à cet étalon dollar. Cette situation pourrait inciter l'Allemagne et certains de ses voisins (l'axe actuel germano-batavo-austro-balte des faucons) à vouloir également instaurer une monnaie saine, (un nouvel euro), ce qui signifie un éclatement par le haut de la zone euro et la création d'un nouvel euro, l'Allemagne devenant ainsi le leader d'une union monétaire réduite. Si tel n'était pas le cas l'hégémonie du dollar souffrirait de la forte inflation et tout dépendrait alors de la réaction allemande car les épargnants allemands souffriraient de l'inflation importée en Europe, mais il est peu probable que la déperdition de l'hégémonie américaine soit un facteur de cassure de l'UME.

Nous sommes dans une période où la Fed, la BCE et les autres banques centrales font sauter tous les verrous de la création monétaire afin de soutenir des économies fragilisées par la crise du coronavirus. La technocratie monétaire s'affranchit de toutes les contraintes de la création monétaire afin de procurer avantageusement un maximum d'aides publiques. Certains vont même jusqu'à proposer une « théorie monétaire moderne », prétendant que toutes les contraintes de la création monétaire ne

sont qu'imaginaires et préconisent de créer autant de monnaie que de besoin. Le despotisme est bien le danger qui nous guette et l'on mesure toute la portée de la démarche théorique de James Buchanan qui, dans ses travaux d'économie politique constitutionnelle, n'a jamais cessé de plaider pour une constitution monétaire[13]. La Cour Constitutionnelle de Karlsruhe qui a mené un recours *ultra vires* contre la BCE considère que celle-ci outrepasse ses attributions, prenant ainsi le contrepied de la Cour de Justice de l'Union Européenne. Ce sont là autant de faits qui incitent fortement à la lecture du dialogue qui vient d'être publié entre B. Brown et Ph. Simonnot.

La parution de l'ouvrage arrive à un moment crucial. Replacer le rôle des banques centrales dans une perspective historique ou évolutionniste est doublement important. En donnant un bel éclairage sur le passé les auteurs nous permettent d'une part de mieux comprendre la situation actuelle, d'autre part de comparer les divers systèmes et leurs aptitudes à faire respecter les contrats de droit privé et l'état de droit. Parmi eux, le système des monnaies privées en concurrence qui naîtrait de l'essor actuel de monnaies dites virtuelles et émergerait d'une approbation spontanée serait en pleine conformité avec les mécanismes du marché et donnerait de meilleures monnaies, en tout cas des monnaies non inflationnistes et donc saines. Ce scénario est celui d'un futur qui n'est peut-être pas si éloigné.

[13] J. M. Buchanan (2010) « The Constitutionalization of Money." *Cato Journal.* Cato Institute. Vol. 30 (2): 251-258.



L'ange et la bête — Mémoires provisoires

de Bruno Le Maire
Gallimard, 2021 (352 pages)

recensé par
Alain Mathieu

Alain Mathieu est président d'honneur de *Contribuables Associés*. Polytechnicien et docteur ès sciences économiques. Il a débuté au Ministère des finances, dirigé *Le Bon Marché* et *Conforama*, puis racheté et redressé une entreprise industrielle de 300 personnes. Il est l'auteur de trois livres : *Le model anti-social français*, *Ces mythes qui ruinent la France* et *Républicains osez !*

Bruno Le Maire est un jeune et brillant ministre des Finances. Il ne manque pas d'ambition : candidat à la présidence des Républicains, puis à la primaire. S'il devenait un jour président de la République, sa politique serait-elle libérale ou interventionniste ? Son livre répond clairement : les intentions seraient libérales, mais pas l'exécution.

Les intentions seraient libérales :

– Il lancerait un vaste programme de privatisations. « Ne garder dans le giron de l'État que les entreprises stratégiques de transport, de production nucléaire ou de défense, et céder le reste » (p.61). Donc, EDF (hors nucléaire), la Caisse des dépôts, la Banque publique d'investissement, etc., devraient être vendues.

