

futuribles

L'anticipation au service de l'action

Les transferts
entre générations

L'impact social
et politique des religions

RELIGION ET VALEURS EN EUROPE

L'EUROPE SÉCULARISÉE ?

LA PLACE DE L'ISLAM

LES FONDAMENTALISMES

futuribles

L'anticipation au service de l'action

REVUE BIMESTRIELLE

47, rue de Babylone - 75007 Paris - France

Tél : 33 (0)1 53 63 37 70 - Fax : 33 (0)1 42 22 65 54

E-mail : revue@futuribles.com - Site Internet www.futuribles.com

COMITÉ D'ORIENTATION

Michel Albert, Pierre Bonnaure, Dominique Bourg, Michel Crozier, Jean-François Drevet, Jean-Pierre Dupuy, Mahdi Elmandjra, Hubert Landier, Corinne Lepage, Jacques Lesourne, Harold A. Linstone, Pierre-Jean Lorens, Eleonora Masini, Robert Rochefort, Joël de Rosnay, Alioune Sall, Hedva Sarfati, Jacques Testart, Alvin Toffler

COMITÉ DE RÉDACTION

Sébastien Abis, Julie Bouchard, Jean-Yves Boulin, Bernard Cazes, Gilbert Cette, Pierre-Yves Cusset, Julien Damon, Michel Drancourt, Elvire Fabry, Charles du Granrut, Bruno Héroult, Marthe de La Taille-Rivero, Céline Laisney, André Lebeau, Alain Michel, Pierre Papon, Alain Parant, André-Yves Portnoff, Geneviève Schméder, Jacques Theys

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION - RÉDACTEUR EN CHEF

Hugues de Jouvenel

RÉDACTION

Stéphanie Debryne, Cécile Désaunay, Laurie Grzesiak, François de Jouvenel

ASSISTANTE

Lucie de Villepin

SECRÉTAIRE GÉNÉRALE : Corinne Roëls

ABONNEMENTS - DIFFUSION : Benjamin Privey

CORRECTRICE : Anne De Beer

ENSEIGNANTS

ABONNEMENT PAPIER (TVA 2,1 % incluse)	1 AN (6 n°)	2 ANS (12 n°)	ÉTUDIANTS 1 AN
France	115 €	199 €	58 €

ABONNEMENT WEB (TVA 19,6 % incluse) (6 numéros par an + archives depuis 1975, texte intégral)	1 AN
1 à 10 postes	250 €
Au-delà de 10 postes	sur devis

PACK PAPIER + WEB 1 ABONNEMENT PAPIER + 1 ABONNEMENT WEB (1 à 10 postes, 6 numéros par an + archives depuis 1975, texte intégral)	1 AN
France TTC (dont TVA 32,52 €)	299 €
Autres pays, outre-mer	299 €

LE NUMÉRO : 22 € (tous pays, port inclus)*

*Les numéros antérieurs au 392 sont à 14 €
sauf les 343, 354, 365, 376, 383 et 387 qui sont à 19 €

Les articles signés expriment l'opinion des auteurs et pas nécessairement celle de Futuribles. Tous droits de reproduction, même partielle, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays.

© futuribles Sarl 2013

Actionnaires principaux : Hugues de Jouvenel, Corinne Roëls

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre

Commission paritaire n° 0516 I 80574 - ISSN 0337-307X

Bialec S.A., 95 bd d'Austrasie, BP 10423, 54001 Nancy cedex, France

Dépôt légal n° 79711 - MARS 2013

Principale revue de prospective en langue française à caractère réellement interdisciplinaire, *Futuribles* analyse ce qui peut advenir (les futurs possibles) et ce qui peut être fait (les politiques et les stratégies) vis-à-vis des grands défis du futur.

Au sommaire des derniers numéros

n° 389

- **Le Qatar à l'horizon 2030**
- **Les véhicules électriques et hybrides**
- **France : l'avenir des campagnes**
- **États-Unis : l'influence des intégristes**

n° 390

- **Les scénarios énergie-climat**
- **La contrefaçon sur Internet**
- **Les irritants sociaux au travail**
- **Europe : les dissonances des Grands**

n° 391

- **Territoires : portes et flux**
- **Le « Bottom of the Pyramid »**
- **Maîtriser la rente immobilière**
- **L'Europe dans l'impasse**

n° 392

- **La société postcarbone**
 - **Vers des villes postcarbone**
 - **Le « facteur 4 » dans les territoires**
 - **Pour des modes de vie durables**
- **La croissance verte**
- **Europe, Turquie et Proche-Orient**

Pour trouver le magasin de presse qui diffuse *Futuribles*, rendez-vous sur le site Internet www.trouverlapresse.com

Les articles de la revue *Futuribles* sont indexés dans Public Affairs Information Service (PAIS) Bulletin, CAB Abstracts, CSA Political Science and Government: A Guide to Periodical Literature, World Agricultural Economics and Rural Sociology Abstracts, Références, Généralis, Delphes, Sociological Abstracts, IBZ (Internationale Bibliographie der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), Scopus.

Toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, de la présente publication, faite sans l'autorisation de l'éditeur est illicite (article L. 122-4 du Code de la propriété intellectuelle - CPI) et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, et, d'autre part, les analyses et courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (Code de la propriété intellectuelle, article L. 122-5). L'autorisation de reproduire, dans une autre publication (livre ou périodique), un article paru dans la présente publication doit être obtenue auprès de l'éditeur : Benjamin Privey, *Futuribles*, 47 rue de Babylone, 75007 Paris, France, tél. : 33 (0)1 53 63 37 73, fax : 33 (0)1 42 22 65 54, e-mail : bprivey@futuribles.com. L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie ou électroniques dans le cadre d'un panorama de presse diffusé sur Intranet doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20 rue des Grands-Augustins, 75006 Paris, France, tél. : 33 (0)1 44 07 47 70, fax : 33 (0)1 46 34 67 19, e-mail : contact@cfcopies.com.

futuribles

NUMÉRO 393 • MARS-AVRIL 2013

- Cohésion sociale et diversité** 3
Hugues de Jouvenel
- Transferts publics et privés entre générations** 5
Enjeux idéologiques et perspectives (1) :
pour des transferts publics soutenables en France
André Masson
- Transferts publics et privés entre générations** 31
Enjeux idéologiques et perspectives (2) :
comment rendre la société française moins patrimoniale
Luc Arrondel et André Masson
- Territoires 2040** 51
Une invitation à renouveler les politiques d'aménagement en France
Stéphane Cordobes, Philippe Estèbe et Martin Vanier
- Regard prospectif sur les religions dans le monde** 63
François Mabile
- Religion et valeurs en Europe** 75
Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens
Pierre Bréchon
- États et Églises en Europe** 89
Vers un modèle commun de laïcité ?
Philippe Portier
- L'islam, acteur incontournable d'une Europe sécularisée** 105
Franck Frégosi
- Islam(s) et islamistes dans les « printemps arabes »** 123
Jean-Paul Burdy et Jean Marcou
- L'impact des fondamentalismes** 139
Jean-François Mayer

TRIBUNE EUROPÉENNE

- Le vote des étrangers extracommunautaires** 155
Jean-François Drevet

- ACTUALITÉS PROSPECTIVES** 163

- BIBLIOGRAPHIE** 177

- ABSTRACTS** 189

COHÉSION SOCIALE ET DIVERSITÉ

L'éditorial d'Hugues de Jouvenel

Ce numéro de mars-avril de Futuribles est beaucoup plus volumineux que d'ordinaire. Espérons que son épaisseur ne nuira pas à l'attention qu'il mérite de la part de nos lecteurs. Ce choix est dicté par l'importance particulière des deux sujets qui y sont traités : celui de la solidarité entre les générations, et celui de l'impact social et politique des religions.

Le premier thème s'impose en raison de la crise majeure du système français de protection sociale, qui ne découle pas uniquement de la crise économique mais résulte aussi de la conjonction du vieillissement démographique (et des prévisions alarmantes concernant l'avenir du financement des retraites, sans même parler de celui de l'assurance maladie et de la dépendance) et d'un sous-emploi particulièrement endémique en France ¹.

La question n'est pas nouvelle mais l'analyse des transferts publics et privés entre générations (en termes de revenus mais aussi de patrimoine) l'éclaire de manière particulièrement percutante. Car ces transferts apparaissent de plus en plus asymétriques et soulèvent donc le problème des inégalités entre générations. Au-delà même de cet aspect — et prenant

acte du caractère très insuffisant des réformes purement paramétriques qui sont introduites régulièrement —, l'analyse que nous livrent Luc Arron-del et André Masson est particulièrement éclairante, montrant notamment quelles sont les réformes fondamentales, possibles et nécessaires, ainsi que les choix idéologiques qu'elles impliquent et que l'on ne saurait indéfiniment éluder.

En décidant de publier aussi, dans ce numéro, un important dossier sur l'impact social et politique des religions, nous avons conscience d'aborder un sujet particulièrement polémique, surtout dans la conjoncture actuelle, compte tenu de l'activisme de certains islamistes radicaux et des débats de société dans lesquels s'invitent des mouvements sociaux animés par des croyances religieuses.

Fidèle à l'esprit de la prospective, prenant résolument de la distance par rapport aux questions sur lesquelles se cristallisent des débats enflammés, ce dossier entend rendre compte de manière sereine et approfondie de l'évolution des croyances et des pratiques religieuses dans le monde, et examiner comment celles-ci influencent les changements de valeurs et de comportements.

1. Voir mes éditoriaux « Du contrat entre générations » et « Quelle solidarité demain ? », *Futuribles*, respectivement n° 389, octobre 2012, et n° 391, décembre 2012.

Ainsi, après un rappel des évolutions passées et une analyse des tendances d'avenir des grandes religions dans le monde, se trouve ici plus précisément expliquée l'influence du facteur religieux sur l'évolution des systèmes de valeurs des Européens, par exemple à l'aune de l'importance accordée à la famille, aux comportements sociaux, au libéralisme... ; sont aussi précisées les similitudes et différences entre Européens en fonction de leur identité religieuse. Cette analyse est complétée par un article exposant comment cohabitent, parfois se confondent ou, au contraire, se distinguent, en Europe, les États et les Églises.

Une attention particulière est en outre portée à la présence de populations de religion musulmane en Europe et aux différentes formes d'expression, tant publiques que privées, de l'islam dans les pays européens. Au-delà de l'Europe, on aborde évidemment dans ce dossier le rôle politique que prennent, dans le prolongement des « printemps arabes », les différents courants se réclamant de l'islam dans les pays du monde arabe.

Ainsi, les auteurs de ce dossier spécial s'attachent-ils à expliquer quels sont les différents courants religieux et comment s'intègrent, dans une Europe sécularisée, les différentes populations en fonction de leur appartenance religieuse, en quoi les dites appartenances ou, à l'inverse, le rejet des religions influencent la dynamique de nos sociétés, éven-

tuellement suscitent des clivages, voire des conflits que d'aucuns qualifient de culturels, d'autres de sociologiques ou politiques, sinon de « civilisationnels ² ».

Nous assistons à un certain retour du religieux dans les débats actuels sur l'avenir de nos sociétés. Nous assistons également à des phénomènes évidents de radicalisation religieuse, et sommes conscients du poids semble-t-il croissant des intégrismes et des fondamentalismes, de différentes obédiences et en différents pays. Ceux-ci font aussi l'objet d'un article fort éclairant qui les remet en perspective et en explore les développements possibles.

Faire abstraction de ces phénomènes ou en surestimer l'importance ne serait pas faire preuve de la vigilance et du discernement auxquels nous invite la prospective. Refusant les amalgames trompeurs, les auteurs de ce dossier spécial sur l'impact social et politique des religions s'attachent à nous éclairer sur les tendances à l'œuvre, les incertitudes majeures, voire l'impact possible des appartenances et des courants religieux sur l'évolution de nos sociétés, y compris celles qui — comme en France — sont de longue date attachées aux valeurs de laïcité.

Ce dossier spécial sur l'influence des mouvements religieux doit beaucoup à Pierre Bréchon, qui en a assuré la direction scientifique et que je tiens ici à remercier. ■

2. Voir le numéro spécial « Dialogue ou conflits de civilisations ? », *Futuribles*, n° 332, juillet-août 2007 ; ainsi que DELCROIX Geoffrey et JOUVENEL Hugues (de), *Le Choc des identités ? Cultures, civilisations et conflits de demain / The Clash of Identities? Cultures, Civilizations and Tomorrow's Conflicts*, Paris : Futuribles (Perspectives), 2008, en libre accès sur notre site Internet <http://www.futuribles.com/fr/base/bibliographie/notice/le-choc-des-identites-cultures-civilisations-et-co/>.

Transferts publics et privés entre générations

ENJEUX IDÉOLOGIQUES ET PERSPECTIVES (1) : POUR DES TRANSFERTS PUBLICS SOUTENABLES EN FRANCE

PAR ANDRÉ MASSON ^I

Voici près de 40 ans que la France est confrontée à une succession de crises qui mettent à mal son système de protection sociale, auxquelles s'ajoutent désormais les conséquences du vieillissement démographique (en termes d'emploi, de santé publique, de dépendance...) et les limites liées à l'endettement de l'État. Les gouvernements, de droite comme de gauche, se succèdent sans réellement fournir de solution miracle, à tel point que le temps est peut-être venu d'entreprendre une révision d'ampleur du système social français et des termes du contrat qui lie les citoyens entre eux et à l'État.

Lorsqu'on examine cette question avec un réel regard prospectif, l'un des éléments clefs tient à la façon dont s'organisent les transferts à la fois publics et privés entre générations qui, implicitement ou explicitement, témoignent de l'orientation générale du « contrat social ». C'est pourquoi Futuribles ouvre ses colonnes, ce mois-ci, à une vaste réflexion sur ces transferts intergénérationnels, au travers de deux articles présentant les enjeux idéologiques sous-jacents et les perspectives en la matière — le premier analysant les modalités qui permettraient des transferts publics soutenables en France ; le second portant sur les transferts privés et les actions possibles pour rendre la société française moins patrimoniale.

André Masson examine donc, dans ce premier article, les transferts publics entre générations. Après un rappel du « triangle idéologique » des discours sociogénérationnels (paradigmes du libre agent, de l'éga-

i. Chercheur CNRS (Centre national de la recherche scientifique), EHES (École des hautes études en sciences sociales), chaire TDTE (Transitions démographiques, transitions économiques / Fondation du risque). Ce texte s'inscrit dans une longue collaboration avec Luc Arrondel. La lecture attentive et généreuse d'Alain Parant a permis de nombreuses améliorations. L'annexe (sur les comptes par points) doit par ailleurs beaucoup aux discussions de l'auteur avec (par ordre alphabétique) Didier Blanchet, Antoine Bozio, Antoine Delarue et Henri Sterdyniak.

lité citoyenne, et multisolidaire) et des dilemmes sous-jacents pour l'État, il analyse les modalités de transfert permettant d'assurer la solvabilité, à terme, de l'État-providence, selon les trois paradigmes identifiés : 1) retrait de l'État, promotion de l'épargne et de la rente viagère si la priorité est donnée au « libre agent » ; 2) réorientation de l'État en faveur de la jeunesse dans le cadre de l'« égalité citoyenne » ; 3) sauvegarde de la protection des plus âgés via un pacte social rénové dans l'optique « multisolidaire ». Mais André Masson souligne aussi combien il sera difficile d'engager une réforme ou l'autre dans un pays aussi tiraillé que la France entre ces trois voies d'avenir. Enfin, il propose, en annexe, un développement plus détaillé, focalisé sur les voies de réforme possibles du système de retraite dans un cadre multisolidaire (qui est parfois considéré comme le paradigme dominant en France). S.D. ■

Divisée en deux articles publiés dans ce même numéro, notre étude propose, dans le contexte français, une vue synthétique des transferts financiers entre générations, tant publics et sociaux, effectués par l'État (providence), que patrimoniaux, tels qu'ils sont organisés par la famille. Si l'on s'intéresse globalement aux masses en présence, le premier constat qui se dégage concerne l'existence de plus en plus prononcée d'un circuit de ces transferts en France : les transferts publics sont à dominante ascendante, bénéficiant d'abord aux aînés, sous forme de dépenses de retraite, santé et dépendance — les 60 ans ou plus reçoivent autant que le reste de la population alors qu'ils sont quatre fois moins nombreux aujourd'hui ; à l'inverse, les transferts financiers familiaux concernent pour l'essentiel les transmissions patrimoniales, aides, donations ou héritages, qui descendent les générations au profit des enfants ou petits-enfants. En première approximation, il y aurait donc comme un partage des rôles : l'État s'occuperait d'abord des plus âgés, et la famille des plus jeunes, si bien que certains qualifient les transmissions patrimoniales, en filant la métaphore du circuit, de « retours familiaux ».

On verra que ce circuit dominant des transferts financiers s'est considérablement accéléré depuis une trentaine d'années. Les flux annuels dans les deux sens ont augmenté sensiblement plus vite que la croissance du pays au cours de cette période, leur proportion rapportée au produit intérieur brut (PIB) ayant approximativement doublé depuis 1980 : les transferts publics ascendants représentent presque 20 % du PIB aujourd'hui, soit près de 400 milliards d'euros (pour un PIB de l'ordre de 2 000 milliards) ; les retours patrimoniaux via la famille se montent chaque année à plus de 10 % du PIB, soit environ 200 milliards d'euros². C'est sur les conséquences de ces deux évolutions que se concentre notre analyse.

2. Sur l'évolution des transferts publics ascendants depuis 1980 en proportion du PIB, voir notamment les bases de données sur les dépenses sociales (SOCX) de l'OCDE (Organisation

D'un côté, le vieillissement démographique confronte les transferts publics, dirigés en majorité vers des aînés de plus en plus nombreux, à un problème pressant de solvabilité globale à terme qui interdit le *statu quo*. Le présent article montre plus précisément que les remèdes envisagés ne doivent pas se focaliser sur un seul poste — les retraites, la santé ou encore l'éducation et la formation nécessaires à la croissance — mais concerner d'emblée l'équilibre de l'ensemble de ces dépenses de l'État-providence.

De l'autre, la société française devient de plus en plus patrimoniale : tant le poids du patrimoine par rapport au revenu que sa concentration aux mains des plus âgés, ou les écarts entre héritiers et non-héritiers se sont considérablement accrues depuis une trentaine d'années. Les niveaux atteints aujourd'hui apparaissent excessifs et dommageables, exigeant là encore des réformes fiscales ou sociales approfondies qui sont étudiées dans le second article ³.

Menée à la lumière des évolutions passées, une étude prospective approfondie de ces deux phénomènes clefs (qu'en sera-t-il en 2050 ?), certes tentante, requerrait une évaluation serrée des prévisions macroéconomiques ou même démographiques, souvent peu assurées. Elle supposerait aussi un examen critique des décompositions proposées en termes d'effets d'âge, de période et de génération (cohorte), qui comportent toujours une part d'arbitraire ⁴.

Il nous a semblé plus profitable de viser à une meilleure intelligibilité des chemins que pourrait emprunter la France pour assurer la solvabilité des dépenses sociales de l'État-providence et réduire le poids du patrimoine et de sa transmission. Mais l'étude de l'éventail des remèdes ou réformes envisageables dans l'un et l'autre cas, suppose elle-même, au préalable, de reconnaître qu'il n'existe pas en la matière de vérité universelle, de solution optimale dans l'absolu : le jugement porté, par exemple, sur l'efficacité d'un tel circuit des transferts financiers, et plus précisément sur l'opportunité ou même la légitimité des retours familiaux, variera beaucoup d'un auteur ou d'un expert à l'autre ⁵.

de coopération et de développement économiques) pour la France : la proportion a crû d'un coefficient multiplicatif compris entre 1,8 et 1,9. Sur l'augmentation parallèle des transmissions patrimoniales en proportion du PIB, voir PİKETTY Thomas, « On the Long-run Evolution of Inheritance: France 1820-2050 », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 126, 3, 2011, p. 1071-1131, qui a dû procéder à des corrections délicates pour les successions non déclarées et les actifs exonérés : le coefficient multiplicateur serait encore plus élevé, de l'ordre de 2,1, en raison notamment de la hausse des prix de l'immobilier au cours des années 2000.

3. ARRONDEL Luc et MASSON André, « Transferts publics et privés entre générations. Enjeux idéologiques et perspectives (2) : comment rendre la société française moins patrimoniale », en page 31 de ce numéro.

4. L'analyse générationnelle de Louis Chauvel (*Le Destin des générations. Structure sociale et cohortes en France du XX^e siècle aux années 2010*, Paris : Presses universitaires de France, 2010) repose ainsi, de manière cruciale, sur l'existence « d'effets de scarification » : la trajectoire socio-économique ultérieure de chaque cohorte est marquée de manière presque indélébile par ses conditions d'entrée dans la vie adulte (tel le taux de chômage suivant les 12 mois de sortie de l'école) ; selon une vision très déterministe, son avenir est déjà écrit, inclus dans les prémices.

5. Sur ce point, voir MASSON André, « Trois paradigmes pour penser les rapports entre générations », *Regards croisés sur l'économie*, n° 7, mai 2010, p. 12-24.

Dans ce premier article, on montre tout d'abord que toute analyse du social et de l'intergénérationnel repose effectivement sur un substrat idéologique irréductible : les politiques défendues relèvent toujours d'un arbitrage posé *a priori* entre liberté, égalité et solidarité.

Le triangle idéologique des discours sociogénérationnels

Tout discours sur le social s'appuie de fait sur un fondement idéologique dans la mesure où il repose sur des présupposés ou postulats « métaphysiques » indémontrables, qui engagent une vision globale du monde (*Weltanschauung*) et s'avèrent le plus souvent irréfutables en ce qu'ils résistent à l'épreuve des faits observés. Structurée autour des oppositions entre trois paradigmes, cette dimension idéologique se révèle notamment dans les réponses apportées à trois séries de questions qui sous-tendent les débats actuels sur l'État-providence et les rapports entre générations ⁶.

Trois paradigmes incompatibles : libre agent, égalité citoyenne, et multisolidaire

Pour satisfaire les besoins fondamentaux et couvrir les risques des individus tout au long de leur existence, une société développée peut faire appel, dans des proportions et selon une hiérarchie variables, à trois piliers pourvoyeurs de bien-être que sont les marchés, l'État (providence) ou les collectivités locales, et enfin les familles et les corps intermédiaires ou « solidarités civiles » — associations, mutuelles, corporations, etc. La première série de questions concerne les poids respectifs, la hiérarchie et l'agencement de ces trois piliers.

La deuxième a trait aux priorités de l'État-providence. Doit-il axer ses priorités sur le début ou la fin de la vie, sur l'éducation ou sur la retraite ? Préférer agir par des transferts monétaires ou bien des services à la personne ? Chercher à remplacer la famille pour l'éducation des enfants et le soutien aux aînés, ou lui laisser le premier rôle en se contentant d'intervenir quand cette dernière fait défaut (modèle « subsidiaire »), ou encore l'accompagner en instaurant une coopération étroite entre aide publique et aide privée pour les plus jeunes comme les plus âgés ? Enfin, plutôt que multiplier les politiques de redistribution, l'État ne devrait-il pas s'employer d'abord à édicter des règles de fonctionnement des marchés qui favorisent le développement de l'épargne et de l'assurance privée pour les vieux jours, et qui encouragent la création de richesses ?

6. Pour une présentation plus détaillée, voir MASSON André, *Des liens et des transferts entre générations*, Paris : éd. EHESS (coll. En temps et lieux), 2009 ; et « Partager le coût du vieillissement », *Risques*, n° 89, 2012, p. 93-113. L'encadré *infra* sur les comparaisons internationales indique brièvement pourquoi il est possible de se ramener à trois paradigmes seulement.

Se pose enfin la question épineuse des rapports entre âges ou générations analysés plutôt en termes de conflit, d'équité ou de coopération : faut-il mettre l'accent sur la lutte inégale dont les aînés sortiraient toujours vainqueurs, en raison de leur poids dans les urnes qui leur permettrait de confisquer les dépenses publiques aux dépens des jeunes ; prôner l'équité entre des générations dont chacune serait appelée à recevoir son dû, mais pas plus⁷ ; ou viser une coopération mutuellement avantageuse entre des générations solidaires liées par un pacte intergénérationnel accepté de toutes ?

Les réponses apportées à ces questions clivent trois pensées du social ou « paradigmes » antagonistes autour d'oppositions ternaires relatives au pilier pourvoyeur de bien-être privilégié, à la valeur de la devise républicaine mise en avant⁸, et au statut de l'individu : agent, citoyen ou frère.

La pensée du libre agent privilégie le marché mais se méfie le plus de l'État et des charges sociales qu'il engendre, frein à l'innovation. Les individus sont enjoins de se comporter comme des agents libres, autonomes et responsables, sur les marchés, pour satisfaire eux-mêmes leurs besoins des vieux jours (par l'épargne, le travail ou l'assurance) ; responsabilité oblige, ils doivent aussi s'occuper des « non-agents », objectivement incapables de fonctionner dans l'échange marchand, à savoir leurs jeunes enfants et, collectivement, les miséreux et handicapés et les générations futures.

La pensée de l'égalité citoyenne met au contraire en avant l'État mais se défie de la famille et plus généralement de tout lien personnalisé, source d'inégalité et d'arbitraire. Dès son plus jeune âge, l'individu est censé entretenir — quel que soit sa classe sociale, son sexe, etc. — un lien direct, privilégié, de citoyenneté avec l'État⁹ : ses besoins et ses risques sont couverts par les politiques publiques et les transferts sociaux, dont l'action redistributive aurait notamment pour objectifs d'éradiquer la pauvreté et de diminuer les inégalités.

La pensée multisolidaire se repose à l'inverse sur la famille et les solidarités civiles, mais se méfie du marché dont elle dénonce les mécanismes individualistes et aveugles. La couverture des besoins et des risques sur le cycle de vie relève en premier lieu des solidarités entre proches et entre générations, assurées par la famille et les solidarités civiles : l'individu est dépendant d'autrui et se définit, selon une logique identitaire d'affiliation, comme « frère de » au sein de différentes familles, depuis celle de sang

7. Ce qui suppose de définir une situation de référence égalitaire ou « juste » par rapport à laquelle on pourrait évaluer les écarts observés entre des générations aux vécus historiques pourtant fort dissemblables...

8. Liberté individuelle de disposer de soi, d'agir, de posséder, d'échanger, transmettre ou entreprendre. Égalité des possibles mais aussi des réalisations. Fraternité ou, dans un sens plus large, solidarité depuis Léon Bourgeois — BOURGEOIS Léon, *Solidarité*, Lille : Presses universitaires du Septentrion, 1998 (1896).

9. Ainsi, le tout jeune enfant est-il déjà un citoyen à part entière, avec un droit aux crèches et cantines gratuites.

jusqu'à la nation (et au-delà), la difficulté étant d'assurer une articulation cohérente entre ces différents niveaux de solidarité ¹⁰.

À la source de nombre de controverses sur l'État-providence, un point de clivage très idéologique concerne ainsi le rôle de la famille, envers les enfants comme les parents. Ambigu et variable chez les tenants du libre agent qui répugnent souvent à s'immiscer dans les « affaires de famille » privées, ce rôle apparaît bénéfique et primordial pour la pensée multisolaire, bien qu'il ne puisse s'exercer à plein sans le soutien résolu de l'action publique qui permet même de faire naître de nouvelles solidarités familiales, particulièrement conviviales et efficaces ¹¹. À l'inverse, la pensée de l'égalité citoyenne dénonce des solidarités familiales (ou civiles) entre générations souvent inefficaces, inégalitaires, voire perverses, auxquelles l'État et les services collectifs à la personne peuvent se substituer avec bonheur.