– « Je ne crois pas au matraquage fiscal (p.66) … Nous avons le taux de prélèvements obligatoires le plus élevé des pays de l'OCDE… Si nous voulons toucher à la fiscalité nous ne devons plus le faire par une augmentation des impôts nationaux (p. 187) ». Il souhaite faire retrouver aux entreprises françaises leur compétitivité, « une réalité dont il faut tenir compte ». Bruno Le Maire est apparemment favorable à l'impôt à taux unique : « tout le monde doit contribuer à proportion de ses revenus (p. 86) ».

– « Laisser filer les comptes publics aurait été un échec politique majeur (p. 205) ». Il faut réduire les dépenses publiques : « Notre volonté première était de réduire (la dette) de cinq points sur la durée du quinquennat (p. 226). »

– Il veut « simplifier les procédures administratives » et supprimer la loi sur les trente-cinq heures (p. 85), « une erreur que nous avons payée de moins de prospérité ». Il évoque le « risque de décrocher définitivement de l'Allemagne qui a pris au début des années 2000 des mesures difficiles mais nécessaires (p. 75) ».

– Il a manifesté au Conseil des ministres son désaccord sur les retraites : « je proposais de modifier les règles de cotisation dès 2020 (p. 207) ». « Le recul de l'âge du départ à la retraite est impératif (p. 341) ».

– « Je choisis le courage de refonder nos institutions (p. 213) ». « Il est nécessaire que les élus démissionnent de la fonction publique quand ils embrassent la carrière politique (p. 212) ». Il faut « alléger des deux tiers le gouvernement (p. 288) » et supprimer le poste de Premier ministre (p. 211). Il veut renouveler la démocratie : « l'individu ne veut plus être citoyen le seul jour des élections. Il veut être citoyen en permanence (p. 194) ». Il apprécie donc la décision d' « abaissement du seuil de déclenchement du référendum d'initiative populaire de 4,5 à 1 million de signatures (p. 201) ».

– Il est favorable au libre-échange : « L'hégémonie européenne passée a été un produit de notre ouverture, pas de nos frontières (p. 139) ».

Mais « en même temps » ses décisions ont été contraires à ces belles promesses libérales :

– Il n'a pas privatisé Aéroports de Paris, alors que sa loi Pacte le prévoyait, et a nationalisé les Chantiers de l'Atlantique. Comme « nous étions en mal de projets concrets (p. 235) », il a décidé avec les Allemands des dépenses publiques pour « l'Airbus des batteries » alors que Total et PSA s'étaient mis d'accord pour le lancer. Il veut financer « l'hydrogène vert (p. 335) » qu'Air Liquide produit, le traitement des déchets, l'intelligence artificielle, le stockage des données. Il a régulièrement augmenté les dépenses publiques, massivement depuis le début de la pandémie.

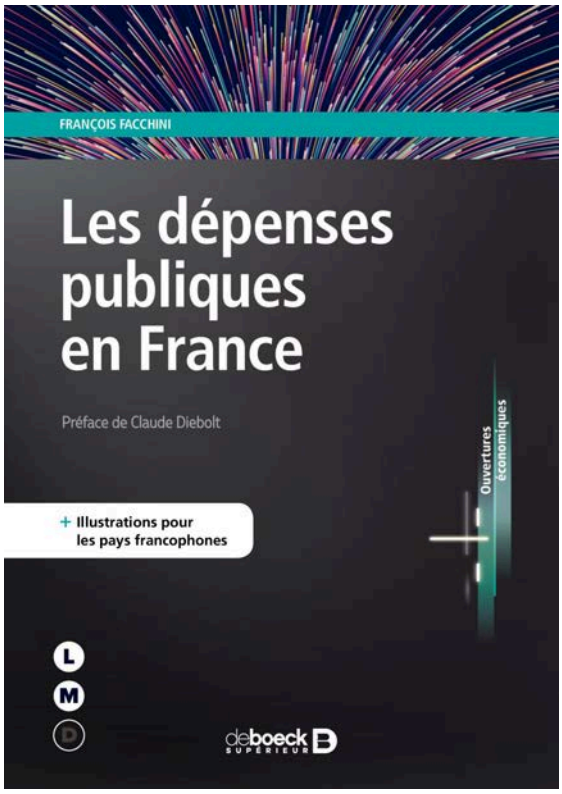
– Il s'est battu becs et ongles pour faire voter par le Parlement français une taxe GAFA que la Cour des Comptes a déclarée « de nature à porter atteinte à nos intérêts » et qu'il a dû « suspendre (p. 256) » devant les menaces de Donald Trump d'accroître les droits de douane sur les vins français.

– Il a réduit de 1,76 milliards la baisse de l'impôt sur les sociétés précédemment votée. Il prône une énorme taxe carbone (p. 339). Il veut que l'Europe décide une « taxation minimale à l'impôt sur les sociétés (p. 187) », « mettre fin à la compétition fiscale délétère (p. 187) », « faire payer les impôts français aux Français expatriés (p. 90) ». « Un des débats à venir pourrait porter sur la transmission des patrimoines ».

– Il répète sa volonté de lutter contre « la montée des inégalités (p. 158) » qui « peut être mesurée par le coefficient de Gini (p. 181) », lequel a pourtant baissé depuis 10 ans. Il fustige « les rémunérations vertigineuses des présidents d'entreprises ». « En inscrivant dans le code civil la notion de "raison d'être" nous avons donné la possibilité aux entreprises de participer à ce mouvement nécessaire de lutte contre les inégalités (p. 188) », comme si la « raison d'être » n'était pas autre chose qu'un simple habillage de communication et que les entreprises n'avaient pas précédemment cette « possibilité » qu'il a fallu leur donner. Il veut une « réinvention du capitalisme : le profit ne vaut plus en tant que seule ligne de conduite pour les entreprises (p. 342) ». Il veut « réguler les géants du numérique, voire les démanteler (p. 158) ». « La lutte contre le réchauffement climatique est un objectif parmi les plus nécessaires (p. 88) ». Les accords de libre-échange doivent être « conditionnés par le respect des accords de Paris (p. 138) ». Bref « la politique doit se réapproprier l'économie (p. 342) ».

Pour conclure …

Citons sa formule, qui s'applique exactement à ses promesses libérales : « Les mots dissimulent autant qu'ils montrent. Ils trompent souvent (p. 222) ». L'Ange a fait la Bête.



Les dépenses publiques en France (Préface de Claude Diebolt)

de François Facchini
De Boeck Supérieur, 2021 (315 pages)

recensé par
Jacques Garello

Jacques Garello est professeur émérite de l'Université Aix-Marseille. Président de l'ALEPS de 1978 à 2015, il publie depuis 1981 *La Nouvelle Lettre*, hebdomadaire. Il a été l'un des créateurs du groupe des Nouveaux Economistes (1977) et a organisé 38 Universités d'Eté de la Nouvelle Economie à Aix en Provence.

Sans le savoir les Français en viennent au libéralisme. Une grande majorité d'entre eux est en révolte contre les prélèvements obligatoires, impôts et cotisations sociales. Ils constatent avec amertume que l'argent qu'on leur retient est gaspillé : des dépenses publiques trop lourdes, des bureaucrates trop nombreux et bien payés. A mon sens il ne reste à ces Français que deux petits pas à faire : trop d'impôts c'est trop d'Etat. Et les cadeaux de l'État se payent cher.

L'ouvrage de François Facchini (De Boeck, éd. Coll. Supérieur, février 2021) nous permet de convaincre notre entourage mais aussi le grand public de ce que les dépenses publiques sont un mal français, et un mal incurable. Bien que la maladie se soit aggravée depuis quelque cinquante ans, elle est de tous les temps dans notre pays.