La pensée multisolaire accorde par ailleurs un rôle majeur, qu'elle voudrait renforcer, aux solidarités entre générations, fonctionnant souvent en « réciprocité indirecte » : ces mécanismes d'échange différé entre trois mailles au moins de la chaîne générationnelle sont censés instaurer une coopération mutuellement avantageuse, comme dans le cas des retraites par répartition où les cotisations versées aux aînés donnent des droits qui seront remboursés par les cadets.

Les deux autres paradigmes voient plutôt d'un mauvais œil ces liens de dépendance contraignant les générations et chercheront au contraire à les relâcher. La pensée du libre agent dénoncera le caractère sociopolitique de ces liens, et tablera sur la liberté et la responsabilité des individus pour éviter les dérives d'un État-providence jugé trop généreux et incapable de tenir ses promesses. La pensée de l'égalité citoyenne s'inquiétera plutôt des connotations familialistes de tels liens et invoquera le principe de la citoyenneté universelle qui conduit à conférer des droits (et des devoirs) égaux et étendus à tout sujet du royaume.

Ces oppositions philosophiques ou métaphysiques n'ont pas qu'un intérêt pour elles-mêmes : elles conduisent surtout à des types d'État-providence radicalement différents quant au volume, aux priorités selon l'âge et aux modalités d'action.

La pensée du libre agent milite pour un État-providence de taille réduite, avec la volonté d'éviter la production d'une culture d'« assistés ». Laissant les individus adultes s'occuper au mieux, par eux-mêmes, de leurs vieux jours,

10. Chaque paradigme couvre l'éventail des sensibilités politiques et présente des variantes de gauche et de droite, pro- ou antiféministes, etc., mais qui s'accordent sur les résultats généraux obtenus ci-après.

11. C'est du moins le cas dans les variantes « coopératives » que nous privilégierons dans ce qui suit — voir ATTIAS-DONFUT Claudine, « La métamorphose du lien intergénérationnel », in « Méta-revue sur le lien intergénérationnel. État des savoirs & état des débats », note de synthèse pour la Macif, décembre, 2011. D'autres, plus traditionnelles, n'accordent qu'un rôle subsidiaire à l'État, souscrivant à la maxime quasi absolue : « les parents savent, veulent et font ce qu'il y a de mieux pour leurs enfants, et cela mieux que quiconque ».

il se concentre sur l'éducation et la formation des jeunes (encore peu responsables de leur situation) dans un souci d'égalité des chances et de priorité à l'investissement. De plus, les programmes redistributifs sont ciblés sur les plus démunis, en veillant à ce que les aides aillent d'abord à ceux qui les « méritent ».

La pensée de l'égalité citoyenne prône au contraire une protection sociale généreuse, où prélèvements et transferts se font sur une base individuelle. Elle favorise les dépenses actives pour les enfants et les jeunes parents sujets aux « nouveaux risques » (famille monoparentale, ou avec un seul salaire modeste, jeunes non qualifiés ou en difficulté d'insertion, etc.), et préfère les équipements et services collectifs qui vont directement au bénéficiaire en cherchant à socialiser le coût de l'éducation des enfants (crèches et cantines scolaires gratuites) et de l'aide aux personnes âgées dépendantes.

La pensée multisolidaire milite aussi pour une protection sociale généreuse, mais sur une base conjugale ou familiale. Les transferts publics, le plus souvent monétaires, sont orientés en priorité vers les parents (allocations familiales) et les aînés (retraites), à charge en retour pour ces derniers de procéder aux investissements et transmissions idoines pour leur descendance. Cette redistribution ascendante éviterait aux plus âgés de se retrouver démunis et leur permettrait de participer activement aux solidarités familiales descendantes.

Le dilemme de tout modèle social

En pratique, les modèles sociaux des pays développés sont composites, empruntant à chacune des trois pensées dans des proportions variables. Dans le système français, par exemple, l'assise de l'impôt sur le foyer fiscal (plutôt que l'individu), les quotients conjugal et familial, les allocations familiales et l'obligation alimentaire sont clairement d'inspiration multisolidaire. À l'inverse, le RMI (revenu minimum d'insertion) ou le RSA (revenu de solidarité active) ou encore l'APA (allocation personnalisée d'autonomie) pour la dépendance, relèvent davantage du paradigme de l'égalité citoyenne, puisque ces allocations ne dépendent que des ressources de l'individu, pas de celles de ses parents (RSA) ou de ses enfants (APA) — et ne sont pas conditionnées au respect de l'obligation alimentaire. L'épargne salariale relève, elle, plutôt de la logique du libre agent. On peut seulement dire que, comparé à d'autres, le modèle français, qui conduit à un État-providence relativement généreux, orienté plutôt vers les plus âgés et ne laissant qu'une place limitée aux équipements et services collectifs à la personne, est à dominante macroéconomique multisolidaire ¹².

Tout modèle national résulte ainsi, *in fine*, d'un arbitrage entre liberté, égalité et solidarité. La solidarité ne se limite cependant pas à l'assistance ou au « non-contributif » : concept organisationnel — au sens de l'anglais *corpo-*

12. Voir plus loin le tableau 1 et l'encadré sur les comparaisons internationales.

rate —, elle renvoie à un lien d'appartenance (subi ou choisi) à un groupe ou institution de référence (famille, nation, corporation) et s'oppose tant à la liberté, par les obligations liées à cette appartenance, qu'à l'égalité, dans la mesure où elle « inclut en excluant » les non-affiliés, rejetés hors de son périmètre d'action, et pénalise les ouvriers, solidaires des cadres, en matière de retraite.

Cet arbitrage entre liberté, égalité et fraternité se heurte cependant à un obstacle de taille : chaque paradigme, poussé à son extrême limite, n'est pas socialement tenable.

Souvent inspirée par l'économie classique anglo-saxonne, la pensée du libre agent campe ainsi un individu totalement autonome et rationnel, souverain et prévoyant, qui n'aurait d'ailleurs pas besoin de protection sociale : il lui est en effet enjoint de devenir « entrepreneur de lui-même » — *the CEO of his economic life*. Un tel individu n'est cependant pas de ce monde. Aussi doit-il être aidé, « coaché », dans cette tâche d'autonomisation rationnelle, par l'éducation financière, les incitations adéquates et les « coups de pouce ¹³ » appropriés — tout cela au nom d'un « paternalisme libertaire » bien compris : sa liberté est donc forcément encadrée. Le fait que « les vices privés font les vertus publiques » suppose encore que cet individu soit pleinement moral et responsable — hypothèse tout aussi utopique — pour éviter que la poursuite débridée par chacun de son intérêt propre dérive en un égoïsme exacerbé, voire en « pléonexie ¹⁴ ».

Au détriment de tout autre lien, la pensée de l'égalité citoyenne hypostasie le lien direct entre le citoyen et la société, au point que l'universel se réduit aux nationaux. Or la solidarité publique — nationale — ne suffit pas entre individus isolés, elle coûterait trop chère et serait inopérante ¹⁵. De fait, les modèles scandinaves, qui s'inspirent le plus de cette pensée, ont élaboré toute une série de palliatifs : gestion locale de la protection sociale, recours aux familles, dose de capitalisation et ouverture minimale au marché (retraites), etc.

Dans le cadre multisolidaire, l'interdépendance entre individus comme entre générations engendre des problèmes « d'aléa moral », favorisant l'irresponsabilité : nous sommes solidaires, embarqués sur la même « galère », mais pourquoi m'efforcer de ramer si les autres peuvent le faire pour moi ? La dépendance au collectif sape l'efficacité des mécanismes d'incitation individuelle. Par ailleurs, la logique d'appartenance à de multiples cercles de solidarité, de la famille à la nation, pose le problème de leur articulation et de la préservation de l'intérêt général face aux dangers du clientélisme,

13. *Nudging* (pour coup de coude) dans le jargon anglo-saxon : voir THALER Richard et SUNSTEIN Cass, « Libertarian Paternalism », *American Economic Review*, vol. 93, 2, mai 2003, p. 175-179.

14. Désir d'avoir plus que les autres en tous domaines (NDLR).

15. SUPROT Alain, *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris : Seuil, 2010, 182 p. (voir l'analyse de cet ouvrage par Hedva Sarfati in « Le fétichisme du marché », *Futuribles*, n° 374, mai 2011, p. 65-68 [NDLR]).

du corporatisme, des effets de réseau, etc. Adossée aux solidarités familiales et civiles qu'elle cherche à faire fructifier, la solidarité nationale devrait néanmoins les chapeauter en garantissant une liberté et une égalité minimales : un équilibre défendu notamment par Alain Supiot¹⁶ mais difficile à respecter.

Les impasses auxquelles conduit chaque pensée pure incitent bien au compromis, à rechercher un point moyen loin des pôles du triangle idéologique. Le problème vient alors de ce que les trois paradigmes reposent sur des principes largement antagonistes : aussi, toute combinaison d'éléments plus ou moins disparates empruntés à l'un ou à l'autre se heurte-t-elle à un problème de cohérence. C'est là le dilemme auquel est confronté *a priori* tout modèle social dans son arbitrage entre liberté, égalité et solidarité.

Ce dilemme est à la base des enjeux que soulève l'État-providence dans les pays développés. Il se double des problèmes créés par l'ancrage national : un modèle social doit à l'évidence tenir compte du contexte sociohistorique mais aussi conjoncturel du pays auquel il s'applique. Introduire un quotient familial en Suède aurait ainsi peu de sens ; en revanche, le supprimer en France constituerait une révolution culturelle (que certains peuvent d'ailleurs souhaiter) en faveur de valeurs plus individualistes et moins familialistes. Considérons encore le cas de l'Espagne aujourd'hui, qui souffre d'un taux de chômage des jeunes proche de 50 %, combiné à des finances publiques dégradées : les tenants les plus antifamilialistes de l'égalité citoyenne admettront que les familles doivent jouer un rôle d'amortisseur clef, au moins provisoirement, quand bien même ils déploreraient que l'on soit arrivé à une telle situation et voudraient prendre des mesures de plus long terme pour qu'elle ne se reproduise plus.

C'est pourquoi nous avons choisi de nous concentrer sur deux enjeux soulevés par les transferts financiers entre générations dans le modèle français : d'une part, la solvabilité à terme de son financement (envisagée ci-après) ; d'autre part, le poids et la concentration excessifs du patrimoine (abordés dans le second article, p. 31).

Comment assurer la solvabilité à terme de l'État-providence ?

Le tableau 1 fournit des ordres de grandeur des masses en présence dans le circuit dominant des transferts financiers entre générations en France, tant publics que privés (familiaux). Il ne s'agit que d'une photo instantanée de la France actuelle, qui ignore les prélèvements sociaux, contrepartie des prestations servies, comme les transferts en temps au sein des familles. Ce tableau résulte encore d'une série d'approximations : pour les transferts publics, les 60 ans ou plus sont confondus avec les retraités, et les ménages

16. *Ibidem.*

Tableau 1 — Transferts publics et privés entre générations en France aujourd’hui, en % du PIB¹

Type	Famille		État	
	Descendante	Ascendante	Moins de 60 ans (80 % de la population)	Plus de 60 ans (20 % de la population)
Direction / bénéficiaire				
Transferts en espèces	Dépenses d'éducation • Frais divers ? Transferts entre adultes • Transmissions déclarées 5 % ² <i>dont héritages 3 %² et donations 2 %²</i> • Aides financières 2 %	Transferts entre adultes • Donations <i>rares</i> • Aides financières 0,2 %	• Allocations familiales + maternité 2 % • Dépenses de santé + invalidité... 6 % ³ • Aides sociales (enfance, logement), RMI, RSA 1 % • Chômage 2 % • Dépenses d'éducation et formation continue 7 %	• Pensions publiques + dépendance 14 % • Dépenses de santé 5,5 % ³ • Accroissement de la dette publique 1-2 % ³
Totaux	Total transferts 7 %²	Total transferts < 0,5 %	Total 18-19 %	Total près de 20 %
Transferts en temps ou en nature	• Aides en nature • Temps d'éducation • Garde des petits-enfants • Corésidence	• Soins ou services aux parents âgés • Prise en charge • Corésidence	• Services aux familles (crèches, cantines) 1,3 %	• Services aux personnes âgées (soins de santé, maisons de retraite) 0,2 %

1. Pour un PIB d'environ 2 000 milliards d'euros.

2. Les transmissions déclarées sous-estiment les transmissions effectives d'au moins 30 %. Les retours familiaux constituent plus de 10 % du PIB.

3. Une partie limitée des dépenses de santé est à la charge des ménages.

Source : adaptation de ARRONDEL Luc et MASSON André, « Taxer les héritages pour accroître la mobilité du patrimoine entre générations », *Revue française d'économie*, vol. XXVI, 2, octobre 2011, p. 23-72.

de moins de 60 ans sont regroupés dans une seule catégorie¹⁷ ; du côté des transferts privés, héritages et donations sont censés tous descendre les générations (plutôt qu'aller au frère par exemple), etc.

Une dérive incontrôlable des transferts publics ascendants ?

Pour autant, ce tableau offre une image parlante du problème de viabilité globale à terme auquel vont se heurter les dépenses sociales face au vieillissement démographique et au ralentissement de la croissance économique. En 1950, les 60 ans ou plus ne représentaient que 6 % à 7 % de la population. Aujourd'hui, ils constituent un peu plus de 20 % de la population et perçoivent près de 20 % du PIB en transferts de retraite, santé et dépen-

17. Pour une étude plus détaillée des transferts publics en France et ailleurs, qui exige de nombreuses hypothèses de calcul ou d'affectation, voir VILLEMEUR Alain *et alii*, *Les Transferts publics : une comparaison internationale*, Paris : rapport pour la FNMF (Fédération nationale de la Mutualité française), mimeo, 2012. Les résultats diffèrent peu de ceux du tableau 1.

dance (et aussi grâce à l'augmentation de la dette publique), soit au moins autant que l'ensemble des autres classes d'âge en dépenses de santé, éducation, allocations familiales, *minima* sociaux, chômage, etc. Qu'en sera-t-il lorsqu'ils représenteront près d'un tiers des Français en 2050, sachant que la croissance ne se décréte pas et n'est pas davantage inscrite sur un grand rouleau, mais dépend des dépenses publiques d'éducation et de formation, que la fécondité élevée des Françaises — certes bénéfique à terme — rend pour l'instant encore plus onéreuses ?

Il ne s'agit pas d'assurer isolément l'équilibre à terme du financement des retraites, ou de celui de la dépendance, de l'assurance maladie, du chômage, ou des besoins d'éducation, mais de garantir la « soutenabilité » de l'ensemble de ces postes, dont chacun est sous pression. Les tensions provoquées par cette situation délicate sont déjà visibles. Le poids des retraites (en % du PIB) continue à croître en dépit des réformes de 1993 et 2003 (indexation des pensions sur les prix, 25 meilleures années, etc.), puis 2010 ; pourtant, ces réformes font que les taux de remplacement de demain ou surtout d'après-demain seront moins généreux que ceux d'aujourd'hui, et ce d'autant plus que les carrières deviennent plus chahutées et moins souvent ascendantes. À l'inverse, du fait d'un budget non extensible, les dépenses d'éducation et de formation ont de plus en plus de mal à suivre la croissance du PIB.

Ce problème de viabilité est particulièrement aigu dans les pays où les transferts sociaux sont à dominante ascendante. En France, les dépenses de retraite se montent au double environ des dépenses d'éducation. En Grèce, le rapport s'élève à 3,3. En revanche, l'Irlande est le seul pays de l'Europe des 15 où les dépenses publiques de retraite sont plus faibles que celles d'éducation, le rapport s'élevant à 0,8 (voir encadré ci-dessous sur les comparaisons internationales).

ÉTAT-PROVIDENCE : BRÈVES COMPARAISONS INTERNATIONALES

Nous avons vu les implications des trois paradigmes du social quant au volume, aux priorités selon l'âge et aux modalités d'action — transferts monétaires ou services à la personne — de l'État-providence. Chaque modèle social national emprunte aux trois paradigmes à la fois, mais on peut se demander s'il ne présente pas une dominante macroéconomique qui le rapproche davantage d'un paradigme ou d'un autre quand on se limite aux masses de transferts versés. Dans cette optique,

la France, par exemple, est à dominante macroéconomique multisolaire puisque son modèle social est relativement généreux, verse davantage aux plus âgés, et ne laisse qu'une place limitée aux équipements et services collectifs à la personne. Peut-être même pourrait-on ainsi obtenir un découpage géographique grossier des États-providence de l'Europe de l'Ouest en trois zones, selon le paradigme dominant, ainsi que l'a proposé le sociologue Gøsta Esping-Andersen ¹.

1. ESPING-ANDERSEN Gøsta, *Les Trois Mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne*, Paris : Presses universitaires de France, 1999 (traduction de *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge : Polity Press, 1990).

Transferts sociaux dans l'Europe d'aujourd'hui (en % du PIB)

Pays	Retraites publiques	Dépenses d'éducation	Rapport retraite/éducation	Services collectifs aux familles et personnes âgées
Europe du Nord (Suède, Danemark...)	~ 9	6-7	1,2-1,3	3-4
Europe continentale (France, Allemagne, Belgique...)	12-14	6-7	~ 2	≤ 1,5
Pays anglo-saxons (Royaume Uni, Irlande)	9 3,5	5,5 4,5	1,6 0,8	< 0,7 < 0,7
Europe du Sud (Grèce, Italie)	~13	4-5	> 2,5	< 1
Europe du Sud (Portugal, Espagne)	~9	5-6	1,6-1,8	0,5

Le tableau résumé ci-dessus, qui compare les dépenses de retraite et d'éducation en % du PIB dans différents pays, ainsi que le volume des services collectifs, montre que tel est bien le cas en première approximation :

- les pays scandinaves ont un modèle social généreux, plutôt orienté vers les jeunes (relativement à la France, par exemple), avec des services collectifs importants : la dominante est clairement celle de l'égalité citoyenne ;
- les pays anglo-saxons ont un modèle social moins généreux, plutôt orienté vers les jeunes, mais qui fournit peu de services collectifs : la dominante est celle du libre agent ;
- les pays d'Europe continentale ont un modèle social généreux, plutôt orienté vers les aînés, avec des services collectifs d'importance intermédiaire : la dominante est multisolaire ;
- les pays du Sud sont également à dominante multisolaire, mais avec des variantes : la Grèce et l'Italie favorisent beaucoup plus les aînés, les services sont très peu développés au Portugal et en Espagne.

Cependant, même à ce niveau agrégé, on ne retrouve pas vraiment les trois « mondes » de l'État-providence invoqués par G. Esping-Andersen, à savoir les mondes scandinave, anglo-saxon, et d'Europe continentale et du Sud : le dernier, en particulier, est trop hétérogène, et certains auteurs ont proposé d'isoler les pays du Sud en distinguant ainsi quatre modèles types. Mais cette quadrilogie elle-même n'est guère satisfaisante et, plus généralement, le découpage géographique n'est pas toujours approprié.

Surtout, cette typologie se morcèle davantage encore dès que l'on passe à une échelle d'observation plus fine, en s'intéressant par exemple aux transferts intergénérationnels familiaux entre vifs². Le fait est qu'elle oublie que tout modèle national est fondamentalement composite, même si les poids relatifs accordés aux trois paradigmes du social — trois seulement à ce niveau d'abstraction — varient considérablement d'un pays à l'autre.

A.M.

2. Voir par exemple MASSON André, *Des liens et des transferts entre générations*, Paris : éd. EHESS (coll. En temps et lieux), 2009.

Quoi qu'il en soit, les contraintes imposées par le vieillissement et les perspectives de croissance peu réjouissantes créées notamment par la crise économique actuelle, font que le scénario « au fil de l'eau » qui consisterait à ne pas choisir, le *statu quo* en quelque sorte, n'apparaît guère une solution acceptable pour l'État-providence. Les réformes d'ajustement entreprises dans l'urgence, sans vision de long terme, seraient vécues comme autant de psychodrames ; et les menaces permanentes qui pèseraient sur l'avenir du système ainsi que les inquiétudes renouvelées qu'il susciterait au sein des ménages risqueraient d'engendrer des effets pervers incontrôlés : repli sur soi, épargne de précaution intempestive, etc.

La France se trouve alors à la croisée des chemins : trois grandes voies d'avenir s'offrent à elle pour définir une politique sur le long terme, chacune entraînant des réformes délicates.

Libre agent : retrait de l'État-providence, promotion de l'épargne et de la rente viagère

Pour la pensée du libre agent, l'État-providence français est à l'évidence trop lourd et il importe de contrôler les transferts en limitant la dette tant publique que sociale. Les dépenses de retraite, voire de santé, devraient être pour une large part privatisées, et seules les dépenses sociales les plus productives, pour les jeunes notamment, seraient maintenues. La diminution subséquente des charges sociales serait favorable à la croissance, à la création de richesses et d'emplois nouveaux. Dans une économie de plus en plus globalisée, il s'agirait d'abord pour la France de gagner la guerre sur le front économique — l'intendance, soit la protection sociale, suivrait.

Les incitations à l'épargne seraient en conséquence renforcées. Il s'agirait de stimuler l'épargne (très) longue dans des produits de retraite et fonds de pension à cotisations définies, où le risque est donc supporté par l'épargnant. En contrepartie, la liberté de choix de ce dernier devrait être logiquement la plus grande possible. En cas de mauvais rendement de son épargne de retraite, l'individu doit disposer du maximum de moyens pour pouvoir se retourner : travailler plus longtemps, cumuler sa retraite avec un emploi d'appoint, piocher dans ses réserves financières accumulées antérieurement, etc.¹⁸

Compenser la (forte) baisse des transferts publics aux plus âgés par l'encouragement à l'épargne pour la retraite risque de ne pas suffire. Il faudrait encore faciliter la consommation du patrimoine sur les vieux jours, mesure particulièrement bienvenue en France où nous verrons que les *seniors* possèdent en moyenne des patrimoines considérables¹⁹. Cet objectif suppose de développer les marchés de la rente viagère et du prêt viager, aujourd'hui

18. Le système américain est assez proche de cette logique. Son instauration en France représenterait une véritable révolution culturelle, accueillie favorablement surtout par les jeunes des classes supérieures.

19. Voir ARRONDEL Luc et MASSON André, *op. cit.*, dans ce numéro.

atones dans la plupart des pays, et de favoriser par exemple la sortie en rentes dans les fonds de pension.

Les conséquences potentiellement négatives de ce scénario sont claires. L'adaptation à une économie globalisée fait craindre pour la cohésion sociale au niveau national. La phase de transition serait particulièrement délicate en France, en particulier pour les *seniors* qui en seraient réduits à consommer leur patrimoine. Les familles se verraient soumises à rude épreuve, puisque des enfants aux espérances d'héritage amoindries seraient appelés à s'occuper davantage de leurs parents âgés — à moins que ces derniers puissent effectivement, en cas de besoin, prélever sur leurs réserves financières ou vendre leur logement en viager... Enfin, les inégalités de ressources entre personnes âgées, aux implications souvent dramatiques, augmenteraient en raison notamment de l'instauration probable d'une santé à deux vitesses, entre ceux qui peuvent payer et les autres.

Égalité citoyenne : réorienter l'État-providence en faveur d'une politique de la jeunesse

Pour la pensée de l'égalité citoyenne, la protection sociale française serait allée trop loin en faveur des plus âgés, et cela au détriment des plus jeunes : de fait, la redistribution publique aurait peu fait pour résorber le déséquilibre intergénérationnel préoccupant et croissant entre les ménages les plus jeunes, aux prises avec de multiples difficultés d'insertion, et les *seniors* ou les plus âgés qui ont bénéficié en moyenne d'une hausse sans précédent de leurs avoirs et de leurs ressources, au point que le revenu par unité de consommation des retraités dépasse celui des actifs, surtout dans les classes aisées ²⁰.

Efficace pour lever la pauvreté chez les vieux souvent démunis jusque dans les années 1970, l'État-providence français ne serait plus adapté à la situation actuelle, caractérisée par l'émergence de nouveaux risques (mère isolée, parents pauvres, jeunes non qualifiés) et la mise en place d'une économie de la connaissance qui suppose de renforcer les dépenses actives d'éducation et de formation plutôt que celles d'indemnisation. En conséquence, il faudrait, pour un volume global plus ou moins inchangé, réorienter ses priorités selon l'âge en instaurant une véritable « politique de la jeunesse », fondée sur une socialisation accrue du coût d'éducation des enfants, la formation tout au long de la vie, etc. Ce basculement permettrait d'enrayer le circuit jugé pervers des transferts financiers entre générations, sociaux vers les plus âgés, familiaux vers les plus jeunes.

Si l'on voit bien — en théorie — comment investir davantage dans la jeunesse et la formation, ou encore comment augmenter les prélèvements fis-

20. Cette hausse relative du niveau de vie des aînés n'a pas que de mauvais côtés, bien sûr. Dans l'Europe des 15, la France arrive ainsi, chez les 65 ans ou plus, au deuxième rang le plus bas pour le taux de pauvreté (derrière les Pays-Bas), avec un pourcentage presque moitié moindre de celui des pays nordiques ; au sein des 18-25 ans, le taux de pauvreté français se situe dans la moyenne européenne.

caux et sociaux sur les retraités (aisés), les modalités qui permettraient de diminuer les transferts sociaux à destination des plus âgés doivent être précisées. Une voie possible serait de multiplier les services non marchands à la personne (âgée), supposés plus efficaces, plus justes et moins onéreux que les transferts monétaires.

Mais la solution résiderait surtout dans le passage, en matière de retraite publique, aux comptes notionnels. Dans un système qui fonctionne toujours en répartition avec sortie en rente, ces comptes (mis en place par la Suède) s'affranchissent de la logique « à prestations définies » du taux de remplacement : ce sont des comptes personnalisés fictifs, en euros, purement contributifs (à cotisations définies), dont le taux de rendement est fixé et garanti par l'État dans le cadre strict de la croissance du PIB national. De tels comptes s'inscrivent le mieux dans une logique d'égalité citoyenne parce qu'ils ne relèvent de la solidarité qu'au seul niveau national, macroéconomique, et préservent la primauté du lien direct entre tout individu-citoyen et la société. Les seuls éléments solidaires concernent ainsi le socle de base, non contributif, garanti à chacun, et le taux de rendement administré des comptes. Il n'y a pas, en particulier, de redistribution entre générations : au nom de « l'équité générationnelle », chacune se voit affecter une espérance de vie propre par rapport à laquelle est calculée la rente (si bien que la pension diminue, à niveau de cotisations donné, avec la date de naissance).

L'objectif, à travers ces placements individuels de quasi-épargne mais à taux de rendement administré, est de « singer » le marché, sans en supporter les aléas mais en gardant tous les avantages de ce dernier : chacun aurait ainsi la liberté de prolonger sa durée d'activité afin de recevoir une pension plus élevée, sa décision n'ayant pas de répercussions sur les conditions de choix des autres cotisants ²¹. Par ailleurs, les comptes notionnels seraient pour ses partisans la voie la plus appropriée pour parvenir à l'unification des différents régimes du système français de retraite actuel, par trop complexe et opaque.

Il n'y a pourtant pas de miracle. Les comptes notionnels ne parviendraient (à peu près) à l'équilibre recherché en France qu'au prix, à taux de cotisation et âge de retraite inchangés, d'une baisse sensible des taux de remplacement tout au long de l'échelle sociale ²². En outre, les carrières incomplètes ou trop chahutées ne permettraient d'accumuler qu'un capital fictif limité, générant des taux de remplacement beaucoup trop bas : le système devrait donc être complété (comme en Suède) par un socle de base non contributif de montant considérable attribué à tout un chacun (40 % à 45 % des pensions en Suède). Financée par l'impôt, cette solidarité de base serait séparée au départ des comptes pour ne pas pervertir leur logique actuarielle.