L'ouvrage est riche en données chiffrées, et on sait que les chiffres permettent de convaincre - ce que je déplore d'ailleurs parce que d'autres chiffres comme ceux de Piketty peuvent conclure à l'inverse que l'État n'en fait pas assez et ne travaille que pour les riches. Mais fort adroitement, les chiffres et les courbes de François Facchini sont accompagnés d'analyses plus significatives à mes yeux. Un grand mérite de cet ouvrage est de prendre le problème des dépenses publiques par le bon bout. Les dépenses publiques et leur croissance ne sont pas une fatalité économique ou financière, et ne doivent rien à la science économique, trop souvent assimilée à la macro-économie keynésienne. Les dépenses publiques sont le résultat d'une structure politique et sociale, elle-même héritée d'une longue histoire. Ainsi un chapitre entier (pp. 101-137) est-il consacré à présenter les idées qui, au cours des siècles, ont encouragé à la dépense publique ou au contraire choisi la rigueur fiscale et budgétaire. Ce débat d'idées porte sur la place de l'État dans la

société, et cela se traduit dans la constitution, la législation, le jeu de la démocratie.

Dans le chapitre suivant François Facchini explique pourquoi la France a une tradition étatique et jacobine qui l'a poussée sans cesse vers les excès de l'État Providence. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec l'ouvrage de Jean Philippe Feldman sur « l'exception française » [1]. Aujourd'hui on peut repérer ce qui pèse le plus lourdement dans le sens de la croissance permanente des dépenses publiques : la multiplication des services publics monopolistiques, comme celui de l'Éducation Nationale, la puissance de syndicats politisés et la rigidité du marché du travail, le poids et la formation de la classe politique dirigeante, la logique électorale qui pousse les candidats à promettre des avantages catégoriels démagogiques.

François Facchini a aussi à mes yeux le courage de montrer et d'expliquer comment les dirigeants français n'ont jamais tenté les réformes qui ont conduit de très nombreux pays à stabiliser ou réduire les dépenses publiques.

Car réduire les dépenses publiques n'est pas impossible, certains pays dépensiers sont devenus « frugaux ». Comment ont-ils réussi leur transition ? C'est l'objet d'un autre chapitre passionnant de l'ouvrage, où l'on trouve l'énumération des réformes décisives, dont la privatisation, la mise en concurrence, l'éducation économique des jeunes générations, la rupture avec le tout idéologique et le tout politique. Pourquoi pas en France ?

Ces nécessaires réformes structurelles sont d'autant plus indispensables que l'obsession dépensière coûte cher à la croissance française, diminue la compétitivité des entreprises

[1] Jean-Philippe Feldman *L'Exception française* (Odile Jacob,2020)

françaises, mais aussi gaspille le capital financier disponible et pire encore le capital humain.

Est-il nécessaire enfin de dire qu'à la différence des écrits des thurifères du socialisme cet ouvrage est remarquable par sa rigueur scientifique ? Faisant honneur à l'Université (François Facchini est professeur à Paris 1) les notes, les sources bibliographiques et statistiques sont nombreuses et précises, avec bibliographie et Index analytique sur 20 pages. Voilà un travail sérieux pour des étudiants sérieux ou voulant le devenir.