21. Cette liberté de choix suppose des individus rationnels et prévoyants, qui ont par ailleurs la latitude et la capacité de prolonger leur activité : en théorie, le salarié peut même partir à 80 ans ou au-delà pour toucher une retraite égale à trois ou quatre fois son revenu d'activité...

22. STERDYNIAK Henri, « Les apprentis sorciers de la retraite à points », *Le Monde diplomatique*, n° 681, décembre 2010, p. 23.

Il s'agirait donc d'une réforme de très grande ampleur en France où le système de retraite actuel apparaît hybride, mêlant assurance et redistribution, et se veut un élément du contrat salarial collectif censé garantir le maintien du niveau de vie à la retraite. On passerait à un système « beveridgien » qui, au-delà d'une allocation universelle de base, s'apparenterait beaucoup plus à un dispositif financier soumis à des choix individuels ²³.

Outre les difficultés que rencontrerait la phase de transition aux comptes notionnels dans le pays (tel le traitement réservé aux générations du *baby-boom*), quelles critiques suscite ce scénario de l'égalité citoyenne ? L'individu risquerait de se retrouver seul et isolé face à la toute-puissance des administrations, privé de tout statut ou identité hors le fait d'être un citoyen français. Pour une sensibilité politique de gauche, le rôle dévolu au marché apparaît souvent ambigu (les comptes notionnels pourraient être l'antichambre des plans d'épargne retraite privés). Pour une sensibilité de droite, les demandes adressées aux classes aisées, qui contribuent beaucoup et ne bénéficient guère plus que les autres des services à la personne, apparaissent élevées — ce qui suppose une société homogène et assez égalitaire.

Multisolidaire : sauvegarder la protection des plus âgés au sein d'un pacte social rénové

La pensée multisolidaire voudra préserver autant que possible les dépenses sociales pour les plus âgés en France, mais proposera en même temps un nouveau contrat social et un pacte intergénérationnel rénové qui entend, à l'inverse de ce que proposent les deux autres paradigmes, multiplier et renforcer les liens et les réciprocity mutuelles entre les générations ²⁴.

Au plan social, les solidarités fonctionneraient ainsi dans les deux sens, avec notamment des droits mais aussi des devoirs pour les aînés. Le maintien des pensions supposerait une autre répartition des temps de travail et de non-travail sur le cycle de vie, et une augmentation de la durée d'activité qui serait assurée par des mécanismes collectifs plus ou moins contraignants conduisant les actifs à rester plus longtemps au travail et empêchant les entreprises de se débarrasser de leurs *seniors* au moindre coût : le débat se déplacerait sur les terrains, trop peu explorés en France, de la formation continue tout au long de la vie mais aussi des conditions de travail au sens large, incluant le droit à un travail épanouissant — à un travail source, pour Victor Hugo, de « fierté » (dans son poème *Je travaille*). De plus, les devoirs sociaux

23. On verra dans l'annexe, en fin de cet article, que la retraite par points recueille chez les décideurs français beaucoup plus de suffrages, précisément parce qu'elle tente un compromis jugé plus réaliste entre les comptes notionnels et le régime actuel « bismarckien ».

24. La peur multisolidaire est que la diminution des transferts publics aux plus âgés détricote le tissu des liens solidaires familiaux, provoquant un retour en arrière : vieillards déçus socialement ou démunis, à la charge aléatoire de leur progéniture ; retraités moins à même d'aider leurs descendants ; enfants moins bien formés ou éduqués par des parents occupés par le soutien de leurs propres parents et la préparation de leur retraite, etc.

des aînés ne s'arrêteraient pas au passage à la retraite. Ainsi, les prélèvements (progressifs) sur les retraites pourraient-ils augmenter en cas de besoin : le troisième âge paierait donc aussi pour le quatrième (la dépendance) — là encore solidarité oblige !

Pour éviter les dérives potentielles de l'État-providence, soit le gonflement incontrôlé des transferts aux plus âgés au détriment des transferts aux plus jeunes, les deux types de programme — retraite et éducation pour faire court — seraient débattus ensemble en liant les dépenses publiques d'éducation et de retraite le long d'un sentier de croissance équilibrée. Fondé sur une détermination conjointe, supposée optimale, de ces dépenses pour les plus jeunes et les plus âgés, ce nouveau contrat social renforcerait les solidarités entre générations : ce que recevraient les retraités dépendrait aussi de ce qu'ils auraient fait pour les générations suivantes ; chaque génération devrait prendre conscience qu'elle ne peut se sauver seule, mais que le versement d'une pension conséquente à la précédente et l'investissement approprié dans le capital humain de la suivante sont les conditions requises pour recevoir à son tour une retraite adéquate. Vu autrement, la promesse conditionnée de la retraite garantirait les investissements requis en éducation, même de la part d'actifs peu altruistes pour les générations suivantes ²⁵.

Une manière de renforcer à la fois les solidarités inter- et intragénérationnelles, évitant que les « vieux riches » se réfugient dans une attitude du type « après moi, le déluge », consisterait à « intéresser » ces derniers, par des mécanismes incitatifs, transparents et non manipulables, à la réussite des jeunes actifs les moins favorisés. L'idée serait, par exemple, d'indexer les retraites élevées, supérieures à un certain montant, sur l'évolution du taux de salaire d'embauche ou du taux de chômage des jeunes non qualifiés, ou tout autre indicateur qui affecte en priorité les plus démunis des nouvelles générations. Une telle mesure accentuerait le caractère solidaire du système de retraite en liant le sort des retraités aisés à celui des jeunes pauvres, c'est-à-dire en instaurant un véritable partage des risques entre ces deux catégories de la population.

On voit l'objectif poursuivi à travers ces différents mécanismes de solidarités réciproques entre générations : restaurer la confiance des Français dans un pacte coopératif intergénérationnel qui risque de susciter, en ces périodes troublées, de plus en plus d'inquiétudes, voire de méfiance, de la part de certaines catégories de la population, en particulier chez les plus jeunes.

Aux yeux des partisans du libre agent comme de l'égalité citoyenne, cette volonté de miser autant sur les solidarités entre générations apparaîtra cependant comme une stratégie à la fois contestable, utopique et risquée. Contestable, dans la mesure où elle met l'objectif de renforcer les liens de dépendance, qu'ils soient sociaux ou privés, inter- ou intragénérationnels,

25. Sur ce point, voir par exemple RANGEL Antonio, « Forward and Backward Intergenerational Goods: Why Is Social Security Good for the Environment? », *American Economic Review*, vol. 93, 3, juin 2003, p. 813-834.

au-dessus d'autres principes telle la liberté de choix de l'individu, la justice ou la transparence — voire l'universalité — du système de protection sociale. Utopique, car elle prône des réformes inédites comme celles rapportées plus haut et militerait pour un système de retraite à prestations définies totalement idéaliste, tel celui esquissé dans l'annexe. Enfin risquée, puisque l'échec d'un programme multisolidaire mal mené ou mal reçu conduirait sans doute à une situation moins enviable encore que le scénario au fil de l'eau.



Les experts ou chercheurs et les décideurs politiques « bien intentionnés » devraient aboutir à un triple consensus concernant le futur de l'État-providence français, aujourd'hui sous pression : 1) le scénario au fil de l'eau, le *statu quo*, n'est guère acceptable : des réformes d'envergure sont nécessaires ; 2) même si le recul historique permettra seul d'en juger pleinement, nous vivons actuellement une période charnière, critique : nos décisions auront donc une portée considérable ; 3) ces décisions doivent être démocratiques et associer notamment les jeunes générations : les aînés ne doivent pas déterminer seuls ce qui est bon pour ces dernières.

Mais au-delà, la plupart des observateurs reconnaissent qu'il ne sera pas facile d'obtenir un accord fiable et durable, d'arbitrer entre les trois paradigmes du social, du libre agent, de l'égalité citoyenne, et des multisolidarités, qui transcendent les clivages politiques. Certains avanceront que le respect de « l'esprit français » et des valeurs socioculturelles propres au pays devrait permettre de trancher entre ces trois voies d'avenir peu compatibles. Rien n'est moins sûr. La France apparaît ainsi traversée par des courants et traditions importants, tant libéraux (au sens européen), socio-démocrates, que solidaristes, qui se rapprochent chacun d'un paradigme... ■

Annexe

Multisolaire : quel système de retraite approprié pour la France ?

La question de savoir quel serait le système de retraite public idéal dans un cadre multisolaire demeure un problème ouvert. La discussion précédente donne seulement quelques pistes.

Au lieu d'introduire une séparation nette entre une base solidaire financée par l'impôt et un compte contributif fondé sur une logique actuarielle, le système de retraite devrait être hybride, mêlant assurance pure et redistribution. Un tel système se révélerait en effet plus efficace pour les pauvres âgés que des systèmes purs d'assistance (minimum vieillesse) en raison de la large adhésion des classes moyennes dont il bénéficie. Ce point est clair selon Henri Sterdyniak ¹ : « les plus démunis sont mieux protégés par des systèmes hybrides qui mêlent assurance et solidarité que par des systèmes à deux vitesses, l'un pour les plus démunis, l'autre pour les classes moyennes ² ».

Mais au-delà de ce constat relativement partagé, les choses se compliquent, opposant plusieurs variantes d'inspiration multisolaire.

Un contrat d'assurance sociale : la retraite, revenu différé et socialisé

La plus pure souscrit, au plan philosophique, à la vision de Léon Bourgeois, selon lequel il est impossible de faire le compte précis de chacun, de ce que sa situation doit à son mérite et à la chance, de ce que la société lui doit et de ce qu'il doit à la société. Les considérations d'égalité ou de justice deviennent alors secondaires. En matière de retraite, il faut renoncer à la primauté accordée au taux de rendement actuariel, suivant la logique d'épargne du marché, pour opter en faveur d'un système à prestations définies où la référence première est celle du taux de remplacement, selon une logique d'assurance sociale qui garantit la continuité temporelle des ressources : salaire différé et socialisé, la pension servie assure contre une baisse trop importante des ressources à la retraite.

Idéalement, ce système reposerait sur une formule générale exprimant directement le taux de remplacement en fonction d'un revenu de référence

1. STERDYNIAK Henri, « Les apprentis sorciers de la retraite à points », *Le Monde diplomatique*, n° 681, décembre 2010, p. 23.

2. Bref, les programmes pour les pauvres sont de pauvres programmes alors que des programmes riches (généreux) peuvent être bons pour les pauvres.

à définir ³, la relation étant dégressive pour introduire de la redistribution. Ce taux dépendrait de variables collectives, intra- et intergénérationnelles : gains de productivité attendus dans les années à venir, taux de chômage, mais aussi dépenses publiques d'éducation ou indicateur de la réussite des jeunes non qualifiés — contrat intergénérationnel oblige. Sauf pour les plus pauvres, ce taux serait toujours inférieur à 100 % (contrairement à ce qui arrive aujourd'hui pour certains hauts revenus cumulant les avantages). Il mettrait moins l'accent que le système d'annuités actuel, qui s'en rapproche le plus, sur la reconstitution des carrières ou même sur les incitations individuelles — décote, surcote — à repousser l'âge de la retraite. Plutôt que de miser sur la liberté de choix individuelle et la retraite à la carte, ou de se focaliser sur le respect d'une justice commutative instaurant une relation stricte entre les niveaux de cotisation et de pension, il recourrait, pour assurer sa solvabilité à terme, aux contraintes et négociations collectives fixant la répartition des temps sociaux de travail et de non-travail, l'âge de départ à la retraite ou la durée d'activité. En tant qu'assurance sociale, ce système serait à prestations définies, ou viserait du moins à maintenir un rapport donné (une parité relative) entre les revenus des actifs et des retraités, selon des modalités à préciser ⁴.

Surtout, dans un tel système, les droits à pension ne sont pas acquis une fois pour toutes, mais sont contingents, dans la mesure où ils sont toujours à renégocier avec les générations suivantes. Le slogan entendu lors d'une manifestation de fonctionnaires : « on s'est battu pour les gagner, on se bat pour les conserver, nos pensions sont à nous » trahit déjà une mécompréhension du système français de retraite, mais s'écarte plus encore de la logique bien comprise d'un système multisolidaire idéal.

Ce système d'assurance sociale conduirait ainsi à renforcer les liens solidaires sociogénérationnels pour faire face aux nouveaux défis. Tant qu'il fonctionnerait bien, assurant à chacun le lissage intertemporel adéquat de ses revenus, il constituerait une véritable machine anti-épargne. Reste qu'un tel système demeure pour ses détracteurs largement utopique et qu'il exigerait une réforme en profondeur du système français actuel, dont les défenseurs sous-estiment souvent les manques et les incohérences.

3. La définition précise de ce revenu de référence (revenu moyen sur l'ensemble de la durée d'activité, sur les dernières années, ou même les six mois précédents) constitue un enjeu majeur que nous n'aborderons pas ici.

4. Que gagneraient à l'instauration d'un tel système de retraite et au renforcement des règles collectives des citoyens privés en partie de leur liberté de choix mais aussi de la transparence de comptes retraite personnels ? Comme avec toute assurance sociale, le droit à la quiétude : plutôt que de me préoccuper du rendement de mon « placement retraite publique », je m'intéresse à mon taux de remplacement qui — pour une carrière et un salaire « normaux » — peut certes baisser en raison du vieillissement démographique ou de difficultés économiques et sociales, mais dans des proportions limitées tant que la solidarité nationale fonctionne et que cette baisse est partagée collectivement.

La popularité ambiguë de la révolution systémique des retraites par points

La solution alternative est presque devenue une *doxa* française, partagée comme une évidence par nombre d'économistes et d'intellectuels du pays. Elle repose sur l'instauration d'une retraite par points modulable, qui accorderait à chacun une liberté de choix de départ à la retraite entre, disons, 60 et 70 ans. Au fondement idéologique de cette révolution systémique apparaît la volonté affirmée de concilier liberté individuelle, égalité ou justice, et solidarité (inter- et intragénérationnelle), tout en tenant compte de l'expérience acquise en France dans le domaine (régimes complémentaires).

Le système proposé, dont les contours restent flous, fonctionnerait en répartition ; dans la plupart des cas, il demeurerait hybride, la solidarité étant, pour une partie au moins, incorporée dans des comptes personnalisés qui fonctionneraient autrement selon un principe de contributivité, les cotisations versées donnant lieu à l'accumulation de points.

Tel quel, le système comporte néanmoins deux grandes sources d'ambiguïté. La première concerne les règles d'acquisition du point, soit en fait l'importance de la composante solidaire intégrée aux comptes, à travers notamment la distribution de points gratuits lors d'événements familiaux ou d'accidents de la vie. La seconde, plus cruciale encore, concerne les modalités de valorisation du point, selon notamment que l'on suive une logique de cotisations ou de prestations définies :

— dans un système à cotisations définies, le taux de cotisation est maintenu constant : en cas de difficultés, le niveau des pensions — et donc la valeur du point — ou l'âge de retraite (ou la durée de cotisation) servent de variables d'ajustement ; on notera que tant que le partage de la valeur ajoutée entre salaires et profits est stable, la logique de cotisations définies signifie à peu près que la valeur du point est fixée de telle sorte que les dépenses publiques de retraite représentent une part constante (par exemple 14 %) du PIB ;

— dans un système à prestations définies, la valeur du point vise à assurer des taux de remplacement normaux pour des carrières normales (complètes) : c'est notamment le taux de cotisation qui sert cette fois de variable d'ajustement.

La solidarité bien comprise entre générations recommanderait plutôt un ajustement réciproque des cotisations et prestations, permettant un partage équilibré des coûts liés au vieillissement entre actifs et retraités. Selon le principe dit de Musgrave, le *ratio* des pensions aux salaires nets des cotisations, éventuellement ajusté en fonction de l'âge de la retraite, serait maintenu constant ou suivrait une trajectoire de long terme préétablie.

Quoi qu'il en soit, on voit que la retraite par points se situe dans un large entre-deux entre des comptes notionnels en euros, participant d'une logique d'égalité citoyenne, et le système multisolidaire pur, décrit précédemment. Pour être plus précis, explicitons tout d'abord les arguments des promoteurs

des comptes notionnels auxquels ne souscrivent qu'en partie les partisans d'une retraite par points à la française, fût-elle à cotisations définies.

Les avantages des comptes notionnels selon leurs promoteurs

En résumé, la supériorité des comptes notionnels tiendrait à six propriétés :

- 1) ces comptes semblent réaliser le mythe (technocratique) du pilotage automatique, prétendument sans heurt social, à partir de quelques paramètres de calage ;
- 2) ils permettraient la mise au point d'un système unique, universel, en assurant en cas de mobilité professionnelle une portabilité aisée des droits acquis ;
- 3) ils ne requerraient guère de projections concernant les gains de productivité futurs puisque leur taux de rendement suit normalement celui de la croissance courante ;
- 4) ils assurent en théorie l'équilibre du système (à terme), puisque chacun reçoit une rente qui ne dépend — *modulo* la croissance économique — que de ce qu'il a cotisé et de l'espérance de vie affectée *ex post* à sa cohorte de naissance, *a priori* plus élevée (et donc moins favorable) pour les jeunes générations.

Par ailleurs, du point de vue du cotisant, un tel compte est :

- 5) transparent, puisque alimenté en continu et que le capital fictif accumulé (sinon la rente qui lui sera effectivement versée) est parfaitement connu de l'intéressé ;
- 6) choisi, puisque ce dernier peut prolonger sa durée d'activité afin de recevoir une pension plus élevée.

Par souci de rigueur, il faut cependant reconnaître qu'aucune de ces propriétés 1 à 6 n'est totalement satisfaite, même dans des comptes notionnels purs : le mécanisme de pilotage automatique ne s'adapte ainsi qu'avec retard aux évolutions imprévues de l'espérance de vie comme à l'effet écho des générations nombreuses du *baby-boom* 5.

Les motivations des partisans du système par points et à cotisations définies

Les tenants de cette solution générale dénoncent eux aussi les incohérences et injustices du système français actuel qui serait incapable de protéger les

5. Dans le cas du système suédois, un fonds de réserve des retraites est censé ainsi assurer le lissage et les ajustements requis — sur les difficultés des comptes notionnels de s'adapter notamment aux facteurs transitoires du vieillissement, voir BLANCHET Didier, « Financement des retraites », in « Retraites, vers une réforme systémique », *Revue de la CFDT (Confédération française démocratique du travail)*, n° 107, 2012, p. 18-23.

carrières trop précaires ou trop chahutées (entre divers emplois à statut variable), favoriserait indûment les carrières ascendantes, et créerait des effets de seuil et des discontinuités, source d'inégalités horizontales ; plus généralement, le système serait devenu trop complexe et même illisible avec une multiplicité de régimes hétérogènes et la généralisation des polypensionnés. Aussi, à défaut d'un régime unique, militent-ils pour un système de retraite plus unifié, « plus juste, transparent et objectif », avec un nombre limité de régimes qui fonctionneraient selon les mêmes principes généraux et — normalement — une convergence des régimes appliqués aux salariés du public et du privé...

Mais surtout, ces derniers estiment que le système français actuel n'est pas ou plus amendable, et que tout effort pour maintenir ou renforcer sa logique à prestations définies est voué à l'échec. Vécues douloureusement, les réformes « paramétriques » successives de ce système l'auraient rendu encore plus opaque sans vraiment résoudre ses problèmes de solvabilité à terme. Et les traumatismes créés par la réforme de 2010, en particulier, auraient sonné le glas des réformes couperets en termes d'âge, imposées uniformément d'en haut sans tenir compte de la variété des parcours et des souhaits individuels.

On comprend alors mieux l'idéologie sous-jacente aux systèmes par points et à cotisations définies. Admettons que l'on ne puisse guère augmenter les taux de cotisation pour assurer la viabilité à terme des retraites en France : la donne sera donc moins favorable aux retraités de demain du fait du vieillissement démographique et d'une croissance économique limitée. Mais, à taux de cotisation plus ou moins inchangé, chacun va assurer par lui-même, à travers ses choix, l'équilibre macroéconomique recherché : face au « menu » offert, certes moins favorable que naguère, qui lie le niveau de pension à son âge de départ ou sa durée d'activité, chacun sera « libre » de travailler plus longtemps s'il veut une retraite plus généreuse (comparable à celle de ses aînés). Et il pourra le faire en toute transparence, puisque ses choix se traduiront directement en un nombre plus ou moins élevé de points accumulés : 10 % de points en plus augmentent la pension attendue de 10 %.

Avec un peu de chance, ce serait la fin des psychodrames générés par les réformes des retraites en France : les comptes feraient œuvre de pédagogie, rendant les individus plus responsables de leur sort et plus conscients des conséquences de l'allongement de la vie.

Les partisans de ce système y voient un autre avantage. Les *seniors* français, couverts par un système de retraite qui engendre des prélèvements et transferts considérables (près de 14 % du PIB), ont pourtant une épargne et un patrimoine élevés en moyenne, souvent sous forme d'actifs immobiliers ou peu risqués. Ils épargneraient ou auraient épargné donc trop et mal pour leurs vieux jours, quitte à laisser des héritages considérables à leurs enfants. Cette suraccumulation perverse pourrait être due aux incertitudes et inquiétudes générées par le système actuel de retraite, trop opaque et à l'avenir mal assuré. Un système à points et à cotisations définies, plus simple, transparent et objectif, et laissant davantage de liberté de choix que le système

actuel, n'aurait pas les mêmes inconvénients : les pensions seraient peut-être moins généreuses mais plus sûres, plus lisibles et mieux maîtrisées par les individus ⁶.

Les conséquences d'une solidarité incorporée dans les comptes

Que reprochent alors les partisans de la retraite française par points aux comptes notionnels qui procureraient un avantage identique, sans doute même avec plus d'efficacité et de transparence ? Tout d'abord, le fait d'être libellés directement en euros et de s'apparenter à des placements retraite qui suivent de près la logique actuarielle du marché en isolant la composante solidaire financée par l'impôt. Pour ses promoteurs, le système par points doit au contraire être hybride en s'éloignant de cette rigidité *beveridgienne* ; s'il est contributif (à la limite dès le premier euro de cotisation), il ne souscrit pas totalement à une logique actuarielle, puisqu'il incorpore la solidarité dans les comptes. C'est bien pourquoi il fonctionne par points : les événements familiaux ou de la vie, maternité, enfants à charge, chômage, maladie, donnent lieu à des points gratuits ⁷ ; les premières tranches de revenu peuvent également être avantagées. La solidarité permet ainsi une certaine flexibilité (ou un certain flou ?) dans les conditions tant d'acquisition que de valorisation du point.

Il importe cependant de bien mesurer les conséquences de cette hybridation. Il y a là comme un théorème : plus on introduit de solidarité dans les régimes par points, et moins sont satisfaites les propriétés 1 à 6 que vérifient — approximativement — les comptes notionnels. Le pilotage du système devient de moins en moins automatique et dépend des prévisions de croissance économique. La portabilité des droits est gênée par l'absence d'équivalence entre les points de différents régimes. Le système est moins transparent et la liberté individuelle de fixer le montant de sa retraite plus limitée : si j'ai accumulé 1000 points, ma pension sera le double, normalement, de celle reçue par celui qui n'a que 500 points, mais son montant dépendra de circonstances et de décisions techniques qui m'échappent, et mon sort reste lié à celui d'autrui (la valeur du point sera moindre s'il y a plus de chômeurs dans ma génération).

Pour les gestionnaires des comptes par points, ces effets produits par l'introduction d'éléments de solidarité ne sont pas forcément négatifs, tout

6. L'avantage vaudrait surtout pour les jeunes qui éprouveraient, selon les tenants des régimes notionnels ou par points, une véritable crise de confiance à l'égard du système de retraite actuel : le fait d'alimenter en continu un compte individuel transparent devrait les rassurer.

7. Reste à déterminer si les points gratuits attribués lors de ces événements sont proportionnels au niveau du salaire ou revenu d'activité (et donc assimilables à un revenu de remplacement), ou s'ils sont au contraire indépendants de ce dernier... Faut-il ou non attribuer le même nombre de points aux périodes de chômage (de durée égale) d'un cadre ou d'un ouvrier ? Faut-il valoriser davantage le fait d'avoir eu trois enfants pour une femme cadre que pour une ouvrière ?

au contraire. Ces derniers voudront garder un contrôle sur le pilotage du régime et sur son périmètre d'adhérents, et ils préféreront disposer d'une flexibilité minimale pour s'adapter à l'imprévu, fût-ce au prix d'une transparence et d'une liberté de choix amoindries pour les cotisants.

Cet arbitrage clef conditionne le statut des retraites par points. Moins la solidarité est incorporée dans les comptes — quitte à prévoir des filets de sécurité pour les plus démunis (minimum vieillesse) —, et plus ces derniers se rapprochent des systèmes notionnels qui mettent l'accent sur la responsabilité individuelle et invoquent une retraite (actuariellement) juste et choisie. Plus la solidarité est importante et incorporée, et plus le système pourrait être efficace pour les plus démunis, mais plus il présente un caractère hybride et donc un peu opaque, qui s'accommode mal d'une retraite à la carte.

Revenons enfin sur l'autre source d'hétérogénéité, tout aussi décisive, des systèmes par points, qui peuvent être à cotisations ou à prestations définies. Dans ce dernier cas, la liberté de choix individuelle de départ à la retraite sera encore davantage encadrée, l'augmentation nécessaire de la durée d'activité étant d'abord régie par des règles collectives. Surtout, le relèvement des taux de cotisation demeure une variable de décision clef dans l'équilibre à long terme des régimes.

Choix individuels vs contraintes collectives ; logique d'épargne ou d'assurance sociale ; Beveridge vs Bismarck ; unicité ou pluralité des régimes ; cotisations ou prestations définies ; paradigme de l'égalité citoyenne ou multi-solidaire : selon l'endroit où l'on place le curseur, on peut définir des systèmes par points très dissemblables, ce qui explique que leurs partisans soient de sensibilités fort diverses.

Tout dépendra aussi de la pratique suivie : le mode de pilotage effectivement adopté, aux deux plans inter- et intragénérationnels, déterminera la logique et la vocation du système par points considéré. Les points gratuits seront-ils financés par la collectivité (le Fonds de solidarité vieillesse, par exemple) ou par les cotisants eux-mêmes (hausse des cotisations sans attribution de points, inflation du nombre de points, etc.) ? L'ajustement se fera-t-il davantage sur le taux de cotisation ou sur le taux de remplacement ? Finalement, la popularité dont bénéficient ces comptes en France pourrait provenir de leurs multiples ambiguïtés : le consensus apparent recueilli viendrait de ce que chacun peut y mettre des choses bien différentes... ■

Une étude prospective sur les conséquences du vieillissement démographique sur l'avenir des solidarités et du système de protection sociale aux horizons 2020 et 2050

Futuribles International réalise une **étude en souscription** sur « la solidarité à l'épreuve du vieillissement démographique » qui vise, à partir d'une analyse systémique, à explorer les conséquences du vieillissement démographique sur les grands équilibres sociaux et économiques et, plus particulièrement, **sur l'évolution des solidarités entre et au sein des générations, et sur l'avenir du système français de protection sociale.**

Supervisée par un **comité scientifique** d'une vingtaine de personnalités, elle s'adresse à tous les **décideurs publics** (État, collectivités territoriales, organismes de sécurité sociale...) ou **privés** (institutions de prévoyance, mutuelles, assureurs, courtiers...) et, plus généralement, à **toutes les parties prenantes du système de protection sociale, de la solidarité et de la cohésion sociale.**

Cette étude, dont plusieurs phases ont déjà été engagées, donnera lieu à un **rapport présentant des scénarios contrastés sur l'avenir des systèmes tant publics que privés de solidarité**, et rendant compte de l'évolution tendancielle et des facteurs de discontinuité et de rupture intervenant en la matière. Il ne s'agit pas d'imaginer exclusivement les images finales aux horizons 2020 et 2050, mais bien d'examiner le déroulement au fil du temps de chacun des scénarios. **Ces scénarios intégreront les stratégies et politiques que les différents acteurs pourraient adopter** (pouvoirs publics, partenaires sociaux, collectivités territoriales, compagnies et mutuelles d'assurance, banques, directions des ressources humaines des entreprises, associations, etc.), eu égard à leurs marges de manœuvre respectives et aux choix qu'ils pourraient faire.

Une **journée d'étude** suivra, réunissant les souscripteurs et partenaires de Futuribles International, ainsi que les principaux experts et acteurs opérant dans le champ de la protection sociale. Elle sera consacrée à l'**examen des politiques et stratégies** que les différents acteurs pourraient adopter : sous quelles conditions et avec quels moyens, avec quelles finalités et quelles conséquences ?

Directeur de l'étude : Hugues de Jouvenel

Souscription : les conditions d'adhésion à ce programme, sous quelque forme que ce soit, sont à préciser avec le directeur de l'étude (e-mail : hjouvenel@futuribles.com)

À photocopier et à retourner
à Futuribles International,

47 rue de Babylone - F-75007 Paris

Tél. + 33 (0)1 53 63 37 74 - Fax + 33 (0)1 42 22 65 54

hjouvenel@futuribles.com - lvillepin@futuribles.com - www.futuribles.com

- Je souhaite recevoir une **documentation** sur **La solidarité à l'épreuve du vieillissement**
 Je souhaite être associé à cette étude et y apporter mon soutien

Nom - Prénom

Fonction - Organisation

Adresse

Code postal Ville/pays

Tél. Fax

E-mail

Transferts publics et privés entre générations

ENJEUX IDÉOLOGIQUES ET PERSPECTIVES (2) : COMMENT
RENDRE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE MOINS PATRIMONIALE

PAR LUC ARRONDEL ET ANDRÉ MASSON ¹

Dans ce deuxième volet de la réflexion engagée dans ce numéro sur les transferts publics et privés entre générations en France, Luc Arrondel et André Masson s'intéressent aux pistes susceptibles de rendre la société française moins patrimoniale. Après une brève discussion sur la réalité du déséquilibre intergénérationnel qui s'instaurerait entre les seniors d'aujourd'hui et leurs enfants, les auteurs analysent les éléments qui témoignent du caractère de plus en plus patrimonial de la société française : part croissante des transmissions dans les ressources nationales et concentration accrue du patrimoine aux mains des plus âgés. Ils soulignent ainsi que depuis au moins 30 ans, la société française accorde de plus en plus de poids au patrimoine, à l'héritage et à la rente, et voit les inégalités de patrimoine se creuser entre les âges, mais aussi, à âge donné, entre héritiers et non-héritiers, entre propriétaires et locataires, etc.

D'où la nécessité d'entreprendre des réformes, mais la nature et la durée (temporaire ou de long terme) de celles-ci sont intimement liées au paradigme social que l'on souhaite favoriser (voir le premier article, p. 5 de ce numéro). Dans une optique marchande privilégiant la liberté des agents économiques, il s'agira de susciter la consommation du patrimoine des seniors (aisés) ; dans une démarche recherchant l'égalité citoyenne, on misera davantage sur la fiscalité, en augmentant les impôts sur la détention et les fruits du patrimoine ; enfin, dans une vision multisolaire, la solution pourra consister à imposer

1. Chercheurs respectivement CNRS (Centre national de la recherche scientifique), PSE (Paris-Jourdan sciences économiques), chaire TDTE (Transitions démographiques, transitions économiques / Fondation du risque) ; et CNRS, EHESS (École des hautes études en sciences sociales), chaire TDTE. Les auteurs remercient Alain Parant pour ses remarques pertinentes et André Decoster pour ses commentaires avisés lors d'une présentation à Liège.

beaucoup plus fortement les héritages familiaux importants. Les auteurs précisent les pistes d'action envisageables dans ces trois directions, ainsi que les modalités à la fois pratiques et temporelles de leur mise en œuvre. Ils concluent in fine que les orientations à prendre en la matière impliquent de choisir clairement de privilégier l'une des trois valeurs républicaines (liberté, égalité ou solidarité) en essayant de ne pas trop léser les deux autres. S.D. ■

Toute société développée peut faire appel, pour satisfaire les besoins fondamentaux et couvrir les risques des individus tout au long de leur existence, à trois « piliers » pourvoyeurs de bien-être — marchés, État (providence) ou collectivités locales, familles ou solidarités civiles — en privilégiant respectivement, parmi les valeurs de la devise républicaine, soit la liberté, soit l'égalité, soit la fraternité — qui est devenue la solidarité depuis Léon Bourgeois ² :

— soit les individus sont enjointés à se comporter comme des agents libres, autonomes et responsables, sur les marchés, pour satisfaire eux-mêmes leurs besoins des vieux jours ; responsabilité oblige, ils doivent aussi s'occuper des « non-agents », objectivement incapables de fonctionner dans l'échange marchand, à savoir leurs jeunes enfants et, collectivement, les miséreux et handicapés et les générations futures ;

— soit l'individu est censé entretenir — quels que soient sa classe sociale, son sexe, son âge — un lien direct, privilégié, de citoyenneté avec l'État ; ses besoins et ses risques sont alors couverts par les politiques publiques et les transferts sociaux, dont l'action redistributive aurait notamment pour objectifs d'éradiquer la pauvreté et de diminuer les inégalités ;

— soit ces besoins relèvent d'abord des solidarités entre proches et entre générations, étant pris en charge par la famille, ou encore par les corps intermédiaires que sont les « solidarités civiles » (associations, mutuelles, corporations, etc.) : l'individu est dépendant d'autrui et se définit, selon une logique identitaire d'affiliation, comme « frère de » au sein de différentes familles, depuis celle de sang jusqu'à la nation (et au-delà), la difficulté étant d'assurer une articulation cohérente entre ces différents niveaux de solidarité.

L'option privilégiée définit trois pensées du social, appelées respectivement « libre agent », « égalité citoyenne » et « multisolidaire », qui correspondent à des visions du monde ou paradigmes incompatibles. Le premier volet de cette réflexion ³ a effectivement montré que ces trois paradigmes

2. BOURGEOIS Léon, *Solidarité*, Lille : Presses universitaires du Septentrion, 1998 (1896). Voir aussi le premier volet de cette réflexion : MASSON André, « Transferts publics et privés entre générations. Enjeux idéologiques et perspectives (1) : pour des transferts publics soutenables en France », en page 5 de ce numéro.

3. MASSON André, *ibidem*.

proposent des remèdes très éloignés au problème de solvabilité globale à terme que rencontre aujourd'hui l'État-providence français du fait du vieillissement démographique et d'une croissance économique ralentie.

Le texte qui suit se concentre de la même manière sur une autre dérive inquiétante de la société française depuis une trentaine d'années : le poids croissant des transmissions dans les ressources nationales, et la concentration accrue du patrimoine aux mains des plus âgés. Ce phénomène de « patrimonialisation » est souvent analysé en France comme une composante, parmi d'autres, du fossé intergénérationnel qui s'est creusé entre les *seniors* et leurs enfants. Cette interprétation est-elle pertinente ? C'est ce que nous commencerons par discuter brièvement.

Un déséquilibre intergénérationnel préoccupant entre les seniors et leurs enfants ?

Nombre de voix s'inquiètent en France du déséquilibre intergénérationnel qui a tendance à s'accuser entre le niveau de vie des plus jeunes et celui des plus âgés. Cette préoccupation est notamment partagée par les tenants de l'égalité citoyenne. Alors que les *seniors* et les plus âgés ont vu leur niveau de vie augmenter, les conditions de vie des individus ou ménages les plus jeunes ont eu tendance à se détériorer : ces derniers accumulent les retards — provisoires ou définitifs, là est la question — tant dans leur insertion professionnelle ou familiale que dans leurs projets patrimoniaux (acquisition du logement) ⁴. Les Anglo-Saxons caractérisent d'ailleurs cette sous-population comme la « *jinxed generation* », littéralement la génération « poissarde » ⁵.

Le problème serait d'autant plus préoccupant que l'État-providence, en France, où les transferts remontent de plus en plus les générations, semblerait peu remédier au creusement de ce fossé intergénérationnel ; à tout prendre, il contribuerait même à le renforcer. De là un discours à la mode qui oppose les générations « dorées » aux générations « plombées » :

— Les générations dorées (nées entre 1925-1930 et 1950-1955), regroupant les premiers *baby-boomers* et leurs aînés, auraient bénéficié à la fois de salaires élevés et du plein emploi ; de cotisations sociales limitées versées à des retraités en majorité modestes ; et encore de retraites élevées justifiées par de bonnes carrières. De plus, l'inflation et la politique du logement des années glorieuses leur auraient permis un accès facile à la propriété, et leur logement aurait connu depuis lors des plus-values appréciables. Enfin, ces

4. Sur ce creusement du fossé entre les générations, voir notamment LEGRIS Bernard et LOLLIVIER Stefan, « Le niveau de vie par génération », *INSEE [Institut national de la statistique et des études économiques] Première*, n° 423, janvier 1996 ; et CHAUVEL Louis, « Les nouvelles générations devant la panne prolongée de l'ascenseur social », *Revue de l'OFCE (Observatoire français des conjonctures économiques)*, n° 96, 2006, p. 35-50.

5. Voir le *Financial Times* du 16 mars 2012.

générations laisseraient derrière elles des montants considérables de dette publique mais aussi de dette sociale, accumulée par les systèmes de retraite et de santé.

— Les générations plombées qui suivent les précédentes pâtiraient, elles, de salaires bas et précaires, et d'un chômage important ; de cotisations sociales élevées pour des aînés florissants et nombreux ; de retraites modestes liées à des carrières chahutées. En outre, l'accès à la propriété du logement leur serait rendu plus difficile par l'augmentation des prix de l'immobilier, notamment dans les grandes villes, mais aussi par les conséquences dommageables, en amont ou en aval, d'une instabilité matrimoniale beaucoup plus forte que naguère. Enfin, elles devront rembourser des dettes publiques et sociales importantes dans un contexte économique sans doute peu favorable.

Ce discours alarmiste sur le déséquilibre intergénérationnel français devait être rappelé car il a au moins le mérite de mettre sur le devant de la scène des questions clefs souvent occultées, telles les priorités selon l'âge de l'État-providence, les liens entre dépenses publiques d'éducation et de retraite, les redistributions possibles entre « vieux riches » et « jeunes pauvres », ou encore la nécessité d'une véritable politique de la jeunesse ⁶. Reste qu'il emprunte trop à une vue déterministe de l'évolution où la trajectoire de chaque génération est contenue dans ses prémices : son succès viendrait précisément de ce qu'il s'inscrit dans une vision « décliniste » de l'avenir du pays, selon laquelle les jeunes générations seront les premières, en temps de paix, à vivre moins bien que leurs parents.

Selon nombre d'économistes « optimistes », ce discours a le défaut de se nourrir plus souvent d'invocations que de preuves empiriques suffisamment étayées ; il oublie que les jeunes sont plus éduqués que leurs parents, vivront probablement plus longtemps que ces derniers (même s'ils devront de ce fait travailler plus longtemps) et devraient bénéficier d'une meilleure santé, ou encore que la croissance économique pourrait repartir à terme, etc. ⁷

Nous nous garderons de trancher entre ces deux visions de l'avenir, l'une peinte en noir, l'autre en rose : un tel exercice de prospective nous paraît trop hasardeux. Reste que l'accent mis trop exclusivement sur les écarts entre générations dorées et plombées masque le creusement des inégalités au sein de chaque génération. Plus fondamentalement, les analyses de niveau de vie par cohorte devraient intervenir en aval de l'étude des phénomènes clefs spécifiques à la société française : elles décèlent des effets de génération bien réels mais parfois difficiles à compenser (rétrospectivement ?) et surtout d'importance seconde par rapport aux dysfonctionnements propres au modèle social qui peuvent, eux, remettre directement en

6. Voir MASSON André, *op. cit.*

7. Voir par exemple DECOSTER André, « Comments on L. Arrondel and A. Masson Paper: Favoring Wealth Intergenerational Mobility by Increasing the Inheritance Tax », Leuven : université de Leuven, miméo, 2012.

cause les rapports sociopolitiques de confiance et de coopération entre âges et générations. Prenons pour seul exemple les avatars du marché du travail français : comment réformer ce dernier qui paraît protéger le « cœur » des emplois (soit les 30-55 ans) au détriment de la « périphérie », jeunes en phase d'insertion mais aussi *seniors* proches de la retraite ?

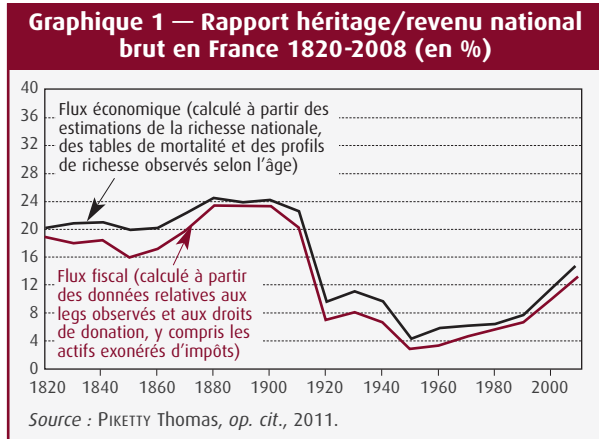
Une société de plus en plus patrimoniale

Parmi les dysfonctionnements de la société française, nous aborderons le cas du patrimoine, de sa transmission et de sa répartition, en insistant sur les conséquences potentielles négatives de la situation actuelle.

Le poids croissant des transmissions dans les ressources nationales

Intéressons-nous tout d'abord à la partie gauche du tableau 1 figurant dans l'article précédent (p. 15), soit au flux annuel, rapporté au produit intérieur brut (PIB), des transmissions patrimoniales qui comprennent les aides entre ménages (dons ponctuels, versements réguliers, etc.) et les transmissions déclarées, donations entre vifs et héritages *post mortem*.

Tiré du travail de Thomas Piketty⁸, le graphique 1 retrace l'évolution historique de ce *ratio* de 1820 aux années 2000 — ou plutôt du *ratio* des flux de transmissions au revenu national (soit 80 % à 85 % du PIB aujourd'hui). La courbe bordeaux est celle obtenue après des corrections difficiles, effectuées pour majorer les montants déclarés (en donation ou héritage) des successions non déclarées et des actifs exonérés, telles les assurances vie qui se sont beaucoup développées depuis les années 1980. Pour contrôler ses évaluations, l'auteur a encore utilisé une autre méthode — aussi héroïque : la courbe noire représente les *ratios* obtenus en évaluant chaque année les flux de transmissions à partir d'une reconstitution des patrimoines moyens



8. PIKETTY Thomas, « On the Long-run Evolution of Inheritance: France 1820-2050 », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 126, 3, 2011, p. 1071-1131.

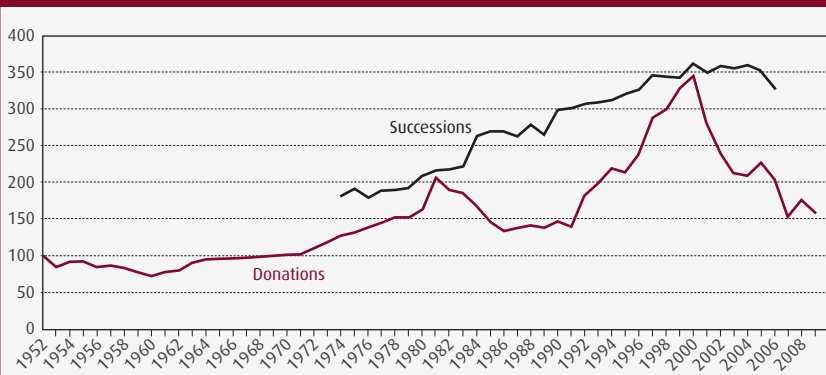
et des taux de mortalité selon l'âge. Les deux méthodes aboutissent à des résultats relativement convergents.

On peut critiquer certaines hypothèses de ce travail et des corrections parfois surestimées, mais ses conclusions générales apparaissent peu contestables. Après un plateau relatif élevé avant 1914, l'évolution générale est en forme de U, avec une chute brutale jusqu'en 1920, un creux bas dans les années 1950 à 1980, puis une remontée soutenue sur les 30 dernières années qui a fait plus que doubler le poids relatif des transmissions, représentant aujourd'hui 10 % au moins du PIB.

Cette hausse du poids des transmissions depuis les années 1980 a d'ailleurs eu des traductions très concrètes. Une succession sur deux était déclarée aux impôts en 1984 alors qu'elles le sont plus de deux fois sur trois aujourd'hui. Entre 2000 et 2006, la succession moyenne a augmenté de 75 % (de 100 000 euros à 175 000 euros), ce qui s'explique d'abord par la hausse du prix de l'immobilier, mais également par le taux d'épargne élevé des Français. L'allongement de l'espérance de vie a eu certes pour conséquence que l'on hérite de ses parents de plus en plus tard, à 42 ans en 1984 contre plus de 50 ans aujourd'hui, mais ces héritages plus tardifs ont été en partie compensés par des transferts précoces entre vifs, l'âge moyen des donateurs étant passé de 39 ans en 1984 à 37 ans seulement en 2000.

Comme le montre le graphique 2, les donations déclarées ont fortement augmenté en nombre durant les années 1990, notamment en raison des avantages fiscaux conséquents qui leur ont été accordés au cours de cette période : exonération des droits de succession pour les donations de plus de 10 ans en 1992, élargissement de certains droits aux petits-enfants en 1996, etc. La baisse sensible qui a suivi depuis le début des années 2000 semble montrer que l'efficacité de ce type d'incitations fiscales s'essouffle ; les « donations Sarkozy » en 2004-2005 (dons d'argent exonérés en dessous de

Graphique 2 — Nombre de successions et de donations déclarées en France (en milliers)



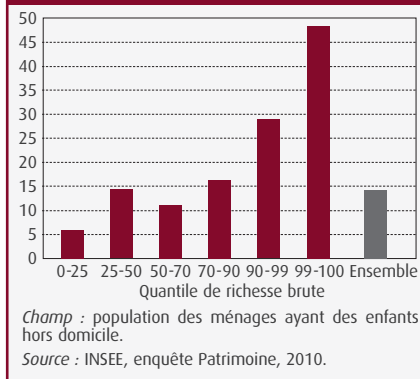
Source : Direction générale des impôts (DGI).

20 000 euros par an) et les autres dons manuels qui leur ont succédé ont pu également se substituer à certaines donations déclarées ⁹.

Pour vérifier cette dernière hypothèse, on peut s'appuyer sur les enquêtes « Patrimoine » de l'INSEE qui ont l'avantage de tenir compte de l'ensemble des donations (déclarées ou non) aux enfants adultes. Ces dernières révèlent finalement, au sein de la population des ménages ayant des enfants hors domicile, une proportion croissante de parents français déjà donateurs : 9 % en 1992, 13 % en 2004 et 15 % en 2010. Comme on vient de le suggérer, cette augmentation résulte au moins en partie des incitations fiscales à la donation : on dénombre ainsi deux fois plus de parents donateurs, à patrimoine donné, parmi ceux dont la richesse est susceptible d'être taxée en cas de décès ¹⁰ — même s'il n'en reste pas moins qu'une majorité de parents susceptibles de tirer parti de ces incitations n'a pas effectué de transferts financiers entre vifs vers ses descendants directs. Enfin, hors le milieu agricole, la donation est un « bien de luxe », une pratique de riches. La proportion de parents donateurs en 2010 varie ainsi considérablement selon la classe sociale : près de 40 % des ménages agriculteurs, autour de 20 % pour les autres indépendants et les cadres, mais moins de 10 % chez les employés et les ouvriers. Comme le montre le graphique 3, elle dépend plus encore du niveau de richesse : elle s'élève à environ 6 % dans le quartile ¹¹ le plus pauvre pour atteindre près de la moitié des parents dans le centile le plus riche — la petite hausse du deuxième quartile correspondant aux petites donations foncières chez les agriculteurs.

Au total, comment doit-on interpréter la courbe en U du rapport au PIB du flux des transmissions patrimoniales ? Et notamment la

Graphique 3 — Part (%) de parents donateurs en France selon la richesse brute en 2010



9. En 2007, la loi TEPA (*i.e.* en faveur du travail, de l'emploi et du pouvoir d'achat), qui a relevé l'abattement fiscal pour toutes les transmissions aux enfants de 50 000 euros (par enfant et par parent) à 150 000 euros et a diminué le délai de report des donations à six ans, aurait enrayé la baisse des donations déclarées sur 2008-2009. Depuis, la fiscalité s'est cependant durcie : la loi de juillet 2011 a rallongé le délai de report des donations à 10 ans ; la loi de finance (rectificative) de 2012 abaisse les abattements en ligne directe à 100 000 euros et allonge encore le report des donations à 15 ans, etc.

10. Voir ARRONDEL LUC et LAFERRÈRE ANNE, « Taxation and Wealth Transmission in France », *Journal of Public Economics*, vol. 79, 1, 2001, p. 3-33. Le fait que la fortune soit taxable dépend, outre de son montant global, de sa composition, du statut matrimonial et surtout du nombre d'enfants.

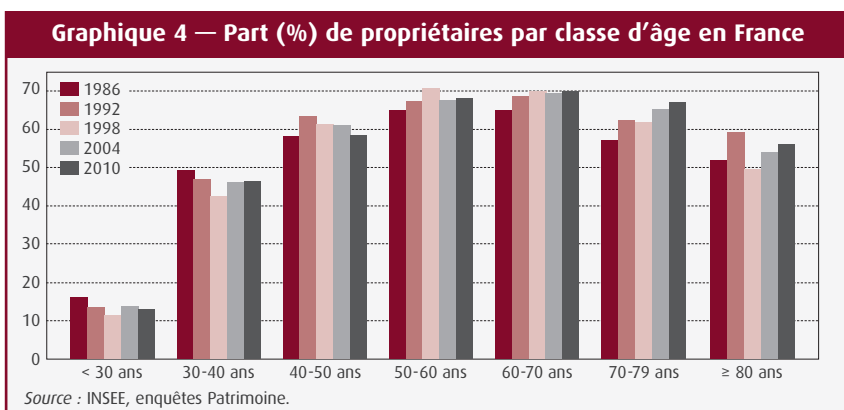
11. Quartile : chacune des quatre parties d'effectif égal d'un ensemble statistique (de même : centile, chacune des 100 parties d'effectif égal d'un ensemble statistique ; décile, chacune des 10 parties d'effectif égal de l'ensemble ; et ainsi de suite) (NDLR).

hausse rapide de ce rapport depuis 1980, dans laquelle les donations en tous genres (déclarées ou non) jouent un rôle croissant ?

Dans les années 1920, l'économiste libéral Franck Knight suggérait que la détention d'un patrimoine provenait d'un « mélange complexe d'héritage, de chance et d'effort, probablement dans cet ordre d'importance » : dans ce cadre, la fortune proviendrait aujourd'hui, en France, davantage de l'héritage (au sens large des biens reçus) ou encore de la chance (plus-values immobilières) que du travail ou de l'effort d'épargne personnel, elle serait de plus en plus imméritée. Et les inégalités se creuseraient à nouveau entre héritiers et non-héritiers, surtout si l'on tient compte du poids croissant des donations, apanage des classes aisées. Il s'agirait là d'un triste retour en arrière après la parenthèse de l'entre-deux-guerres puis des Trente Glorieuses. Sans qu'il s'agisse vraiment d'un retour à la France balzacienne (le poids des transmissions demeure moins élevé qu'avant 1914 et l'État-providence était quasi inexistant à cette époque), on peut bien sûr s'inquiéter d'une telle évolution que dénonce Christian Baudelot au nom des valeurs méritocratiques ¹².

La concentration accrue du patrimoine aux mains des plus âgés

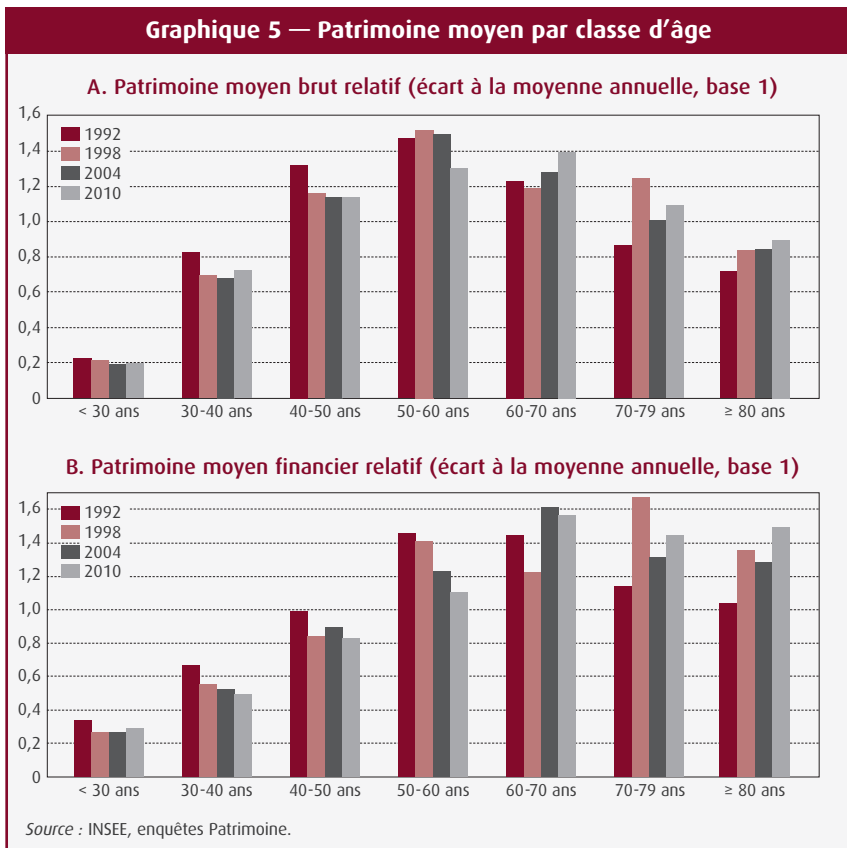
Le fait que les transmissions — largement représentatives du patrimoine des plus âgés — augmentent sensiblement plus vite que la croissance économique, tout en renforçant les inégalités de richesse au sein d'une même classe d'âge, constitue un phénomène majeur et incontestable qui ne s'appuie pas, du moins directement, sur la mise en évidence d'effets de génération éventuels. On peut cependant se demander comment a évolué la répartition de ce patrimoine entre classes d'âge.



12. Voir BAUDELOT Christian, « L'héritage contre le mérite », in Pierre ROSANVALLON (sous la dir. de), *Refaire société*, Paris : Seuil (La République des idées), 2011, p. 50 : « sous la masse croissante des patrimoines immobiliers et financiers qui se transmettent, ce sont bien les valeurs méritocratiques, fondement de nos sociétés démocratiques, qui sont menacées ».