Voilà aussi un message libéral de grande qualité, et je ne peux m'empêcher de vous livrer quelques extraits de la conclusion de l'ouvrage (p. 289) :

> La France a une histoire singulière qui révèle une idéologie favorable à la socialisation des choix de consommation, et qui a un coût en matière de croissance économique et de progrès social.
>
> [...] La présentation des expériences étrangère a montré que la réforme de l'État pouvait se construire autour de politiques de privatisation qui peuvent toucher des secteurs aussi variés que la sécurité sociale (santé, retraites, famille et assurance chômage) les services publics (éducation, infrastructure, justice, etc.) et les entreprises publiques, mais aussi des politiques de baisse du nombre des agents publics grâce à l'e-gouvernement ou à des politiques de réforme des statuts des agents publics et de contractualisation.
>
> [...] Si ceux qui gouvernent ont intérêt à la dépense publique ils soutiennent un régime de connaissance qui baisse le prix des informations pro-dépenses publiques et augmente celui des informations favorables à la réforme du secteur public. Ils insistent sur ce qui se voit, les effets positifs de la dépense, et négligent ce qui ne se voit pas, ses effets négatifs.

Ces fortes idées sont évidemment celles d'un universitaire libéral, d'un économiste « autrichien » et d'un membre du Comité

de rédaction du Journal des Libertés : rien d'étonnant, mais quel bonheur !

SOUTENEZ LE

JOURNAL DES LIBERTES

ABONNEZ-VOUS

ABONNEZ VOTRE ENTREPRISE

ABONNEZ VOTRE UNIVERSITE

ABONNEZ VOS AMIS

Achat d'un numéro* : Volume .... N°..... :

(*) Précisez le volume et le numéro que vous désirez acheter

Tarif normal (frais de port inclus) : ..... 20 €

Tarif de soutien (frais de port inclus) : ..... 30 €

Commande d'abonnement pour 4 numéros, à compter du numéro ..... inclus

Tarif normal (frais de port inclus): ..... 60 €

Tarif de soutien (frais de port inclus): ..... 120 €

Nom, prénom .....

Société, institution .....

Adresse.....

.....

Code postal .....

Ville .....

Pays .....

E-mail .....

Commande et règlement par chèque :

Envoyer votre bulletin d'abonnement

ainsi que votre chèque libellé à l'ordre de « IREF/Journal des Libertés » à :

IREF/ALEPS, 35 Avenue Mac Mahon, 75017 Paris, France

Vous pouvez également vous abonner et apporter votre soutien financier en vous connectant à notre site en ligne :

https://www.journaldeslibertes.fr

Contact email :

contact@journaldeslibertes.fr

Contact postal :

IREF/ALEPS, Journal des Libertés, 35 Avenue Mac Mahon, 75017 Paris, France

JOURNAL DES LIBERTES

Ordre de commande publicitaire

La société :

- Dénomination sociale : _____
- Adresse : _____
- Numéro RCS : _____
- Représentée par : _____
- Email : _____
- Téléphone : _____

donne son accord pour publier un encart publicitaire au format 24.2 cm (hauteur) x 17 cm (largeur)

- ✓ sur une page du prochain numéro[1] : 500 € ☐
- ✓ sur une page de chacun des quatre prochains numéros[1] 1 500 € ☐

Je fournirai le bon à tirer de cet encart au plus tard dans les quinze jours suivants.

Je procède à mon règlement par :

- transfert sur votre compte dont RIB ci-dessous ☐
- transfert Paypal ☐
- chèque ci-joint ☐

Relevé d'Identité Bancaire

IREF – INSTITUT DE RECHERCHES ECONOMIQUES ET FISCALES
199 CHEMIN DU PANORAMA
JOURNAL DES LIBERTES
69300 CALUIRE

Domiciliation
ROTSCHILD MARTIN MAUREL

Identification nationale (RIB)

Code banque	Code guichet	N° de compte	Clé RIB
13369	00007	70870804023	70

Identification internationale (IBAN)

IBAN FR76 1336 9000 0770 8708 0402 370

Identification bancaire (BIC)

BMMMFR2A

Contact email : contact@journaldeslibertes.fr

Contact postal : IREF/ALEPS, Journal des Libertés, 35 Avenue Mac Mahon, 75017 Paris, France

1. Après envoi du bon à tirer de cet encart

Journal des libertés

35, Avenue Mac Mahon, 75017 Paris

journaldeslibertes.fr

WM21-14902-0012-JDL12