Le graphique 4 recense les taux de détention du logement principal en fonction de l'âge du chef de ménage sur les 25 dernières années (enquêtes Patrimoine de l'INSEE de 1986 à 2010) : à peine plus de 10 % de la classe d'âge des moins de 30 ans est propriétaire ou accédant de son logement, alors que la diffusion de ce bien concerne aujourd'hui 58 % des Français et plus de 70 % des ménages entre 50 et 70 ans. L'effet de cycle de vie ne peut expliquer un tel écart, et se combine à un effet de génération défavorable aux plus jeunes : alors qu'il a plutôt augmenté au sein des 50-70 ans, le pourcentage de propriétaires a décliné depuis 1986 chez les moins de 40 ans. Les aînés ont bénéficié de la politique vigoureuse en faveur du logement menée dans les années 1950 et 1960, combinée à des taux d'intérêt réels souvent négatifs du fait d'une forte inflation. À l'inverse, l'âge moyen de l'accession à la propriété du logement principal a augmenté au sein des jeunes générations, en raison notamment de l'augmentation du prix du logement dans les grandes villes.

Basés sur ces mêmes enquêtes INSEE entre 1992 et 2010, les graphiques 5A et 5B concernent la richesse moyenne des ménages selon l'âge. Pour permettre des comparaisons plus pertinentes entre enquêtes, ils me-

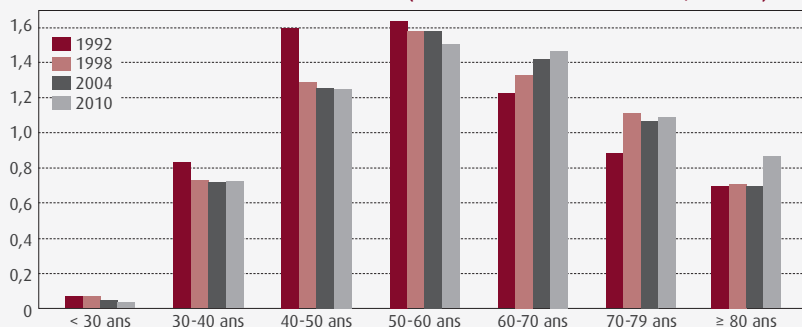


surent des écarts relatifs à la moyenne, selon l'âge, sur l'ensemble de la population à l'année considérée. Si l'on tient compte du fait que les estimations de montant de richesse sont (pour des raisons techniques) moins fiables en 1998, on observe des effets de génération comparables à ceux obtenus pour la propriété du logement tant pour le patrimoine brut que pour le patrimoine financier. Il s'ensuit que la part des richesses détenue par les plus de 60 ans a sensiblement augmenté sur les 20 dernières années.

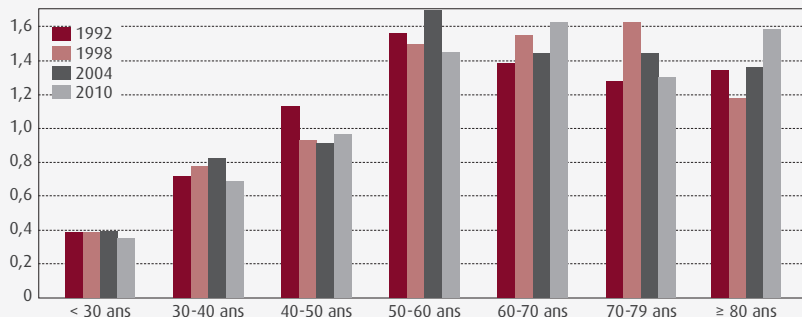
Les patrimoines moyens sont cependant sous-estimés dans les enquêtes auprès des ménages, qui cernent mal la fortune des plus riches pour deux raisons principales : un échantillon représentatif de la population française comprenant quelque 10 000 ménages interroge trop peu de riches (même si ces derniers sont surpondérés dans l'échantillon) ; les actifs des riches (actions, parts d'entreprise, patrimoine professionnel, etc.) sont les plus mal saisis — reste que ces enquêtes montrent que les 65 ans ou plus possèdent au moins la moitié de la capitalisation boursière... En outre, le patrimoine moyen concerne un ménage déjà aisé, au 75^e centile environ de la distribution du patrimoine, du fait de la forte concentration de ce dernier.

Graphique 6 — Patrimoine médian par classe d'âge

A. Patrimoine médian brut relatif (écart à la médiane annuelle, base 1)



B. Patrimoine médian financier relatif (écart à la médiane annuelle, base 1)



Source : INSEE, enquêtes Patrimoine.

C'est pourquoi le graphique 6 reproduit le même exercice sur les patrimoines médians (50^e centile), plus représentatifs de l'ensemble de la population et surtout beaucoup mieux mesurés, en considérant là encore les écarts relatifs selon l'âge par rapport à la médiane globale de l'année. Les conclusions sont similaires à celles qui précèdent sur le patrimoine brut ; les évolutions relatives au patrimoine financier médian sont un peu plus chahutées mais vont malgré tout dans le même sens. Les 60 ans ou plus ont vu leur position relative s'améliorer sur les 20 dernières années.

Cette augmentation de la concentration du patrimoine aux mains des plus âgés peut être corroborée d'une autre manière. Depuis 1980, le rapport agrégé du patrimoine au revenu des ménages a lui aussi considérablement augmenté pour atteindre une valeur de six aujourd'hui ; mais la hausse de ce rapport reste cependant nettement moindre que l'augmentation du poids des transmissions rapportées au PIB, qui représentent surtout les patrimoines des plus âgés¹³.

Ce déséquilibre patrimonial croissant entre les âges apparaît peu souhaitable, surtout dans la conjoncture actuelle. Tout d'abord, le patrimoine détenu après la retraite constitue plus souvent une rente qu'un capital d'investissement à long terme ou un outil de production. Ensuite, les besoins de base sont normalement plus importants en début de vie économique, qu'il s'agisse de financer des études supérieures, de se loger, d'assumer les charges de famille ou même de créer son entreprise¹⁴. Bref, les jeunes ménages subiraient d'importantes contraintes de liquidité que des ressources supplémentaires (provenant par exemple des parents) permettraient de lever tout en assurant ainsi une relance de la consommation, censée doper une croissance économique en berne. De plus, ce déséquilibre s'accompagne d'une augmentation des écarts au sein des générations, entre propriétaires et locataires notamment. Et il serait d'autant plus dommageable qu'il aurait tendance à s'autoreproduire puisque l'on hérite du patrimoine des parents de plus en plus tard (en totalité bien après 50 ans), lorsque l'on est soi-même devenu un *senior*.

La conjonction des deux phénomènes, dont le premier — le rôle accru des transmissions patrimoniales — reste au moins quantitativement plus important que le second — la concentration des richesses aux mains des plus âgés —, dresse un tableau particulièrement sombre : depuis au moins 30 ans, la société française accorde de plus en plus de poids au patrimoine, à l'héritage et à la rente, et voit les inégalités de patrimoine se creuser entre

13. De 1980 à 2010, le poids des transmissions a plus que doublé (voir graphique 1) alors que le *ratio* patrimoine/revenu a crû « seulement » de 80 % tout au plus. Les mêmes écarts se retrouvent en fait de 1950 (point bas pour les deux *ratios*) à 2010.

14. C'est ce sur quoi insistait le candidat Nicolas Sarkozy de 2007 pour encourager les transferts entre générations par des incitations fiscales (objectif de la loi TEPA) : « La vie est mal faite : quand on est plus âgé, on a moins de besoins et plus de revenus. Quand on est jeune, on a beaucoup de besoins et peu de revenus. Je crois à la mobilité du capital, du patrimoine. Le problème de la France, c'est que l'on hérite trop tard. »

les âges mais aussi à âge donné, entre héritiers et non-héritiers, *seniors* propriétaires et locataires, etc.¹⁵ Là encore, des réformes sérieuses apparaissent nécessaires, qui vont dépendre du paradigme du social privilégié. Mais deux problèmes doivent être mentionnés au préalable.

En premier lieu, ces réformes doivent-elles être de longue portée, *i.e.* structurelles ? Autrement dit, les deux phénomènes sont-ils durables ? C'est là une question difficile sur laquelle les avis sont partagés selon les causes qu'on leur attribue.

Selon Thomas Piketty¹⁶, le phénomène majeur, soit le poids croissant des transmissions, traduit ainsi le « retour du capital ». Comme l'atteste le graphique 1, nous aurions vécu, au plan macroéconomique, une longue parenthèse après 1914, l'entre-deux-guerres, la reconstruction après 1945 et la période exceptionnelle des Trente Glorieuses, qui constituerait plutôt une anomalie¹⁷. À moins d'événements à venir majeurs (entraînant une destruction massive du capital) ou d'une reprise inespérée de la croissance, le taux de rendement global net du patrimoine (incluant plus-values et revenus) sera de l'ordre de 4 % en réel contre un taux de croissance économique égal au mieux à 1 % ou 2 %, si bien que l'on peut *a priori* prolonger la courbe ascendante du graphique 1 après 2010 pour retrouver (en 2050 ?) — si l'on ne fait rien — un poids relatif des transmissions comparable ou presque à son niveau d'avant 1914. Des réformes structurelles de la fiscalité du capital seraient donc bienvenues.

Selon Louis Chauvel¹⁸, parmi d'autres, le diagnostic porte sur une période plus limitée et se focalise sur la concentration du patrimoine aux mains des aînés, interprétée, là encore, en termes de déséquilibre intergénérationnel : en résumé, les *seniors* de demain, qui sont entrés en vie économique après les Trente Glorieuses, seront beaucoup moins bien dotés que les *seniors* actuels, soit les *baby-boomers* et leurs aînés immédiats. Autrement dit, des réformes urgentes doivent être mises en œuvre, mais il s'agira plutôt de politiques générationnelles, et donc temporaires¹⁹.

15. Voir notamment LAMARCHE Pierre et SALEMBIER Laurianne, « Vue d'ensemble. Les déterminants du patrimoine : facteurs personnels et conjoncturels », *In Les Revenus et le patrimoine des ménages*, Paris : INSEE (Références), 2012, p. 23-41, qui attestent l'augmentation de ces inégalités de patrimoine sur les enquêtes Patrimoine, de 1998 à 2010.

16. PIKETTY Thomas, *op. cit.*

17. Voir aussi le travail de Thomas Piketty et Gabriel Zucman (« Capital Is Back: Wealth-Income Ratios in Rich Countries 1870-2010 », Paris : Paris School of Economics, mimeo, 2012) sur le rapport du patrimoine au revenu sur très longue période (1700-2010).

18. CHAUVEL Louis, *Le Destin des générations. Structure sociale et cohortes en France du XX^e siècle aux années 2010*, Paris : Presses universitaires de France (PUF), 2010.

19. Nous n'essaierons pas de trancher entre ces deux positions qui ne sont d'ailleurs pas forcément contradictoires : Thomas Piketty s'intéresse surtout aux plus riches, les 5 % à 10 % qui détiennent à eux seuls la moitié du patrimoine et au moins les trois quarts du capital financier ; Louis Chauvel s'intéresse d'abord au niveau de vie et à la mobilité sociale des classes moyennes, et à la propriété du logement et des biens durables.

Le second problème concerne la cohérence des réformes requises pour l'un ou l'autre phénomène. Diminuer le volume et les inégalités des transmissions peut être obtenu en augmentant la taxation (des revenus) du patrimoine des plus âgés ou les droits de succession — le choix d'imposer plutôt la détention ou la transmission de la richesse constituant un enjeu crucial. Augmenter la circulation du patrimoine vers les jeunes générations peut conduire à avantager fiscalement les transferts entre vifs par rapport aux héritages *post mortem*, mais la mesure bénéficiera d'abord aux familles riches, plus aptes à faire des donations.

Les divers remèdes proposés par les trois pensées du social

En matière de patrimoine, une caricature de la situation française invoquerait un « trésor » patrimonial des *seniors* français qui serait lorgné par les trois piliers à la fois : les marchés, à travers l'offre de produits viagers ; l'État, en quête de ressources fiscales nouvelles ou qui chercherait à se désengager au niveau des retraites ; et enfin, les enfants des *seniors*, grâce aux espérances d'héritage. Selon le pilier que chacun privilégie, on a donc déjà une idée du type de réformes proposées par les trois paradigmes du social. En fait, les remèdes avancés par les paradigmes du libre agent et de l'égalité citoyenne prolongent largement, en les adaptant, les solutions que chacun prône pour assurer la solvabilité à terme de l'État-providence français²⁰ ; les solutions multisolidaires apparaissent en revanche un peu plus originales.

Libre agent : organiser la consommation du patrimoine des seniors (aisés)

Pour la pensée du libre agent, la situation patrimoniale de la France milite d'autant plus pour une diminution drastique des transferts sociaux à destination des plus âgés (au-delà de filets de sécurité limités), surtout en matière de retraites, qui aurait encore l'avantage de baisser des charges sociales particulièrement lourdes pour les jeunes ménages. À longue échéance, ce désengagement public doit s'accompagner d'un développement de l'épargne privée adaptée aux vieux jours. Mais à plus court terme, il s'agit surtout d'encourager la consommation en fin de vie de patrimoines importants, quand bien même cette consommation transformerait les *seniors* en « *SKlers* » — pour *Spend your Kids' Inheritance* (Dépensez l'héritage de vos enfants). Ce qui suppose de remédier au problème lancinant de la faible diffusion de la rente viagère (en France comme ailleurs) : pour stimuler la demande, il faudrait développer l'éducation financière des épargnants et créer les incitations appropriées (telle la sortie par défaut en rentes pour les contrats d'assurance vie ou d'épargne salariale) ; mais l'aide publique et les facteurs insti-

20. Voir MASSON André, *op. cit.*, dans ce numéro.

tutionnels devraient aussi encourager une offre professionnelle de la rente plus facile d'accès pour les épargnants, plus rentable et mieux ciblée²¹. Une manière privilégiée de rendre le patrimoine immobilier liquide pour les besoins des vieux jours serait par ailleurs le prêt viager hypothécaire, qui a l'avantage de préserver le droit de propriété du retraité tout en limitant les risques supportés par le professionnel²².

Selon certaines variantes (libertaires) du libre agent tout du moins, la fiscalité du patrimoine devrait par ailleurs, pour reprendre l'expression de l'Institut Montaigne²³, être mise au service de la « social compétitivité », soit concilier un minimum de justice sociale avec l'efficacité productive. Il faudrait éviter de taxer les patrimoines en phase de constitution, qu'ils servent aux besoins pressants de sécurité et de jouissance des jeunes ménages ou qu'ils correspondent à des investissements porteurs d'avenir à long terme. En revanche, les patrimoines des plus âgés, devenus souvent des fortunes-rentes, pourraient être davantage imposés, et les droits de succession au besoin augmentés par une taxation progressive.

Parallèlement, la liberté de tester devrait être accrue en limitant la « réserve » attribuée aux enfants et en adoptant une fiscalité indépendante du lien de parenté. Certes révolutionnaire en France, une telle mesure, manifestation d'un droit de propriété individuelle étendu, aurait de multiples avantages : encourager les donations ou legs des parents aux petits-enfants, encore jeunes — plutôt qu'aux enfants d'âge mûr ; léguer l'entreprise familiale, lorsque les enfants ne font pas l'affaire, à des individus plus compétents ou travailleurs ; enfin, promouvoir l'initiative privée et le mécénat en encourageant fiscalement les dons ou legs caritatifs effectués par les plus fortunés à des fondations ou à des œuvres de bienfaisance.

Égalité citoyenne : accroître la fiscalité sur la détention et les fruits du patrimoine

La pensée de l'égalité citoyenne entend bien enrayer le circuit des transferts financiers entre générations en diminuant les dépenses publiques vers les plus âgés, mais aussi, et plus encore, en réduisant les transmissions patrimoniales inégalitaires effectuées par les familles. Cependant, la baisse des retraites pour les plus aisés — ou une pression fiscale accrue sur les retraités — n'aura, à court ou moyen terme, que des conséquences limitées sur le poids des transmissions et la concentration du patrimoine aux mains des plus âgés. La solution principale passe donc par l'imposition (au sens

21. Voir BENARTZI Shlomo, PREVITERO Alessandro et THALER Richard H., « Annuity Puzzles », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 25, 4, automne 2011, p. 143-64. Ce *survey* est tout à fait représentatif de cette vision du libre agent sur la rente viagère.

22. Voir MASSON André, « Partager le coût du vieillissement », *Risques*, n° 89, 2012, p. 93-113. Le prêt viager hypothécaire correspond au *reverse mortgage* anglo-saxon.

23. Voir son rapport de mars 2012 : *Une fiscalité au service de la « social compétitivité »*, Paris : Institut Montaigne, 2012.

large) du capital, dont les recettes pourront être redirigées vers les jeunes ménages.

Mais comment procéder ? Les partisans de l'égalité citoyenne répugnent souvent à une taxation élevée des transmissions, qui corrigerait trop tard la répartition inégale des richesses et obligerait à briser le tabou des valeurs familiales, pour lesquelles « toucher à l'héritage, c'est comme toucher à la famille ». Ils préféreront intervenir en amont, du vivant des épargnants (surtout âgés ?), par une taxation plus forte et progressive sur les montants de patrimoine (ISF, impôt de solidarité sur la fortune) ou sur les fruits du patrimoine — intérêts, dividendes et plus-values (CSG, contribution sociale généralisée). Dans l'arbitrage entre taxer la détention ou la transmission des fortunes, ils choisissent donc clairement la détention : plutôt qu'augmenter l'impôt successoral, ils voudront diminuer sensiblement sa base, soit le montant des transmissions potentielles, avant impôt ²⁴.

Multisolaire : imposer (beaucoup) plus fortement les (gros) héritages familiaux

Pour la pensée multisolaire qui entend sauvegarder l'État-providence pour les plus âgés, quitte à prélever davantage sur les retraites aisées, la situation patrimoniale française pose un problème spécifique. Il s'agit en l'espèce de fluidifier les retours patrimoniaux via le pilier préféré qu'est la famille — *i.e.* de pousser les parents qui en ont les moyens à transmettre plus tôt une part de leurs biens à leurs descendants —, mais tout en réduisant le poids de l'héritage (*post mortem*) et des inégalités patrimoniales dans le pays.

Plutôt qu'imposer les fortunes du vivant de leurs propriétaires (au risque de décourager certains investissements productifs), la pensée multisolaire va donc chercher, pour réaliser cet objectif, à jouer sur la fiscalité des transmissions patrimoniales en vue de conférer un avantage relatif aux donations, puisque l'on sait que les familles françaises s'y montrent effectivement sensibles. Ce faisant, elle se heurte cependant à un dilemme :

— Taxer moins les donations dans l'espoir d'accélérer les transferts aux jeunes peut s'avérer efficace : c'est le but poursuivi par la loi TEPA de 2007. Mais la mesure profite surtout aux familles aisées, car la donation est une

24. Deux arguments techniques sont avancés par Thomas Piketty et Emmanuel Saez en faveur d'une taxation de la détention du patrimoine plutôt que de sa transmission. Victimes d'une « illusion fiscale », les agents préféreraient payer une taxation annuelle modérée de 1 % sur leur patrimoine (ou 25 % sur un rendement global de 4 % l'an) pendant 30 ans plutôt que de voir le patrimoine transmis à leurs enfants diminué d'un coup de 30 % par les droits de succession. En outre, les imperfections du marché du capital (taux de rendement aléatoire des actifs sur le long terme, frontière floue entre revenus du travail et du capital chez les indépendants, etc.) militeraient pour une taxation de la détention du capital qui pourrait servir à l'occasion de substitut à l'impôt successoral. Voir PIKETTY Thomas et SAEZ Emmanuel, « A Theory of Optimal Capital Taxation », Cambridge, Mass. : National Bureau of Economic Research (NBER), *Working Paper*, n° 17 989, 2012.

pratique de riches (hors le milieu agricole). Et les recettes fiscales diminuent — ce qui a été effectivement le cas.

— Durcir au contraire la fiscalité sur les donations, comme le proposait le programme de François Hollande, précisément pour taxer les plus riches, conduirait en revanche à moins de donations, donc à ralentir la circulation du patrimoine entre générations sans générer beaucoup de recettes supplémentaires à court terme puisque la diminution sensible des donations réduirait d'autant l'assiette de l'impôt sur les transmissions.

Pour diminuer à la fois les inégalités sociales et entre âges en France, tout en générant de nouvelles recettes potentielles, la seule solution cohérente consiste alors, pour une variante multisolidaire « de gauche » tout du moins, en une taxation sensiblement plus forte et progressive des héritages familiaux. Elle permet de conférer un avantage relatif décisif à la donation — quand bien même cette dernière n'est pas moins imposée qu'auparavant (ou même un peu plus). Et la forte progressivité de l'impôt sur les transmissions *post mortem* se justifierait certes pour des raisons de justice sociale, mais permettrait aussi de ne pas pénaliser les classes populaires ou moyennes qui font peu de donations.

Ce dispositif conduirait bien à accélérer les transferts de patrimoine vers les jeunes tout en réduisant les inégalités de naissance entre héritiers et non-héritiers. Il rencontre cependant une difficulté de taille, surtout d'un point de vue multisolidaire : l'héritage demeure de part en part une affaire de famille. La morale familiale s'opposerait à ce que l'on taxe le comportement vertueux du père « altruiste » qui accumule à la sueur de son front une épargne pour ses enfants « chair de sa chair » (*virtue tax*)²⁵. Mais, précisément, au sein des familles qui en ont les moyens, la donation faite sous le regard des parents quand l'enfant, encore jeune, en a le plus besoin, manifeste plus souvent et sûrement l'altruisme parental que l'héritage reçu par l'enfant à un âge avancé...

D'un autre côté, la taxation plus forte des héritages familiaux serait d'autant mieux acceptée au sein des classes aisées ou des professions indépendantes qu'elle s'accompagnerait d'une liberté de tester accrue, hors de la famille, que celle-ci s'exerce en faveur d'œuvres caritatives ou d'intérêt général (alors peu imposées), ou qu'elle permette de transmettre l'entreprise familiale à des individus plus travailleurs et compétents lorsque les enfants ne sont pas à la hauteur. Ces mesures favorables à la justice sociale ou à l'efficacité économique sont certes comparables à celles prônées par certaines

25. L'argument est dans la ligne de ce que déclarait encore le candidat Nicolas Sarkozy dans son programme de 2007 : « Je veux que 95 % des Français soient exonérés des droits de succession. Quand on a travaillé toute sa vie et qu'on a créé un patrimoine, on doit pouvoir le laisser en franchise d'impôt à ses enfants. » Notons qu'une réponse séduisante, proposée par Robert Nozick (*in The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York : Simon & Schuster, 1989) — mais aussi dans le manifeste radical *Ciel et terre* (Paris : Denoël, 1970) — serait d'imposer beaucoup plus, dans la fortune transmise par les parents, ce que ces derniers ont eux-mêmes hérité : mais un partage objectif, au niveau microéconomique, des deux composantes de la richesse transmise, l'une héritée, l'autre accumulée en propre, apparaît difficilement réalisable.

variantes du libre agent, mais avec la différence que la liberté de tester y serait doublement encadrée : d'une part, cette dernière ne vaudrait que hors de la famille, le régime actuel « réservataire » s'appliquant toujours pour les transmissions à sa descendance ; d'autre part, les œuvres caritatives ou d'intérêt général fiscalement avantagées devraient être dûment accréditées, en favorisant par exemple celles ciblées sur le soutien aux jeunes déshérités. C'est que, dans un cadre multisolidaire, la solidarité prime la liberté.

Le contexte actuel est peu favorable à la taxation des transmissions dans la plupart des pays. De fait, l'impôt successoral apparaît particulièrement impopulaire aujourd'hui, sans que les causes de ce rejet soient clairement élucidées ²⁶. Il est donc important d'avoir une justification solide du dispositif fiscal proposé, qui conduit à imposer le moins les dons caritatifs et le plus les legs familiaux *post mortem*.

La taxation plus lourde des héritages familiaux ne prendrait ainsi qu'aux riches qui se révéleraient peu altruistes au plan tant familial que social. Elle laisserait une large liberté aux familles qui voudraient l'éviter, en rendant avantageuses d'autres pratiques encore que la donation familiale ou les dons caritatifs, aujourd'hui délaissées : formes adaptées de produits viagers où le fait de rendre liquide le logement détenu — ou d'obtenir un prêt gagé sur ce dernier — pourrait servir tant pour les besoins des vieux jours que pour une transmission plus rapide du patrimoine aux enfants ²⁷, couverture spécifique du risque de dépendance par le viager ou l'assurance vie, préparation adéquate de la retraite, qui permettent de ne pas se retrouver démunis, après coup, une fois la donation effectuée, etc. Mais l'objectif serait bien d'endiguer la « suraccumulation » des *seniors* français qui se constituent des patrimoines considérables pour assurer les besoins de leurs vieux jours si jamais la couverture sociale (retraite, santé, dépendance) se révélait insuffisante, quitte à laisser des héritages élevés à leurs enfants quinquagénaires ou sexagénaires dans le cas contraire : en renchérissant le coût de telles pratiques sous-optimales pour les familles comme pour la société, le dispositif fiscal proposé modifierait substantiellement la donne intergénérationnelle.

Ce dispositif n'aurait par ailleurs qu'une valeur locale. Il se justifierait tout particulièrement dans une société française qui devient de plus en plus « patrimoniale », et où les *seniors* jouissent d'une bonne protection sociale

26. Voir ARRONDEL Luc et MASSON André, « Taxer les héritages pour accroître la mobilité du patrimoine entre générations », *Revue française d'économie*, vol. XXVI, 2, octobre 2011, p. 23-72. Les causes de l'impopularité de l'impôt successoral tiennent sans doute beaucoup moins à la concurrence fiscale et à la mobilité du capital, ou à la montée d'un individualisme libéral anti-keynésien, qu'au retour, en ces temps troublés, des valeurs patrimoniales et familiales : la famille et ses transmissions, notamment immobilières, deviendraient une valeur refuge et d'investissement croissante face aux aléas et avatars des marchés financiers globalisés, et au désengagement redouté de l'État-providence, alors que la filière scolaire ne paie plus et que l'ascenseur social s'est grippé.

27. Il s'agirait alors, au rebours de sa vocation première, d'un « viager-transmission », substitué à la donation dans les classes moyennes : le « bouquet » (capital versé) donné aux enfants serait peu imposé (voir MASSON André, *op. cit.*, 2012).

et réagissent à l'avantage fiscal relatif de la donation. En outre, les transmissions précoces apparaissent utiles à leurs bénéficiaires, aidant les jeunes ménages, contraints par la liquidité, à acheter plus fréquemment et plus rapidement leur résidence principale, mais aussi à créer plus facilement leur entreprise. Ainsi, dans l'enquête Patrimoine 2009-2010 de l'INSEE, un ménage dont la personne de référence a moins de 40 ans a-t-il une probabilité d'avoir déjà acheté sa résidence principale de 52 % s'il n'a reçu ni don ni héritage, mais de 73 % s'il a reçu un héritage et de 76 % s'il a reçu une donation. De même, la probabilité d'avoir créé une entreprise avant 40 ans passe de 21 % en l'absence de donation, à 29 % pour les donataires (l'effet de l'héritage n'est pas significatif)²⁸.

Enfin, au vu de son originalité, ce dispositif, dont la philosophie peut se résumer au passage du « droit d'héritage » au « droit de donner », gagnerait à être appliqué en France de manière temporaire, sur 10 ans par exemple²⁹, cela pour deux raisons. Il présente tout d'abord un caractère expérimental : les comportements de transmission sont très hétérogènes, notamment selon le niveau social ou le montant de la richesse, et on ne sait précisément combien il rapporterait de recettes publiques supplémentaires (en cas d'héritage), dans quelles proportions il augmenterait la circulation du patrimoine entre générations (par les transferts entre vifs), ou encore dans quelle mesure il favoriserait les dons et legs caritatifs³⁰. Ensuite, on ne sait pas non plus si la « patrimonialisation » de la société française, à laquelle ce dispositif est censé remédier, constitue un phénomène durable : après tout, si le poids et les inégalités de l'héritage diminuaient, et si le déséquilibre patrimonial en faveur des *seniors* se résorbait en France, les mesures fiscales proposées ne se justifieraient plus, ou beaucoup moins.



Toute politique de transferts fiscale et sociale repose sur un substrat idéologique irréductible qui structure sa vision du monde ; elle traduit et fa-

28. Voir ARRONDEL Luc, GARBINTI Bertrand et MASSON André, « Les donations aident-elles les jeunes à s'installer ? », *Économie et statistique*, 2013, à paraître. De plus, lorsque les donations sont reçues avant 35 ans, l'effet est plus important tant sur la probabilité d'acheter sa résidence principale que sur celle de créer ou reprendre une entreprise, ce qui tend à accréditer l'idée que ce sont les donations précoces qui sont le plus à encourager.

29. La proposition pourra surprendre mais ne fait que calquer, en sens inverse, le moratoire instauré par George W. Bush consacrant un gel de l'impôt successoral aux États-Unis de 2001 à 2010.

30. Pour donner seulement des ordres de grandeur : sur des transmissions patrimoniales, qui dépassent globalement les 200 milliards d'euros chaque année, les droits de mutation à titre gratuit s'élèvent à quelque 10 milliards d'euros environ. Les 10 % les plus riches sont à eux seuls responsables de plus de 100 milliards d'euros de transmission et concentrent la plus grande part de l'impôt, pour un taux moyen d'imposition qui reste donc cependant inférieur à 10 %. Supposons qu'une taxation plus lourde et progressive des héritages porte ce taux moyen à 25 % (compte tenu des modifications de comportement de transmission), ce qui reste encore limité : le gain en impôt serait donc de 15 milliards au moins, auxquels il faudrait ajouter les recettes supplémentaires, plus modestes, glanées sur le reste (90 %) de la population. Au total, le gain potentiel avoisinerait chaque année les 20 milliards d'euros en ces temps de disette budgétaire...

gonne tout à la fois les valeurs de la société à laquelle elle se rapporte. Deux coups de projecteur sur les difficultés de la situation française actuelle nous ont permis d'illustrer concrètement cette proposition générale. Traité dans le précédent article (p. 5), le premier, qui concerne la solvabilité à terme de l'État-providence, fait d'abord intervenir les rapports entre générations, à travers notamment la charge laissée aux générations futures. Le second, qui souligne le poids croissant des transmissions patrimoniales dans l'économie, renvoie d'emblée à la famille, tant la dimension familiale de l'héritage apparaît prégnante.

Nous avons montré comment les réformes proposées dans ces deux domaines s'inscrivent à l'intérieur d'un triangle idéologique dont les pôles sont constitués par les paradigmes antagonistes du libre agent, de l'égalité citoyenne, et multisolidaire, mais doivent aussi tenir compte du contexte national, sociohistorique et culturel, de la France. Si trop se rapprocher d'un pôle risque fort de conduire à une impasse, il n'en demeure pas moins qu'une politique désireuse de s'inscrire dans un projet de long terme cohérent doit choisir, en quelque sorte, entre la liberté, l'égalité et la solidarité (bien définie) : l'idée est bien de déterminer une direction générale qui privilégie clairement l'une des trois valeurs républicaines sans trop léser les deux autres. ■

FUTURIBLES INTERNATIONAL

Table ronde

► **Mardi 12 mars 2013, de 17h30 à 19h30 — La ville postcarbone,** avec **Jacques Theys**, ancien responsable de la Mission prospective du ministère français de l'Écologie, du Développement durable et de l'Énergie, et **Éric Vidalenc**, économiste en charge de la prospective au service Économie et prospective de l'ADEME (Agence de l'environnement et de la maîtrise de l'énergie). Tous deux ont piloté le programme « Repenser les villes dans une société postcarbone » dont rend compte le numéro de janvier-février de la revue *Futuribles* (n° 392).

Les membres de Futuribles International ayant acquitté leur cotisation sont invités aux tables rondes. Une participation de 20 euros est demandée aux personnes non membres.

Contact : Lucie de Villepin • Futuribles International
47, rue de Babylone • F-75007 Paris
Tél. + 33 (0)1 53 63 37 74 • Fax + 33 (0)1 42 22 65 54
E-mail lvillepin@futuribles.com • Site Internet www.futuribles.com

PRATIQUES DE LA PROSPECTIVE STRATÉGIQUE**INTERVENANTS**

Nathalie Bassaler (consultante experte au sein de Magellis Consultants et conseillère scientifique à Futuribles), **François Bourse** (directeur d'études au GERPA, Groupe d'études ressources prospective aménagement et enseignant-chercheur au Lirsa, Conservatoire national des arts et métiers) et **Hugues de Jovenel** (président-délégué général, Futuribles International, consultant international en prospective et stratégie)

OBJECTIFS

La formation est centrée sur les pratiques professionnelles avec une attention particulière portée aux processus, c'est-à-dire à la manière dont est concrètement conçue puis menée une démarche prospective. Elle vise à s'approprier les concepts, les approches de la prospective stratégique à partir d'exposés théoriques, de présentations de cas concrets de prospective d'entreprise et territoriale ; à savoir lancer une démarche de prospective stratégique, en étant capable d'en formuler le sujet ; à définir les principales étapes de la démarche ; à en concevoir le dispositif ; à identifier les méthodes et techniques les plus adaptées ; et à connaître les tenants et aboutissants de plusieurs techniques fréquemment utilisées en prospective stratégique.

PROGRAMME

- **Introduction générale à la démarche prospective** (concepts de base, indicateurs, dimension temporelle...)
- **Concevoir et lancer une démarche de prospective** (atelier collectif sur la représentation du système prospectif)
- **Bâtir le référentiel prospectif** (atelier collectif sur la formulation d'hypothèses clefs à partir de la méthode Abaque de Régnier)
- **Construire et utiliser les scénarios**
- **Articuler prospective et stratégie** (atelier collectif sur le diagnostic prospectif et stratégique)
- **Établir le référentiel stratégique, construire une vision stratégique**
- **Retour d'expériences** (facteurs de réussite et causes d'échec ; conduire une démarche de prospective stratégique : les organisations ; la mise en place d'une fonction prospective au sein des organisations)

PRIX

Les frais de participation sont de 1260 euros HT, soit 1506,96 euros TTC*, payables lors de l'inscription à Futuribles International (déclaré organisme de formation). Ils comprennent la participation à l'ensemble de la formation, les déjeuners et le dossier de base remis aux participants.

RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES

Programme détaillé consultable sur le site Internet <http://www.futuribles.com/fr/base/formation/> ou envoyé sur demande auprès de Corinne Roëls, Futuribles International, 47, rue de Babylone - 75007 Paris - France
Tél. + 33 (0)1 53 63 37 71 • Fax + 33 (0)1 42 22 65 54 • E-mail : croels@futuribles.com

*Remise de 10 % en cas d'inscription multiple dès la deuxième participation, dispense de frais pour les membres partenaires de Futuribles International et remise de 50 % pour les membres associés (valable pour une personne par formation).

Territoires 2040

UNE INVITATION À RENOUVELER
LES POLITIQUES D'AMÉNAGEMENT EN FRANCE

PAR STÉPHANE CORDOBES, PHILIPPE ESTÈBE, MARTIN VANIER ¹

Cet article vient clore la série ouverte dans les colonnes de Futuribles en mai 2012, visant à faire écho à l'exercice de prospective « Territoires 2040 » lancé en France en 2009 par la DATAR. Stéphane Cordobes, Philippe Estèbe et Martin Vanier soulignent ici l'intérêt de ce programme pour le renouveau des politiques d'aménagement territorial en France, à savoir : le changement d'approche adopté, qui croise les échelles locales, nationale voire européenne, et qui privilégie une analyse par grandes fonctions des espaces territoriaux ; une posture non normative ; et la mise en exergue d'enjeux et d'options stratégiques pour les politiques publiques. Les auteurs détaillent ensuite quatre des grands enjeux qu'il faudra relever pour constituer un « agenda aménagiste » à moyen-long terme en France : la mise en capacité de tous les territoires pour faire face aux grands défis sociaux, économiques, environnementaux auxquels ils sont confrontés ; l'élaboration de stratégies en phase avec des économies et des sociétés mondialisées ; la transition écologique ; et la prise en compte des besoins inhérents à la société mobile. Autant d'enjeux porteurs d'opportunités mais aussi de contradictions que devront relever les pouvoirs publics, locaux et nationaux, en charge de l'aménagement du territoire français. S.D. ■

Ce septième article clôt une série de six parus en 2012 dans la revue *Futuribles*, lesquels restituaient l'exploration prospective des espaces

français engagée par la DATAR dans son programme « Territoires 2040 » : espaces des métropoles, des villes intermédiaires, résidentiels, indus-

1. Respectivement conseiller et responsable de la prospective et des études à la DATAR (Délégation interministérielle à l'aménagement du territoire et à l'attractivité régionale) ; directeur de l'IHEDATE (Institut des hautes études de développement et d'aménagement des territoires en Europe) ; et professeur à l'Institut de géographie alpine de l'université de Grenoble-Joseph Fourier.

LES ARTICLES « TERRITOIRES 2040 » DANS *FUTURIBLES*

- AUBERT Francis, LARMAGNAC Caroline et MARCELPOIL Emmanuelle, « Les villes intermédiaires à l'horizon 2040 », n° 386, juin 2012, p. 47-64.
- BARTHE Laurence et MILIAN Johan, « Les espaces de faible densité en France à l'horizon 2040 », n° 389, octobre 2012, p. 39-54.
- CATTAN Nadine, « France : portes d'entrée et flux. Quatre scénarios à l'horizon 2040 », n° 391, décembre 2012, p. 5-22.
- LE BLANC Gilles, « Dynamique des territoires industriels. Essai de prospective dans le cadre de "Territoires 2040" », n° 385, mai 2012, p. 5-25.
- PINSON Gilles, « Les systèmes métropolitains français à l'horizon 2040 », n° 387, juillet-août 2012, p. 41-58.
- TALANDIER Magali, « L'économie résidentielle en France à l'horizon 2040 », n° 388, septembre 2012, p. 35-49.

triels, des flux et de la faible densité, ont ainsi fourni autant de perspectives pour comprendre la réalité territoriale et ses dynamiques ².

Cet article ne vise pas à conclure un exercice inachevé ou à faire la synthèse des productions foisonnantes, mais à s'interroger sur la place occupée par « Territoires 2040 » dans le champ politique de l'aménagement. Comme toute démarche de prospective territoriale, celle-ci révèle autant les représentations des producteurs, leur situation historique et leur structure de pouvoir, que l'avenir de l'objet considéré ; comme expérience de science impliquée, elle dévoile autant des contributeurs, de leurs croyances, de leurs espoirs et de leurs doutes, de l'actualité d'une *épistémè* et de son décalage avec la *doxa*, que de ce que demain pourra être ou, *a fortiori*, sera. Dès lors, l'interrogation que nous aimerions étudier pourrait s'énoncer ainsi : qu'est-ce que « Ter-

ritoires 2040 » change et fabrique dans le champ politique de l'aménagement des territoires, qu'est-ce que cet exercice dit sur le présent une fois le détour fictionnel par le futur opéré et approprié ?

Première originalité pour qui voudrait le comparer aux exercices nationaux qui ont marqué un demi-siècle de pensée « aménagiste », « Territoires 2040 » ne dessine aucune géographie volontariste qui marquerait un grand dessein de la puissance publique maîtrisant son espace. À la question « l'État peut-il avoir un projet pour le territoire ? », « Territoires 2040 » répond négativement et marque la fin de l'interminable deuil de la France moderne, celle des Trente Glorieuses, lorsqu'une poignée d'hommes et de femmes éclairés imaginaient le pays en l'an 2000 ou 2020 et, en grands ingénieurs démiurgiques, s'employaient à planifier sa construction. À l'unicité de la vision et de la

2. Voir aussi le site Internet qui est dédié au programme « Territoires 2040 ». URL : <http://territoires2040.datar.gouv.fr/>. Consulté le 10 janvier 2013.

décision, succède la multiplicité des acteurs et des échelles, à la simplicité du pouvoir centralisé de l'État nation, l'intégration et l'interdépendance des territoires au sein de vastes systèmes réticulaires, sans véritable commencement ni fin, en écume, à la France rurale succède comme horizon de pensée et d'expérience le monde urbain.

« Territoires 2040 » s'inscrit de fait pleinement dans les interrogations contemporaines sur la modernité et y répond à sa manière : nous avons cru être modernes, mais nous savons aujourd'hui que nous le sommes pas. Nous voyions le territoire comme un objet simple où pouvaient se résoudre les questions de compétitivité, d'équilibre, d'infrastructures, de spécialisation, etc. Aujourd'hui, nous apercevons sous la même appellation des objets hybrides, opérateurs de changement, bruisant de convergences et divergences, d'accords et de contradictions, et participant de la construction sociale de l'espace. Est-ce l'annonce d'une fin du territoire comme matrice politique ? Nous serions tentés de dire qu'au contraire, en matière territoriale, ou plus exactement spatiale, nous n'en sommes qu'au début et que, d'une certaine manière, « Territoires 2040 » contribue à interroger la consistance de la doctrine aménagiste à l'aune de ce nouveau paradigme, en incitant à la renouveler. Il ne s'agit donc évidemment pas de clore mais bien d'ouvrir, non de normer mais de déconstruire, non de conclure mais de débattre en faisant ainsi de la prospective territoriale en général, et de « Territoires 2040 » en particulier, un acte constitutif de la sphère publique qui rend possible l'élaboration des futures politiques d'aménagement.

Une prospective qui interpelle la sphère publique

Si « Territoires 2040 » s'inscrit dans une tradition cinquantenaire de prospective territoriale menée par la DATAR, la démarche marque une inflexion significative qui traduit son inscription dans un nouveau paradigme.

Une approche multi-scalaire et fonctionnelle

D'abord parce que « Territoires 2040 » fonctionne à plusieurs échelles, nationales et locales, de manière synchrone. Ces différentes échelles d'approche s'étaient jusqu'à présent succédé, puis cumulées, sans s'articuler : la puissance du « central » dans les années 1970, le génie du « local » à partir des années 1990 (« un territoire, un projet, un contrat »). « Territoires 2040 » ouvre la voie d'un dialogue prospectif interterritorial et multiscale ou, dit autrement, participe de la construction d'une sphère publique qui permet aux acteurs territoriaux, quelles que soient leurs attaches, de réfléchir ensemble aux enjeux d'avenir, en prenant en compte la réalité spatiale, et donc sociale, du moment.

Pour ce faire, le parti pris a consisté à concilier des entrées territoriales et fonctionnelles, partant de l'hypothèse que les territoires jouent des rôles, font fructifier des ressources et assurent des circulations qui ne sont pas cantonnées à leur périmètre, mais qui intéressent les autres territoires, voire la nation tout entière et au-delà. D'où la pro-

position de fonder l'analyse sur huit espaces fonctionnels qui décrivent des géographies spécifiques en même temps qu'ils entrent dans la constitution du système territorial français dans son ensemble par l'exercice des fonctions d'ouverture au monde, de production de richesses, de circulation et de distribution, des fonctions récréative et résidentielle, de préservation et de valorisation des ressources naturelles et environnementales, etc. Ces fonctions ne sont pas strictement affectées à tel ou tel type de territoire : certains d'entre eux participent d'ailleurs de toutes ces fonctions et sont intégrés à l'ensemble des espaces considérés. Ces fonctions décrivent des tendances ou dominantes qui ne signifient pas que tel ou tel territoire doit ou va absolument se spécialiser, mais qu'il a aujourd'hui, vis-à-vis des autres espaces et du système territorial national, une forme

de responsabilité consistant à optimiser cette fonction.

On ne vise pas par-là à produire une figure aboutie de la division spatiale du travail fon-

dée sur la métaphore de la firme, où tous les territoires trouveraient leur place dans une interdépendance hiérarchique qui rappellerait fortement l'organisation de l'usine fordiste. On ne vise pas non plus à tracer un portrait de la France fondé sur la juxtaposition des autonomies locales, aussi maillées soient-elles, où une puissance publique bienveillante et distributrice contractualiserait avec tous les échelons pour accompagner leur projet forcément singulier, ou encore à accentuer le processus de mise en compétition

des territoires tel qu'il a pu s'esquisser plus récemment avec la généralisation des appels à projets.

Il s'agit plutôt de trouver les alliances stratégiques entre le gouvernement central et les territoires opérateurs, avec deux finalités principales. La première vise à « mettre tous les territoires en capacité » : faire émerger des réseaux d'acteurs susceptibles de porter le changement ; formuler les objectifs et les chemins propres à valoriser leurs ressources ; dépasser, en eux-mêmes et avec les autres, la tension entre développement et cohésion, entre excellence et compensation, entre compétition et solidarité, qui a caractérisé les politiques territoriales depuis la fin des Trente Glorieuses. La seconde s'inscrit dans la réalité territoriale contemporaine et ses conséquences pour l'entité aménagiste : amener les territoires à s'inscrire, chacun avec ses capacités, et donc ses singularités, dans un ensemble d'enjeux nationaux et européens, de façon à contribuer, de manière complémentaire, à la constitution de systèmes territoriaux d'échelle régionale (au sens non institutionnel), efficaces et durables, par la convergence des stratégies territoriales et la cohérence des politiques sectorielles.

Une posture non normative

Cette posture a évidemment des conséquences sur la manière de pratiquer la prospective. Le renoncement à une posture normative est la plus importante d'entre elles. Ainsi les scénarios de « Territoires 2040 » n'entrent pas dans les registres du souhaitable et du redouté,

Trouver les alliances stratégiques entre le gouvernement central et les territoires opérateurs

ni ne traduisent des choix ou horizons clairement affichés.

Deux raisons principales ont conduit à éviter une perspective normative. D'une part, il est apparu pertinent d'utiliser des tendances déjà présentes pour les « pousser » le plus possible, de façon à voir ce qu'elles peuvent donner si elles deviennent dominantes, en évitant de juger. C'est une façon de reconnaître la complexité des dynamiques à l'œuvre dans la production de l'avenir qui invite à « imaginer l'inimaginable ». D'autre part, il s'agissait de faire nôtre et d'adapter l'exercice prospectif à l'hypothèse selon laquelle l'aménagement du territoire, comme toute politique publique, de surcroît dans une logique de soutenabilité, est confronté en permanence à des contradictions et des tensions renouvelées.

Écrire un scénario souhaitable qui met une bonne fois pour toutes fin aux contradictions, aux tensions, aux inégalités et aux conflits s'avère vain, voire insensé. Au contraire, construire des scénarios contrastés, non exclusifs les uns des autres et susceptibles de trouver corps en même temps en différents lieux du territoire national semble plus opératoire : chacun comporte autant d'attraits qu'il pose de problèmes, chacun contient une part de fiction tout en s'appuyant sur des faits repérables et mesurables aujourd'hui, chacun traduit un ordre de contradictions qui interpelle l'action publique et fonde des enjeux pour l'avenir. Ces scénarios ne décrivent pas un futur au sens d'une vision aboutie et déjà terminée d'un processus historique. Ils décrivent des avènements, c'est-à-dire des logiques de transformation plausible de la situation actuelle.

Des enjeux et des options stratégiques

La vertu de cette approche est de deux ordres : elle ne préjuge pas des types de négociation, de compromis et de consensus ou de dissensions susceptibles d'intervenir entre les acteurs et entre les territoires face à telle tendance, ou à la faveur de tel événement ; elle entend préserver des marges de manœuvre, en suivant le principe souvent cité, de Gilles Deleuze, selon lequel « l'éthique, c'est d'être à la hauteur de ce qui nous arrive ». Le maintien d'une diversité de scénarios hétérogènes et contrastés permet ainsi de constituer des répertoires d'actions stratégiques possibles, selon les situations territoriales et selon les événements ou les tendances auxquels on est confronté. En ce sens, « Territoires 2040 » n'étouffe pas la stratégie en prétendant énoncer le seul bon chemin, elle la stimule, en sollicitant les attitudes politiques à envisager devant tel ou tel avenir possible. Ces scénarios permettent d'identifier des enjeux et, dans le même temps, d'attirer l'attention des acteurs et des experts sur un agenda et des rendez-vous stratégiques.

Qu'entend-on par agenda ? Un cadre de conception des politiques publiques et d'actions collectives qui, en apportant ouverture, souplesse, continuité et réversibilité, s'écarte radicalement des « schémas d'aménagement », prescriptifs de mises en forme normalisées et définitives du territoire. Sa finalité : répondre en temps et en heure aux enjeux qui s'imposeront vraisemblablement aux acteurs, quelles que soient les configurations territoriales et quelles que soient les combinaisons des scénarios affectant les systèmes spa-

tiaux français. Ceux-ci exigent une pensée des échelles qui, quelles que soient les évolutions à venir, s'impose déjà, tout en se mettant en place avec difficulté. Ils dévoilent et questionnent certains modes d'action et mécanismes qui, bien qu'inadaptés, semblent continuer à aller de soi.

Autrement dit, l'agenda ne consiste pas à assigner à tel ou tel type de territoire telle ou telle tâche dans les années qui viennent, il ne consiste pas à reconnaître un droit à la singularité territoriale qui conduirait à une fragmentation en abîme des politiques d'aménagement. Il rend public le fait que, d'une manière ou d'une autre, tous les territoires vont devoir honorer les rendez-vous qui sont proposés, répondre aux enjeux identifiés, mais que chacun y répondra en fonction de ses ressources, de ses configurations d'acteurs, de sa situation par rapport à ses voisins, selon une logique de spécification et non plus de spécificité.

Quatre enjeux pour un agenda aménagiste

Quatre enjeux doivent être relevés pour constituer un agenda aménagiste.

Mettre tous les territoires en capacité

Le premier d'entre eux est la mise en capacité de tous les territoires. La France poursuit une politique d'attractivité qui vise à affirmer ses excellences économiques, scientifiques, territoriales dans la compétition mondiale. Cette politique pose cependant la question

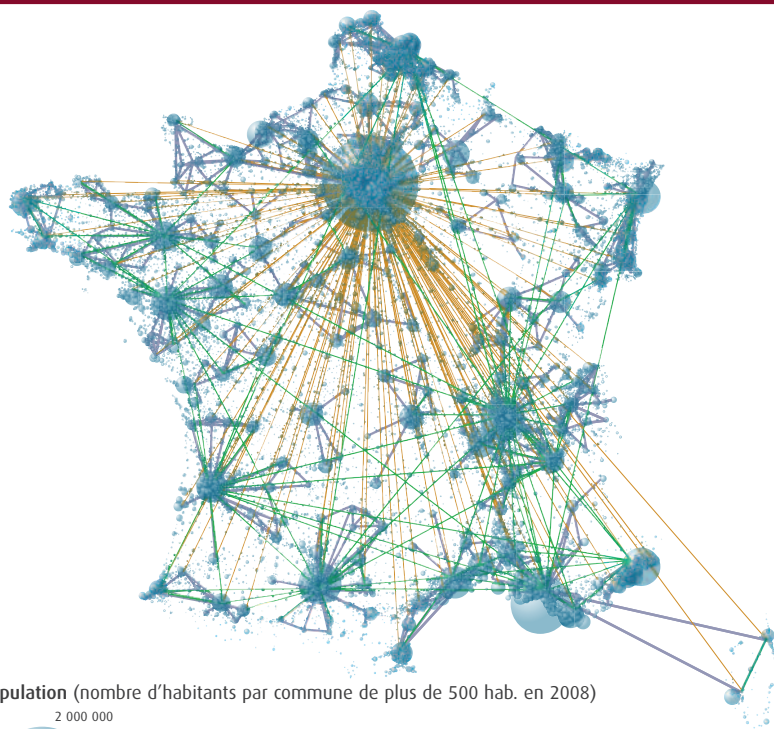
récurrente de l'équité de traitement des territoires, qui ne se sentent pas tous requis, concernés, voire associés, à cette entreprise. L'invocation de la cohésion territoriale, entendue comme étant les efforts redistributifs à consentir en compensation des politiques d'excellence, en est une conséquence.

Cette dichotomie entre compétitivité et cohésion, ou, dit autrement, entre excellence et solidarité, est source d'un clivage territorial handicapant pour le pays. Son dépassement, et à travers lui le dépassement de l'opposition entre territoires, est au cœur de cet enjeu. Mettre en capacité tous les territoires signifie la reconnaissance de, et l'appui à, chaque territoire en l'aidant à libérer les forces du développement territorial, à mobiliser ses ressources pour satisfaire ses besoins.

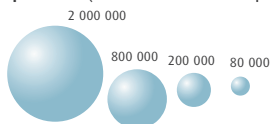
Mais cela signifie aussi tirer les territoires hors du paradigme localiste pour les impliquer dans l'épreuve des défis nationaux et mondiaux ; tous les territoires doivent monter en capacité, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour les autres s'inscrivant dans les enjeux sociaux, environnementaux, économiques qui les traversent et auxquels ils doivent prendre leur part. La montée en capacité suppose une montée en responsabilité vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres. La question n'est donc pas celle de la réforme territoriale : plus profonde, elle implique de prendre en considération les interdépendances, les systèmes de liens qui font que les lieux ne sont pas des îles, ni les territoires des royaumes.

À cette condition, la question de la solidarité entre territoires devient une question spatiale, et plus seule-

Carte 1 — Le développement de l'interterritorialité

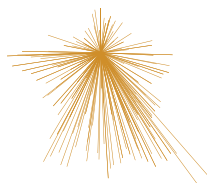


Population (nombre d'habitants par commune de plus de 500 hab. en 2008)

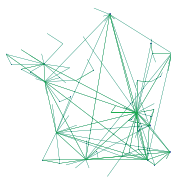


Quels liens, à quelles échelles ?

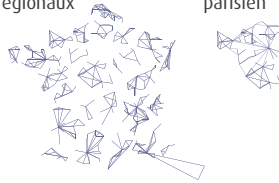
Principaux liens à Paris



Principaux liens transversaux



Systèmes urbains de proximité
régionaux parisien



L'étude des liens entre les aires urbaines* a mis en évidence une France urbaine reposant sur des réseaux d'interdépendances mis en œuvre à trois échelles : les relations de proximité au sein d'un même système urbain (au nombre de 26, ils épousent majoritairement les périmètres des régions administratives) ; les relations transversales entre systèmes urbains (ils font apparaître des *hubs* dont le premier est celui de Lyon, puis ceux de Marseille, Toulouse, Nantes, Bordeaux...) ; et les connexions des différents systèmes à Paris.

*Résultats issus du cumul de sept indicateurs de flux relatifs au développement territorial : les relations domicile / travail, les migrations résidentielles, les migrations liées aux résidences secondaires, les réseaux à grande vitesse (aérien et ferroviaire), les réseaux de recherche, les relations sièges / établissements et les relations sièges / établissements dans les secteurs innovants.

Sources : données issues d'une étude sur les systèmes urbains et métropolitains menée en 2012 par le CNRS (Centre national de la recherche scientifique), Géographies-cités.

Fonds cartographiques : IGN (Institut national de l'information géographique et forestière) GeoFla.

Conception et réalisation cartographique : Karine Hurel, DATAR, 2013, d'après les travaux du CNRS / Géographies-cités.

ment un problème comptable de redistribution nationale, laquelle nécessite de bâtir des solidarités horizontales au travers de grandes politiques publiques à l'échelle des systèmes métropolitains-régionaux, ou sous la forme de dispositifs de péréquation entre collectivités, somme toute de passer de la décentralisation à l'assemblage de territoires partenaires. La conception de stratégies interterritoriales cohérentes et la construction d'accords de partenariat à différentes échelles, entre territoires, État et Union européenne, deviennent les conditions nécessaires d'un développement territorial plus durable.

Cette mise en capacité renvoie, outre au développement en tant que tel, à la réduction de la vulnérabilité et à la capacité de résilience des territoires : comment apprendre à penser l'impensable et à s'y préparer collectivement ? Comment se tenir prêt à encaisser les chocs extérieurs, à surmonter les aléas, à anticiper et gérer les risques, qu'ils soient naturels, technologiques, sanitaires, géopolitiques ? Mettre en capacité c'est aussi traiter le risque en général non plus comme l'accident imprévu qui vient perturber le cours des choses, mais comme l'événement possible dont l'anticipation est du registre des politiques d'aménagement et de développement des territoires.

Consolider la place de la France dans le monde

Le deuxième enjeu issu de « Territoires 2040 » concerne la place de la France dans le monde, des territoires français bousculés par la mondialisation à ceux producteurs de

mondialisation. Quels territoires mettront demain la France en position de jouer un rôle dans le monde, et à partir de quelles fonctions ? Au moment où l'épicentre industriel et productif a changé, où la concurrence entre les anciennes et nouvelles grandes puissances économiques est exacerbée, les réponses à cette question sont fondamentales. Il ne s'agit pas seulement ici de compétitivité, que celle-ci passe par les coûts ou par l'innovation. La question est bien plus large : il s'agit d'accepter que le monde est fait de flux, que la France en est traversée au même titre que tous les autres pays, et que c'est de leur capacité à s'ouvrir à ces flux (d'informations, de capitaux, de personnes) que les Français tireront leur bien-être et leurs innovations futures.

La mondialisation concerne tous les territoires et il n'est plus possible, ni pensable, de trier entre les territoires exposés et les territoires abrités : chacun devra prendre sa part, de gains comme de risques. La France a-t-elle une carte à jouer en matière industrielle ? Deviendra-t-elle le pays du savoir-vivre, débarrassé de fonctions productives susceptibles de marquer les territoires, mais capable de rester une destination privilégiée pour les centaines de millions de touristes de l'Asie du Sud et de l'Est ? Ou, dépassant cette alternative, parviendra-t-elle à trouver une synergie vertueuse entre excellences résidentielles, touristiques et productives pour demeurer attractive et performante ?

Une partie des réponses à ces questions est encore à construire à l'échelle de l'Europe politique et économique. Mais cette solidarité continentale n'exonère pas la France, et

ses territoires, de fonder ses propres stratégies de mondialisation par lesquelles se joue leur avenir commun. Une France capable tout autant d'accueillir les acteurs et les facteurs de mondialisation, que d'émettre et d'exporter ses propres contributions, et ce, dans tous ses contextes territoriaux, qu'il s'agisse d'espaces métropolitains ou d'espaces de faible densité. De fait, la capacité à maintenir et à développer des relations à plusieurs échelles, y compris du monde, à attirer les talents et les énergies et à échanger, *a minima* des informations, avec le reste du monde, sera de plus en plus l'une des qualités exigées des territoires, quelles que soient par ailleurs les orientations stratégiques des politiques économiques.

S'engager dans la transition écologique

Le troisième enjeu est celui de la transition écologique. Il vise à instaurer une nouvelle relation entre les ressources et le développement territorial : comment passer de territoires consommateurs de ressources naturelles et foncières aux territoires producteurs de biens communs environnementaux et spatiaux ? Demain, la qualité écologique d'un territoire ne se mesurera plus seulement en nuisances évitées mais, de plus en plus, en services rendus au milieu. La reconnaissance des ressources naturelles comme biens communs signifie qu'à la différence des biens publics, elles sont épuisables et rivales. Les territoires doivent donc contribuer à renouveler ou produire le milieu, et non simplement à le préserver. Les écosystèmes ne doivent plus être pensés comme des aires protégées

à côté des espaces artificialisés par le développement, mais comme les cadres de ce développement et les conditions de sa soutenabilité.

Dès lors, l'enjeu est de faire de l'impératif écosystémique un levier de développement, pour retrouver des marges de manœuvre raisonnables dans un environnement aux ressources raréfiées. La mondialisation a distendu le rapport des territoires aux ressources primaires, il s'agira de recréer une alliance entre les territoires et leur écosystème, en rétablissant des cycles de proximité et de nouvelles formes de régulation aux échelles pertinentes. La production agricole, organisateur essentiel de ces cycles naturels dont elle tire ses richesses, est un exemple emblématique de cette nécessaire réconciliation. La production énergétique en est un deuxième. L'économie circulaire en illustre une conception générale. La diversité des échelles de référence constitue ici aussi une difficulté majeure dont le discours bien intentionné, mais trop simpliste, sur la relocalisation des activités et des pratiques rend mal compte.

Reste que les territoires doivent devenir des systèmes intégrés, dans lesquels le milieu naturel joue un rôle majeur, et que la production des biens communs environnementaux apparaîtra comme une des finalités de l'aménagement du territoire : politiques qui nécessiteront que les territoires eux-mêmes, dans un cadre national incitatif, précisent quelles sont les ressources écosystémiques les plus précieuses pour leur développement et quels engagements ils prennent pour les cultiver. Les territoires seront jaugés à cette nouvelle aune qui suppose la

mise en place de nouveaux critères de mesure de la valeur produite, autant de contraintes que de puissants *stimuli* pour l'innovation de procédés dans l'industrie, le bâtiment, les services, etc.

Intégrer la société mobile

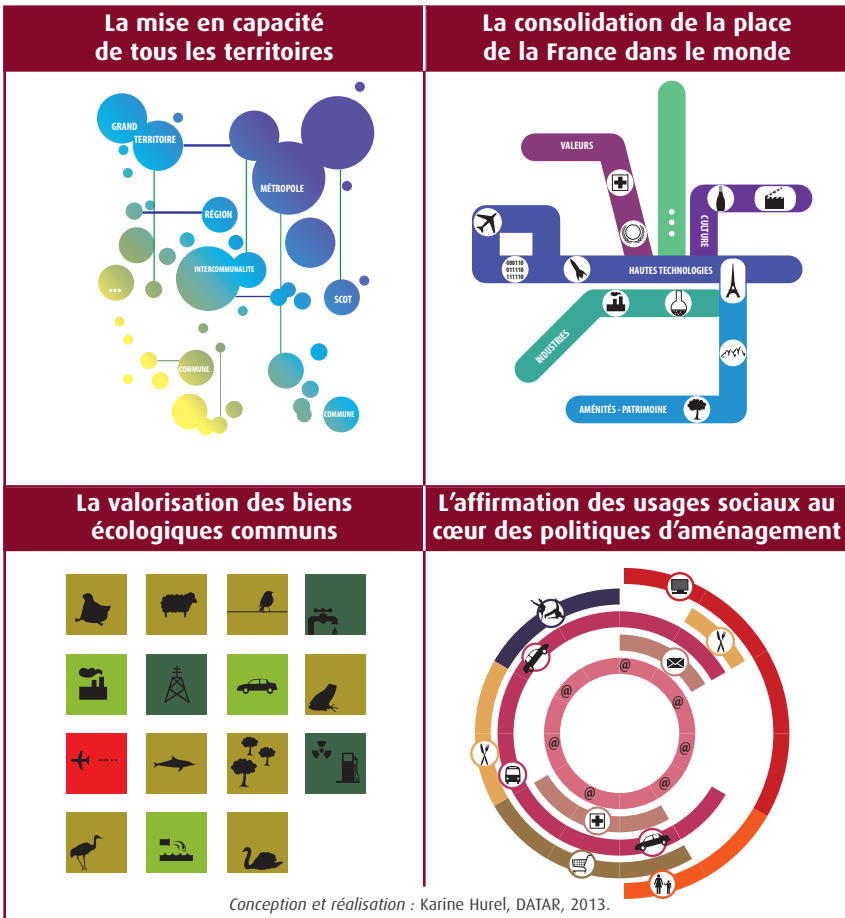
Le dernier enjeu sous-tendu par « Territoires 2040 » est la prise en compte par l'aménagement et ses politiques, des usages et des rythmes de la société mobile. On a coutume de dire que les ménages, en travaillant, en se divertissant, en communiquant, en consommant, en partant en villégiature, en habitant, aménagent les territoires. Ces usages, nos usages à tous, les transforment de fait, aussi discrètement qu'en profondeur. En témoigne la périurbanisation qui, en soi, ne fait l'objet d'aucun projet, d'aucune politique ou régulation cohérente, et dont l'incidence est considérable.

Pour être à la hauteur de cette réalité géographique tant spatiale que sociale, l'aménagement du territoire devra sans doute concentrer ses moyens moins dans la production des grands équipements, et plus dans l'accompagnement des individus et des ménages dans leurs trajectoires, lesquelles reconfigurent en permanence l'usage des espaces, des temps et des services collectifs. On le sait, la convergence entre usages individuels et services collectifs n'est pas simple, et souvent marquée par des tensions et conflits : cette convergence sera pourtant de plus en plus au cœur des projets d'aménagement. Les mobilités quotidiennes, hebdomadaires et saisonnières, les parcours d'échelle régionale, nationale ou internatio-

nale qu'elles génèrent en fonction des cycles de vie, travaillent l'espace en profondeur.

Pour la mobilité comme pour l'ensemble des demandes et des besoins sociaux, c'est autant en « droit à » — au logement, à l'emploi, à l'éducation à la sécurité, aux soins, aux services, etc. — qu'en « capacité de » — accéder, ajuster, évoluer, construire une trajectoire, etc. — que les problématiques aménagistes se poseront. Les obligations de moyens devraient laisser plus de place à des obligations de résultat de rang supérieur, correspondant à l'apparition de nouveaux biens publics. Ainsi, les moyens de transport s'inscriront dans des dispositifs territoriaux de mobilité fondés sur l'inter / multimodalité ; ainsi les politiques du logement seront reconfigurées par des politiques du parcours résidentiel qui ne pourront avoir l'accès à la propriété d'un côté et le droit au logement de l'autre comme seules bornes ; ainsi, les services territoriaux seront de plus en plus orientés par l'observation, la connaissance, la compilation des pratiques des habitants et des usagers du territoire, pour mieux les servir. Ainsi la question numérique se posera moins en termes d'équipements que de spécification et de compétences.

L'aménagement attentif aux usages de l'espace conduira alors à reconnaître la dimension temporelle des territoires et à porter des politiques à son égard : aménager un espace sera de plus en plus aménager les temps de ses usages successifs. Non seulement parce que l'espace ne sera plus cette réserve inépuisable de solutions extensives, et qu'il faudra de plus en plus souvent



raisonner « à espaces constants », mais aussi parce que l'intensification concomitante des usages et des activités — grâce à la vitesse, à la mobilité, à la téléactivité — dans un temps qui reste lui non extensible, en fera l'enjeu d'organisation primordial, pour les individus comme pour les collectifs.



Ces quatre enjeux sont intimement liés et ne peuvent être traités indépendamment les uns des autres. En revisitant les problématiques de

l'aménagement, ils dessinent un réseau de tensions et de contradictions dans lesquelles les politiques publiques d'aménagement devront se frayer un chemin : contradiction entre l'autonomie des territoires et la construction de solidarités interterritoriales ; contradiction entre l'ouverture aux capitaux mondiaux et la fermeture aux mobilités internationales ; contradiction entre la protection vis-à-vis des transformations de la nature et la nécessité de production des biens collectifs écologiques ; contradiction entre une logique d'individualisation des pra-

tiques de l'espace et les modèles économiques des services collectifs.

Pour relever ces enjeux, une évolution majeure de la posture des acteurs de l'aménagement, au premier rang desquels l'État et les collectivités locales, s'impose. Elle passera inévitablement par un changement radical des représentations culturelles et politiques qui ont cours, dans un domaine où la nostalgie du passé, les sentiers de dépendances, le rapport au pouvoir et les jeux qui vont avec, voilent parfois la réalité.

Que l'on songe au manichéisme qui caractérise encore la lecture que nous avons des territoires — rural / urbain, ville / campagne, compétition / cohésion, pauvre / riche, etc. — et qui ne permet plus de les comprendre, et l'on mesurera le cap à franchir pour dépasser les contradictions mentionnées, concevoir puis mettre en œuvre un agenda tel qu'il ressort des travaux de « Territoires 2040 ». À chacun désormais de s'en emparer pour renouveler la lecture de son ou, mieux, de ses territoires, et pour construire leur avenir commun. ■

Regard prospectif sur les religions dans le monde

PAR FRANÇOIS MABILLE ¹

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, François Mabilille dresse un panorama de l'évolution récente des religions dans le monde et présente quelques scénarios d'avenir possible pour plusieurs d'entre elles. Il commence par rappeler quelles sont les religions numériquement dominantes dans le monde (christianisme, islam, hindouisme...), quelle est leur répartition géographique et comment elle a évolué depuis près d'un siècle. Il souligne au passage les difficultés inhérentes à de telles évaluations statistiques dont les données peuvent être incomplètes, biaisées ou masquer des évolutions plus subtiles.

Puis François Mabilille analyse quatre grandes tendances qui se sont affirmées en matière de mondialisation des présences religieuses : le retour du religieux à l'agenda politique, l'élargissement du spectre des mouvements religieux, le rôle politique croissant des diasporas religieuses, et la vitalité à la fois de l'islam et du christianisme ; autant d'évolutions qui compliquent les processus possibles de sécularisation. L'auteur propose enfin trois coups de projecteur sur l'avenir respectivement du catholicisme (« de la crise à la décadence ? »), de l'islam (« sécularisme, fondamentalisme ou libéralisme ? ») et du bouddhisme revisité à l'occidentale. S.D. ■

1. Membre du Groupe sociétés, religions, laïcités (GRSL), Centre national de la recherche scientifique (CNRS), et chercheur au sein du *think-tank* GMAP (Global Mutations Analysis & Prospective).

L'histoire française a entraîné une perception assez critique des acteurs religieux et, sous le terme de laïcité, s'accomplit une régulation politique du religieux qui véhicule un imaginaire souvent négatif : le religieux est source de conflits (mémoire des guerres de religions), le religieux est ce qui s'oppose à la raison héritée des Lumières (le religieux, c'est la passion et l'obscurantisme) ; enfin, le religieux relève des convictions privées et n'a guère de place pour une expression publique. Cette perception, qui vaut à la France d'être régulièrement attaquée par la commission américaine sur la liberté religieuse², ne permet guère de percevoir la réalité mondiale : les religions sont partout présentes dans le monde ; les identités religieuses constituent l'une des premières identités, parmi les plus partagées ; enfin, organisations et identités religieuses sont travaillées en permanence par leur coexistence au sein d'un marché religieux mondialisé et par leur confrontation avec le régime de modernité. Autrement dit, s'il y a permanence dans le temps des religions et mondialisation dans l'espace, il y a également changement des acteurs religieux. Allons plus loin : sur la scène internationale, avec la fin de l'Empire soviétique, on peut assurer que les religions sont les acteurs qui ont le plus perturbé l'ordre international ces 30 dernières années : révolution iranienne et islamisme politique, élection de Jean-Paul II et lutte catholique contre le communisme, attentats du 11 septembre 2001...

Politiques, stratégies mais également chefs d'entreprises internationales sont contraints à l'évaluation des risques, parmi lesquels figure désormais le risque religieux. D'où la nécessité d'anticiper les mutations en cours et d'être en mesure d'établir une prospective religieuse. On tentera ici, après avoir rappelé la prégnance du religieux au niveau mondial, de présenter succinctement quelques-uns des scénarios possibles.

Les religions en chiffres

Selon la dernière étude du *think-tank* américain Pew Forum publiée en décembre 2012³, il y aurait actuellement 2 milliards de chrétiens (32 % de la population mondiale), 1,6 milliard de musulmans, 1 milliard d'hindous ; on compterait également 0,5 milliard de bouddhistes, et un nombre équivalent d'adeptes de religions chinoises. Soixante ans après la Seconde Guerre mondiale et la Shoah, les juifs ne seraient qu'environ 15 millions, soit 0,2 %, surtout répartis en Amérique du Nord (près de 6 millions), au Moyen-Orient (5,6 millions) et en Europe (1,4 million). Enfin, il faut ajouter les religions sino-japonaises, situées presque exclusivement dans les pays de l'Extrême-Orient : Chine, Japon, Corée et Viêt-nam : le confucianisme (6 millions), le shintoïsme (2,8 millions), les religions chinoises traditionnelles (379 millions). On obtient un chiffre assez élevé pour les religions sino-japonaises par suite d'une caractéristique qui

2. U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF).

3. *The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*, Washington, D.C. : Pew Forum on Religion and Public Life, 2012.

leur est propre : on peut adhérer à plusieurs traditions religieuses en même temps. Enfin, les religions tribales concernent 2 % de la population mondiale, que l'on trouve essentiellement en Afrique et en Asie.

Les catholiques sont les plus nombreux en Amérique latine (443 millions) et en Europe (286 millions), tandis que les continents où les protestants prédominent sont l'Amérique du Nord (95 millions) et l'Afrique (87 millions). Longtemps minorés en raison de l'athéisme officiel de l'ex-URSS, les orthodoxes seraient 214 millions, soit 3,6 % de la population mondiale, essentiellement présents en Europe (plus de 158 millions).

Au-delà de ces chiffres, il est surtout important de percevoir les tendances. Si 63 % des chrétiens vivent encore sur le continent américain et en Europe, ce chiffre a néanmoins baissé en un siècle (il était de 93 % en 1910). Et si le nombre de chrétiens a quadruplé en un siècle, en revanche, il est resté proportionnellement stable par rapport à la population mondiale. Il faut surtout noter que désormais, les chrétiens sont présents partout dans le monde et qu'il n'existe donc plus de centre d'une hypothétique chrétienté.

La plus grande évolution concerne en fait les autres continents, comme le remarque le Pew Forum dans une autre enquête récente : « Dans le même temps, le christianisme s'est énormément développé en

Afrique subsaharienne et dans la région Asie-Pacifique, où il y avait relativement peu de chrétiens au début du XX^e siècle. La part de la population chrétienne en Afrique subsaharienne est passée de 9 % en 1910 à 63 % en 2010, tandis que dans la région Asie-Pacifique, elle a crû de 3 % à 7 %⁴. » Si l'on suit la projection du Pew Forum sur un axe Nord-Sud, en incluant dans le Nord les États-Unis, l'Europe, l'Australie, le Japon et la Nouvelle-Zélande, le changement apparaît de manière plus nette encore : 61 % des chrétiens vivent dans le Sud, tandis que 39 % seulement demeurent dans les pays du Nord. Le renversement de perspective est considérable, si on le lie de plus aux phénomènes missionnaires des XIX^e et XX^e siècles. En revanche, en raisonnant en termes de poids relatif dans la population, l'effet est inverse : 69 % de la population du Nord est chrétienne, tandis que ce pourcentage passe à 24 % pour le Sud.

Autre religion d'importance, l'islam représenterait 23 % de la population mondiale. Désormais, les musulmans, répartis en deux grandes traditions (les sunnites, 83 %, et les chiïtes, 16 %), sont les plus nombreux en Asie et en Afrique. À l'image du christianisme, l'islam⁵ s'est mondialisé en un siècle, désormais présent sur l'ensemble des continents. L'islam demeure très majoritairement une religion asiatique (60 %), puis du Moyen-Orient et

4. *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Washington, D.C. : Pew Forum on Religion and Public Life, décembre 2011.

5. Données du Pew Forum : *The World's Muslims: Unity and Diversity* ; et plus particulièrement *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Washington, D.C. : Pew Forum on Religion and Public Life, respectivement août 2012 et octobre 2009.

d'Afrique du Nord (20 %). Dans ces dernières régions, soit une vingtaine de pays, le taux d'appartenance à l'islam peut monter jusqu'à 95 %. La division entre pays où l'islam est majoritaire et ceux où il demeure minoritaire est importante, mais ce mode d'analyse demande d'être mené par comparaison : 300 millions de musulmans vivent dans des pays où l'islam n'est pas une religion majoritaire. Ces groupes dits minoritaires constituent fréquemment des communautés importantes : tel est le cas de l'Inde (161 millions de musulmans), de la Chine (22 millions) qui comprend plus de musulmans que la Syrie, de la Russie (16 millions) où il y a davantage de musulmans qu'en Jordanie et Libye réunies. Rappelons qu'il y a plus de musulmans en Allemagne qu'au Liban, et davantage en Éthiopie qu'en Afghanistan. Quatre pays enfin concentrent les populations chiïtes : l'Iran, le Pakistan, l'Inde et l'Irak.

Pour importants qu'ils soient, ces chiffres méritent d'être relativisés pour de nombreuses raisons. Tout d'abord, bien des incertitudes demeurent sur la collecte des données. Fréquemment, ce sont les États qui fournissent ces informations, avec des intérêts sous-jacents. Comment comptabiliser ainsi les croyants en Chine ? L'État chinois oblige croyants et Églises à se déclarer, mais on sait que ces déclarations peuvent être utilisées à des fins de répression. Du coup, certains sondeurs intègrent des projections sur les Églises clandestines dont, par définition, on ne peut pas vraiment connaître la réalité. Au Liban, ce sont les données

du recensement de 1932 qui ont été utilisées pour le partage du pouvoir politique. Dans certains pays, la religion figure sur la carte d'identité. Ainsi de l'Indonésie qui, de plus, limite l'appartenance religieuse à la croyance en un dieu unique : seuls l'islam, le protestantisme, le catholicisme, le judaïsme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme sont ainsi enregistrables ! Et que dire des pays qui, comme l'ex-URSS ou la Chine de Mao, étaient officiellement athées ?

La remarque de Brigitte Dumortier, auteur d'un ouvrage de référence sur le sujet, mérite ainsi d'être rappelée : « le fait religieux se prête à la description, à l'explication, à l'interprétation, mais fort mal à la quantification. Les chiffres représentent des enjeux de pouvoir mis au service du prosélytisme, de la défense ou de l'oppression d'une minorité, voire de l'obtention de subsides. La question des sources est donc cruciale ⁶. » Et ce d'autant plus que les informations transmises par les acteurs religieux eux-mêmes reposent sur des critères différents. Si l'on naît musulman ou juif, par le père pour l'islam, par la mère pour le judaïsme (ce qui est discuté au sein de certaines tendances du judaïsme libéral), les chrétiens ne le deviennent eux que par le baptême. De plus, d'une confession chrétienne à une autre, les rites peuvent varier : ainsi dans certaines Églises pentecôtistes ou baptistes, on ne baptise que les adultes ; et certaines Églises acceptent de rebaptiser (les « *new born* »), ce qui crée ainsi aux États-Unis une situa-

6. DUMORTIER Brigitte, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*, Paris : Autrement, 2002, p. 8.

tion originale : on y trouve plus de baptisés que de chrétiens !

Les statistiques confessionnelles ont également pour défaut d'être cumulatives : on comptabilise les entrées mais pas les sorties, que ces sorties soient revendiquées ou traduisent seulement une distanciation à l'égard de l'institution d'appartenance. Ainsi, au sein du catholicisme, les sorties d'Église sont-elles nombreuses depuis plusieurs années en Allemagne, en Autriche ou encore en Suisse ⁷.

Autre problème, familier des sociologues des religions : les critères d'appartenance sont flous et les enquêtes manifestent la très grande plasticité des croyances et des attitudes par rapport aux normes édictées par les diverses autorités religieuses. Ces dernières proclament une orthodoxie — ce qu'il faut croire — et édictent une orthopraxie — comment il convient d'agir, en conformité avec les normes transmises. Or, cette articulation ne fonctionne plus. L'individualisation des croyances affecte l'ensemble des religions, à commencer par le christianisme et l'islam. Au sein du catholicisme, fortement hiérarchisé, le décalage est particulièrement important. Le dernier sondage du quotidien catholique *La Croix*, réalisé en octobre 2012, qui compare le rapport des Français à l'institution catholique entre 1961 et 2012, montre des fléchissements certains. Ainsi, même parmi les 80 % des Français qui se déclarent catholiques, 58 %

avouent ne jamais aller à la messe. Et la baisse tendancielle du nombre de baptêmes dans les catégories d'âge susceptibles de procréer constitue un autre indice préoccupant d'une désaffiliation à l'égard de l'institution.

Ajoutons enfin que la permanence de certaines statistiques peut parfois cacher des évolutions importantes. Ainsi, si le nombre de catholiques semble stable aux États-Unis, en fait, il s'avère qu'entre 1972 et 2012, près de 10 % des Nord-Américains ont quitté l'Église catholique, ce chiffre étant masqué par l'arrivée de migrants latino-américains catholiques ⁸. Un sondage très récent ⁹ montre d'ailleurs pour la première fois une augmentation du nombre d'Américains s'affirmant sans religion (30 % désormais), ce qui peut laisser envisager un alignement des Nord-Américains sur les Européens dans leur rapport à l'identité religieuse.

On ne peut donc s'en tenir aux seules enquêtes et statistiques pour comprendre les évolutions religieuses à l'échelle internationale. Avant de présenter quelques-uns des « futures » des religions, on rappellera les évolutions constatées par les politologues et les sociologues depuis une vingtaine d'années dans un contexte marqué par la mondialisation.

Mondialisation des présences religieuses

Dans les relations internationales, on sait que trois événements im-

7. L'Église catholique refuse de prendre en compte ces demandes de sortie.

8. Enquête menée par le Pew Forum à partir d'une enquête initiale des *General Social Surveys*, conduite par le National Opinion Research Center de l'université de Chicago en 1972.

9. "Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, Washington, D.C. : Pew Forum on Religion and Public Life, octobre 2012.

portants — la Révolution iranienne, l'émergence de Solidarnosc et la révolution polonaise, la tragédie du 11 septembre 2001 — ont modifié notre compréhension de la place que le religieux y occupe.

Que constate-t-on ainsi ? En premier lieu, conformément à ce que les statistiques indiquent, que le retour des acteurs religieux dans l'agenda politique, tant national qu'international, l'est dans un sens d'abord géographique, puisqu'il n'est pas confiné à une région particulière du globe, l'Amérique latine, l'Asie centrale ou le Proche-Orient ; également parce que si on l'intègre à une approche comparée des religions, il apparaît que ce retour survient dans des pays qui relèvent de systèmes politiques différents, et qu'il émerge dans chacune des grandes religions.

Cette résurgence globale des aspects culturels et religieux, qui est le fait de groupes fort divers, prend également place dans des pays qui ont des traditions culturelles multiples et qui ont surtout des niveaux de développement économique différents. Ainsi l'Arabie Saoudite, la Corée du Sud, la Malaisie sont concernées, tout autant que des États sud-américains ou encore les États-Unis eux-mêmes.

La mondialisation change le paysage religieux à travers le monde, elle modifie la place des acteurs religieux dans les relations internationales. Première évolution, les religions ne sont plus organisées en blocs statiques et monolithiques ; cela est vrai du christianisme, du bou-

dhisme mais également de l'islam. Des changements sociaux et religieux ont ainsi surgi dans le monde musulman, qui ont produit une plus grande diversité d'acteurs musulmans non étatiques, qui ne se réduisent pas aux groupes terroristes évoqués quotidiennement dans les médias.

Deuxième tendance lourde : il y a désormais un large spectre de nouveaux mouvements religieux analysés par les sociologues des religions, de la secte Falun Gong aux mouvements évangéliques et pentecôtistes. Ces mouvements restructurent le paysage mondial sur les plans tant politique, culturel que religieux au sein desquels acteurs étatiques et non étatiques évoluent. Le christianisme, par exemple, est transformé dans son architecture interne et son implantation géographique par le réveil pentecôtiste qui intervient en Chine, en Corée, en Thaïlande ou au Viêt-nam.

Troisième évolution, la mondialisation favorise également l'expansion de *diasporas* ethnico-religieuses à travers la planète¹⁰, qui comptent parmi les acteurs non étatiques les plus significatifs dans le monde politique du XXI^e siècle. Cette émergence complexifie par exemple l'architecture sécuritaire tant nationale qu'internationale, comme on le constate avec le terrorisme qui se réclame de valeurs religieuses.

Un autre aspect de cet effet de la mondialisation sur les *diasporas* religieuses est leur renversement de perspective. Longtemps, les activités missionnaires ont été des activités ordonnées sur un axe Nord-Sud,

10. Voir *Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants*, Washington, D.C. : Pew Forum on Religion and Public Life, mars 2012.

qui ont contribué à l'extension des valeurs culturelles et religieuses occidentales. Cette épopée missionnaire s'inverse, elle devient un phénomène Sud-Nord, avec une grande variété de groupes bouddhistes, hindous, chrétiens.

La mondialisation facilite encore l'expansion rapide du pluralisme culturel et religieux. L'endogène et l'exogène disparaissent, l'exotique également : on vit de plus en plus dans un environnement où l'accès à une grande variété de lieux de culte (synagogues, temples, mosquées ou églises) est désormais possible.

Le quatrième fait marquant de la mondialisation, qui constitue un changement d'envergure dans la sphère politique, est la vitalité globale et la croissance de l'islam et du christianisme. Si les médias se concentrent plus facilement sur l'islam, il apparaît que la croissance du christianisme mérite tout autant d'être soulignée. Cette expansion mondiale modifie son centre de gravité, des pays industrialisés vers les pays du Sud. La majorité des chrétiens en 2050 sera non blanche, non occidentale, et manifestera des formes d'expression religieuse qui seront plus émotionnelles et charismatiques que celles que l'on trouve traditionnellement à l'ouest ; enfin, beaucoup de ces chrétiens constitueront des minorités religieuses vivant dans des régimes de tradition non chrétienne, voire des régimes hostiles.

Ces évolutions obligent à complexifier le processus de sécularisa-

tion et, comme le rappelle Danièle Hervieu-Léger, « articulent toutes, sous diverses formes, le lien entre le progrès de la science et de la technique, l'avènement de la démocratie politique et le repli de la présence englobante de la religion dans la société ¹¹ ». C'est en effet sous le registre du déclin et d'une certaine incompatibilité entre religion et modernité que l'avenir des religions a été initialement perçu. Or, la réalité est venue apporter un démenti à ces approches : nouveaux mouvements religieux, croyances ésotériques, vitalité de l'islam et du protestantisme, religiosité populaire, sont autant de formes nouvelles s'épanouissant en régime de modernité. La modernité ne s'oppose pas toujours au religieux : elle en redessine les contours, lui offre de nouvelles structures d'opportunité, l'incertitude liée désormais au progrès et les nouveaux horizons de sens offerts par la recherche scientifique autorisant des plausibilités inédites aux producteurs de sens que demeurent les religions.

Dans l'article précité, Danièle Hervieu-Léger présente désormais trois processus de sécularisation possibles. Un premier tend à éliminer l'hypothèse de la sécularisation comme trop liée à une vision scientifique de l'Histoire. Le deuxième penche pour une sécularisation non linéaire mais susceptible de ruptures et retours en arrière, soit en fonction de phénomènes conjoncturels de crise, soit en raison d'une crise générale des grands récits ¹². Le troisième vise à limiter la perti-

11. HERVIEU-LÉGER Danièle, article « Sécularisation », in Danièle HERVIEU-LÉGER et Régine AZRIA (sous la dir. de), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 1152.

12. *Ibidem*, p. 1154.

nence de la sécularisation au seul continent européen, qui demeurerait comparativement une exception par la perte d'emprise des institutions religieuses et le déclin des croyances religieuses. La sécularisation y connaîtrait même une nouvelle phase, analysée par Danièle Hervieu-Léger en termes d'exculturation de la religion, désignant ainsi un « mouvement culturel par lequel le tissage religieux de la culture profane tend aujourd'hui à se dénouer ¹³ ».

Sur ce schéma général viennent se greffer des interprétations plus spécifiques à des acteurs religieux particuliers. On en présentera ici quelques-uns concernant le catholicisme, l'islam politique et certaines formes d'acculturation que tend à prendre le bouddhisme en Occident ¹⁴.

Catholicisme : de la crise à la décadence ?

Sécularisation, laïcisation, perte de pertinence sociale et d'influence politique, déclassement intellectuel : accompagné des analyses centrées sur la faiblesse croissante du taux d'encadrement des catholiques — baisse des vocations —, ce constat légitime amplement le jugement commun qui place le catholicisme dans une situation de crise structurelle.

Peut-on aller plus loin pour évoquer désormais une phase de décadence du catholicisme ? Il ne s'agit

pas ici de prétendre à la fin du catholicisme mais de proposer une explication de la phase que traverse cette religion depuis plusieurs décennies. Nous partons de l'idée que le terme de crise, usé jusqu'à la corde, utilisé tant pour la crise moderniste de la fin XIX^e siècle, que pour évoquer les années 1970, ne peut suffire et qu'il convient d'être plus précis. Le terme de décadence est donc choisi pour caractériser la période qui s'ouvre à la fin du concile et dans l'après-1968, sans indexer le terme aux débats internes du catholicisme concernant les réceptions conciliaires et les positionnements à l'égard de mai 1968. Ajoutons que le terme désigne la caractéristique dominante (dans la perspective d'un idéal-type) mais ne saurait expliquer à lui seul la totalité de ce qui se joue au sein d'une structure qui tient à la fois d'une multinationale et d'une organisation supranationale.

La notion de décadence se réfère alors à cinq processus : 1) la baisse de l'encadrement et une dynamique démographique moindre que l'islam ou certains mouvements protestants ; 2) l'incapacité de l'Église catholique à obtenir des décisions politiques ou sociales dans un sens conforme à son enseignement social ou aux prescriptions d'épiscopats dans des situations particulières ; 3) la crise morale que traverse actuellement le catholicisme et que symbolisent les affaires de pédophilie ; 4) une culture organisationnelle hiérarchisée, pyramidale, réservée à des hommes âgés, avec un mode

13. *Ibidem*, p. 1156.

14. Notons que le WNRF (World Network of Religious Futurists) a un programme portant sur l'avenir des religions.

de fonctionnement interne désormais dissocié des modes contemporains d'exercice du pouvoir et de la gouvernance ; 5) l'exculturation déjà évoquée à laquelle on ajoutera un déclasserment culturel qui se traduit à la fois par une marginalisation des productions intellectuelles catholiques et par des difficultés dans la régulation interne des débats manifestés par les nombreux départs durant le pontificat de Jean-Paul II.

Pour l'ensemble de ces raisons, on parlera bien de décadence pour évoquer cette phase historique du catholicisme, non sans faire référence au titre de l'historien Jean-Baptiste Duroselle qui qualifiait ainsi la politique étrangère française des années 1930¹⁵. Le terme ne signifie pas la fin du catholicisme mais désigne des tendances lourdes que l'on voit paraître au tournant des années 1970, qui se poursuivent jusqu'à nos jours et qui vont très probablement continuer à qualifier les années à venir.

Islam : sécularisation, fondamentalisme ou libéralisme ?

Défi lancé à la laïcité en Europe, suite des printemps arabes : l'islam n'en finit pas de questionner les observateurs sur ses multiples évolutions possibles. Deux thèses, présentées par des auteurs très différents, sont rappelées ici. De manière assez iconoclaste, le démographe Emmanuel Todd, avec Youssef Courbage, fait irruption sur la scène des

analystes du religieux. Dans un ouvrage dont le titre prend l'exact contrepied de la thèse de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations »¹⁶, les deux chercheurs enrichissent l'approche de la sécularisation en la complexifiant avec des critères inhabituellement employés par les sciences sociales des religions.

Ce sont différentes variables, taux d'alphabétisation des femmes particulièrement, nombre moyen d'enfants par femme, mortalité infantile, structures familiales (endogamie, polygamie, lignée paternelle ou lignée maternelle), qui vont venir expliquer l'évolution des sociétés musulmanes, évolution vers la modernité référée à la question centrale de la transition démographique. Si cette transformation rencontre des résistances — on retrouve ici une approche de la sécularisation qui intègre des avancées et des récessions —, Emmanuel Todd et Youssef Courbage n'en estiment pas moins qu'un processus de désislamisation est en cours, ce qui leur permet d'avancer que « le choc des civilisations n'aura pas lieu. C'est au contraire un puissant mouvement de convergence qui se profile à présent à l'échelle planétaire. Le monde musulman n'échappe pas à la règle. Du Maroc à l'Indonésie, de la Bosnie à l'Arabie Saoudite, sa démographie en témoigne : hausse du niveau d'alphabétisation des hommes et des femmes, baisse de la fécondité, érosion de l'endogamie. Des bouleversements qui sont à la fois le signe et le levier d'une mutation en profondeur des structures

15. DUROSELLE Jean-Baptiste, *La Décadence 1932-1939*, Paris : Imprimerie nationale, 1979.

16. COURBAGE Youssef et TODD Emmanuel, *Le Rendez-vous des civilisations*, Paris : Seuil, 2007.

familiales, des rapports d'autorité, des références idéologiques¹⁷. »

La thèse d'Emmanuel Todd et Youssef Courbage se focalise sur le temps long. Olivier Roy¹⁸ n'ignore pas ce type d'approche. Mais il fait de l'analyse des régimes politiques et des opportunités et contraintes qu'ils créent, un facteur important dans sa compréhension de l'évolution des milieux musulmans. Son approche des islams contemporains conjugue analyse structurelle des sociétés, analyse sociologique des mutations contemporaines du croire et analyse de l'islam politique. Olivier Roy souligne ce qu'il nomme « la perte de l'évidence » : contrairement aux perceptions déformantes occidentales, l'islam, explique-t-il, n'est plus la « religion évidente » pour ses adeptes. Plusieurs facteurs sont avancés pour expliquer cette situation : l'évolution démographique, les valeurs de la consommation, l'extension de l'alphabétisation, en particulier des femmes, l'élévation de l'âge du mariage pour les filles, la baisse de la fécondité, le passage à la famille monoparentale¹⁹, bref bien des critères que l'on retrouve dans l'ouvrage d'Emmanuel Todd et Youssef Courbage.

Deuxième constat : celui de l'échec des grands mouvements révolutionnaires des années 1960 et 1970, échec donc des islamistes²⁰. Ces

mouvements, loin de créer un État islamiste ou de parvenir à dépasser le cadre national au bénéfice d'un internationalisme ou du rêve de construction de l'*oumma* (la communauté des musulmans), sont progressivement entrés dans les jeux politiques nationaux. De cet échec, explique Olivier Roy, sont issues trois fortes tendances :

— Une réislamisation par le bas en quelque sorte, qui se manifeste par des mouvements non politiques et conservateurs, se concentrant sur le droit et les mœurs, mais qui ne peuvent ignorer les évolutions sociologiques que représente l'individualisation du religieux. Au temps du conformisme religieux succède, selon Olivier Roy, celui de la « réappropriation ».

— Un islamo-nationalisme, autrement dit une acceptation du pluralisme politique quand le régime politique le permet, et dont le printemps arabe²¹ a manifesté plusieurs types d'expression.

— Enfin, un radicalisme islamique, sur lequel se concentre l'attention des médias, et qui prend la double forme de figures tribunicienne radicale et / ou de formes d'actions terroristes.

Contrairement à Emmanuel Todd qui évoque une désislamisation (la sécularisation en terre d'islam), Oli-

17. *Ibidem*, 4^e page de couverture.

18. Roy Olivier, « Le post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999, p. 11-30.

19. Roy Olivier, *op. cit.*, p. 18.

20. « Nous appelons "islamistes" les mouvements qui voient dans l'islam une idéologie politique et qui considèrent que l'islamisation de la société passe par l'instauration d'un État islamique, et pas seulement par la mise en œuvre de la *charia*. » In Roy Olivier, *L'Islam mondialisé*, Paris : Seuil, 2002, p. 29.

21. Voir l'interview d'Olivier Roy, « Révolution post-islamiste », *Le Monde*, 12 février 2011.

vier Roy travaille sur les nouvelles formes d'appartenance à l'islam ou de revendication d'une religiosité musulmane, en fonction de l'échec de l'islam politique, mais est également sensible à ce que l'émergence d'un islam européen peut provoquer, en retour, dans les pays de culture musulmane, asiatiques ou arabes.

Les avatars du bouddhisme occidental

Deepak Chopra, médecin, bouddhiste, directeur d'un centre de médecine indienne en Californie, auteur d'un *best-seller* international, *Le Corps quantique*²², et Mathieu Ricard, Français et moine bouddhiste, sont emblématiques d'une évolution en cours en Occident. Tous deux sont bouddhistes mais tentent de concilier, dans un contexte sociétal et scientifique nouveau, explication spiritualo-psychologique et langage scientifique. Au cœur de cette approche figure le bouddhisme, et plus précisément le bouddhisme tibétain, mais qui tend à se présenter de manière sécularisée, en partie délesté de son corps social, et qui semble désormais réordonné en démarche de développement personnel. Une tendance qui déferle en Europe après être passée par le filtre nord-américain tout en ayant également une histoire européenne²³.

Tout comme l'hindouisme, qui reste marqué par son enracinement

territorial mais dont on voit apparaître en Europe des formes quasi sécularisées, où le travail sur le corps (yoga) est dissocié de sa gâchette religieuse, le bouddhisme pourrait être également divisé en un « bouddhisme politique », au même titre que l'on a pu parler d'un islam politique, comme on le constate au Viêt-nam, au Sri Lanka, en Birmanie, et un bouddhisme occidentalisé, que l'on pourrait qualifier de bouddhisme « neuroscientifié ».

Un livre est représentatif de ce bouddhisme sécularisé et « médicalisé » : *Le Cerveau de Bouddha*, préfacé dans sa version française par Christophe André, médecin psychiatre officiant à Sainte-Anne, qui précise ainsi : « dans cet énorme héritage de l'enseignement bouddhiste, beaucoup d'intuitions se sont trouvées confirmées par les neurosciences contemporaines, et ce livre est la synthèse de ces deux approches du psychisme²⁴ ». La mode actuelle de la « pleine conscience », directement inspirée des techniques de méditation bouddhiste, constitue sans doute la plus éclatante victoire de ce bouddhisme bien différent de celui qui, en Asie, peut servir des causes politiques ou nationalistes. Ce bouddhisme « neuroscientifié » correspond à une quête de sens qui tend à associer bouleversements nés des neurosciences, individualisme du croire et primat de l'expérience.

22. CHOPRA Deepak, *Le Corps quantique. Trouver la santé grâce aux interactions corps / esprit*, Paris : Interéditions, 1990.

23. Lionel Obadia (*Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris : L'Harmattan, 1999) souligne le lien entre l'ésotérisme occidental et le bouddhisme, citant l'approche de François Laplantine et de Jean-François Mayer à laquelle nous souscrivons et que les développements en cours nous semblent confirmer.

24. HANSON Rick et MENDIUS Richard, *Le Cerveau de Bouddha. Bonheur, amour et sagesse au temps des neurosciences*, Paris : éditions des Arènes, 2011, p. 13.

Cette acculturation du bouddhisme bénéficie du relais orchestré par des revues comme *Clés* ou *Psychologies Magazine*²⁵. Le souci de soi, de son corps, les techniques de lutte contre le *stress* correspondent d'autant mieux à une individualisation des croyances que les rites religieux sont quasiment absents ou réduits à leur plus simple expression, ce dont témoigne l'architecture intérieure des différents lieux de pratique. Au temps des pagodes succède celui des salons psy, centres de développement personnel, voire de salles de sports où zen, yoga, méditation consciente, sophrologie font bon ménage dans un culte qui s'apparente de plus en plus au culte de soi. Le religieux se transforme alors en un « art de vivre » au quotidien²⁶ ; à la limite, comme le remarque Raphaël Liogier, il tend à disparaître : « le caractère officiellement religieux est devenu péjoratif dans le contexte postmatérialiste européen. Il convient d'apparaître comme un simple mouvement ayant des principes spirituels, non attaché

à une tradition exclusive mais seulement inspiré par elle²⁷. »



Les évolutions constatées connaissent bien sûr des exceptions, liées à des configurations politiques et culturelles particulières. Il est néanmoins possible d'avancer que quatre tendances lourdes se dessinent. La première concerne la fin de l'assimilation entre modernité et sécularisation ; la deuxième manifeste un rapport plus individuel, plus choisi et personnel entre le fidèle et une religion souvent recomposée au gré des convictions ; une troisième tendance concerne le rapport entre l'attrait pour une religion et l'apport de celle-ci dans le domaine du bien-être : le caractère psychothérapeutique du religieux est aujourd'hui recherché. Ces évolutions s'accompagnent — quatrième tendance — de l'émergence de groupes minoritaires, inquiets de ces évolutions qui, en réaction, s'arc-boutent sur une défense de l'orthodoxie de leur religion. ■

25. Voir par exemple la page Internet « Comment pratiquer la méditation au quotidien » de *Psychologies*. URL : <http://www.psychologies.com/Culture/Philosophie-et-spiritualite/Meditation/Articles-et-Dossiers/Mediter-le-meilleur-des-antistress/Comment-pratiquer-la-meditation-au-quotidien>. Consulté le 25 janvier 2013.

26. Parmi d'innombrables exemples, on peut donner celui du centre bouddhiste Kadampa à Paris, dans le 20^e arrondissement. Parmi les activités proposées : « comment résoudre nos problèmes quotidiens », « transformez votre vie », « le nouveau Manuel de méditation — les méditations qui améliorent notre vie ». L'initiation au bouddhisme est présentée de « manière moderne » autour d'un ouvrage : « La méditation est expliquée avec clarté comme étant un simple moyen pour développer des qualités comme la paix intérieure, l'amour, la patience. Ce livre dans son entier montre l'importance de la mise en pratique des idées bouddhistes et la manière de trouver des solutions à tous nos problèmes quotidiens. » *Source* : site Internet du centre, <http://meditation-paris.org/le-centre/lespacedecouverte/>.

27. LIOGIER Raphaël, « L'ONG, agent institutionnel optimal du champ religieux individualisé », in Bruno DURIEZ, François MABILLE et Kathy ROUSSELET, *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris : L'Harmattan, 2007, p. 275. De Raphaël Liogier, spécialiste du bouddhisme, voir également : *Le Bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris : Ellipses, 2004.

Religion et valeurs en Europe

EFFETS SOCIOPOLITIQUES DE LA DIMENSION RELIGIEUSE CHEZ LES EUROPÉENS

PAR PIERRE BRÉCHON ^I

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, Pierre Bréchon, qui a coordonné le dossier, propose une analyse des effets sociopolitiques de la dimension religieuse en Europe. S'appuyant sur les résultats de la dernière enquête de l'European Values Study (2008), il montre ainsi l'influence du facteur religieux sur les systèmes de valeurs : différences culturelles entre pays selon la religion dominante, influence des identités religieuses individuelles (appartenance, pratique) dans l'attachement à certaines valeurs, poids respectif des dimensions géographique et religieuse dans les systèmes de valeurs...

À quelques nuances près, il en ressort que les valeurs dominantes relevées pour les divers espaces « géoreligieux » identifiés concordent avec celles des individus se réclamant de la mouvance religieuse correspondante. Les protestants affichent ainsi des valeurs plus modernes (moindre attachement au modèle familial traditionnel, libéralisme accru en matière de mœurs, plus grande politisation...), tout comme ceux qui ne revendiquent aucune appartenance religieuse (dont le nombre augmente notablement) ; les musulmans et les orthodoxes ont un système de valeurs plus traditionnel (famille, mœurs, autorité, fierté nationale...) ; et les catholiques, une position médiane. Pierre Bréchon étudie ensuite le poids spécifique des variables religieuses dans les systèmes de valeurs, via une analyse statistique « toute choses égales par ailleurs » croisant d'autres variables (sexe, âge, revenu...). Il en conclut que c'est la géographie religieuse qui

i. Professeur à l'Institut d'études politiques de Grenoble, chercheur au laboratoire de recherches en sciences sociales Pacte (Institut d'études politiques de Grenoble / Centre national de la recherche scientifique) et président d'Arval (Association pour la recherche sur les systèmes de valeurs).

introduit les différences les plus notables dans les systèmes de valeurs et non les dimensions individuelles de la religiosité (telle l'appartenance déclarée), et que si l'appartenance confessionnelle n'est guère discriminante, en revanche le degré de religiosité influe nettement plus sur les valeurs (dans le sens d'un plus grand traditionalisme), ce quelle que soit la confession. S.D. ■

La carte des appartenances religieuses en Europe est saisissante, elle est encore très fortement marquée par une histoire millénaire, celle des ruptures internes au christianisme ². L'Europe à forte majorité catholique recoupe assez largement la partie sud de l'Europe de l'Ouest, alors que le Nord est à majorité protestante et que presque tout l'Est du continent est à dominante orthodoxe. Certes, on peut identifier quelques pays multiconfessionnels, mais le phénomène n'est pas lié à une fluidité forte des appartenances religieuses, il résulte d'implantations très anciennes de deux ou trois religions dans des régions distinctes du même pays. Le cas de l'Allemagne est tout à fait emblématique de ce phénomène, avec un Nord-Est à majorité protestante et un Sud-Ouest fortement catholique, en fonction de la religion des princes du pays.

L'idée de pluralité religieuse dans un pays était autrefois presque impensable. Chaque souverain estimait devoir assurer à sa religion une exclusivité sur son territoire. Même si la liberté religieuse est aujourd'hui devenue la règle à peu près générale en Europe et si les individus peuvent choisir leur religion, alors qu'autrefois ils devaient suivre impérativement celle de leur souverain, la socialisation familiale — et parfois le contexte socioculturel — aboutissent à une reproduction assez fréquente des appartenances religieuses. Ce qui explique la pérennité de la carte religieuse de l'Europe. Mais cette permanence est loin d'être totale. Si beaucoup d'individus gardent un lien affectif et symbolique avec la religion de leurs ascendants, ils prennent souvent leurs distances avec les pratiques et croyances traditionnelles. Ils ne connaissent plus beaucoup leur propre religion, deviennent souvent flottants et incertains dans leurs convictions, et se disent parfois sans appartenance confessionnelle. Mais ceux qui affirment un rejet plus clair des religions et se définissent comme athées sont peu nombreux (de 0 % dans les pays musulmans et dans les nations orthodoxes non marquées par les politiques anti-religieuses des ex-pays communistes, jusqu'à quelque 9 % en Europe de l'Ouest et 18 % en France). Il n'y a, au fond, pas beaucoup de rejet total du religieux ni de mobilité des appartenances entre confessions puisque chaque peuple reste en majorité (plus ou moins) relié à sa tradition religieuse millénaire.

Dans cet article, nous souhaitons discuter de l'effet de la dimension religieuse de l'existence sur les systèmes de valeurs. Nous poursuivrons succes-

2. Voir la partie « Religion » in Pierre BRÉCHON et Frédéric GONTHIER (sous la dir. de), *Atlas des Européens. Valeurs communes et différences nationales*, Paris : Armand Colin, avril 2013.

Tableau 1 — Tradition religieuse des pays européens en 2008*

Catholique		Protestant		Multiconfessionnel		Orthodoxe		Musulman	
Malte	98	Danemark	88	Irlande du Nord	78	Chypre	100	Turquie	99
Pologne	96	Finlande	76	Lettonie	65	Roumanie	98	Chypre Nord	96
Irlande	87	Suède	67	Allemagne	55	Grèce	96	Kosovo	92
Lituanie	86	Grande-		Pays-Bas	49	Bulgarie	74	Azerbaïdjan	90
Autriche	83	Bretagne	55	Estonie	31	Géorgie	98	Albanie	71
Italie	82	Islande	92	Bosnie	78	Arménie	95		
Portugal	81	Norvège	80	Suisse	72	Moldavie	94		
Slovaquie	77					Macédoine	93		
Espagne	75					Ukraine	77		
Luxembourg	74					Biélorussie	72		
Slovénie	71					Serbie	70		
Belgique	58					Russie	62		
Hongrie	55					Monténégro	59		
France	49								
Rép. tchèque	29								
Croatie	83								

*Les chiffres indiquent le pourcentage de personnes déclarant appartenir à une religion, toutes religions confondues (ordre décroissant par couleur). Par exemple, 78 % des personnes habitant en Irlande du Nord, pays multiconfessionnel, déclarent appartenir à une religion ; ce chiffre est l'addition de 33 % de catholiques, de 39 % de protestants et de 6 % d'autres religions. **En bordeaux, les pays de l'Union européenne (UE)** ; en noir, les pays hors UE.

Source : EVS (*European Values Study*) 2008.

sivement trois objectifs. Dans un premier temps, nous nous interrogerons sur les différences de valeurs enregistrées entre pays selon leur religion traditionnellement dominante. Dans un deuxième temps, nous prendrons en compte les identités religieuses individuelles (appartenance confessionnelle déclarée et degré de religiosité) pour voir si le fait d'avoir acquis une identité religieuse ou irreligieuse forte modifie l'univers des valeurs. Ces deux dimensions — géographique et individuelle — étant liées entre elles, nous essaierons enfin de voir laquelle est la plus explicative des systèmes de valeurs.

Pour mener cette analyse, nous utilisons l'enquête sur les valeurs des Européens (EVS, *European Values Study*)³ dont la dernière vague a été réalisée en 2008 dans 46 pays, soit un périmètre très proche de celui du Conseil de l'Europe, de l'Islande à la Russie au nord, du Portugal à l'Azerbaïdjan au sud. La dominante religieuse de chaque pays est relativement facile à identifier, soit par les statistiques disponibles, soit par l'enquête elle-même (tableau 1). Seize pays sont à dominante catholique (dont 15 à l'intérieur de l'Union européenne), six à dominante protestante ou anglicane, sept sont multiconfessionnels, 13 sont orthodoxes (dont neuf en dehors de l'Union) et cinq sont musulmans.

Le tableau 1 indique aussi le pourcentage de personnes qui reconnaissent appartenir à une religion. On voit très clairement que l'appartenance est

3. Les échantillons nationaux sont d'au moins 1 500 individus représentatifs de l'ensemble de la population. Le questionnaire très détaillé (une heure d'entretien) porte sur tous les grands domaines de la vie : famille, travail, sociabilité, politique, religion.

unanimentement revendiquée en pays musulman. Cependant, l'Albanie représente un cas particulier : historiquement très composite, elle a été marquée par le régime communiste athée de la deuxième moitié du XX^e siècle ; elle est composée aujourd'hui, d'après l'enquête, de 52 % de musulmans, 9 % de catholiques, 9 % d'orthodoxes et 31 % de sans-religion. L'appartenance à une religion est aussi très fréquemment affirmée dans les pays de tradition orthodoxe (sauf dans quelques pays également marqués par les politiques antireligieuses de l'ère soviétique).

L'appartenance de l'ensemble de la communauté nationale à la religion majoritaire est beaucoup moins unanime dans les pays catholiques, protestants et multiconfessionnels. Si certains pays restent très attachés au catholicisme (Malte, Pologne, Irlande...), si dans les pays scandinaves l'appartenance protestante reste importante, en lien avec le sentiment d'identité nationale ⁴, si les conflits ethno-religieux peuvent contribuer à maintenir la conscience d'appartenance à une religion en Bosnie ou en Irlande du Nord, la sécularisation est parfois très développée en pays catholiques, protestants ou multiconfessionnels. Ce qui aurait presque pu justifier la création d'une catégorie spécifique de pays, caractérisée par la forte recomposition du paysage religieux. On aurait pu y classer la République tchèque (72 % de personnes sans appartenance religieuse), l'Estonie (69 %), la France (52 %) et les Pays-Bas (52 %). Bien sûr, l'impression de pérennité millénaire de la carte religieuse de l'Europe en aurait été atténuée.

L'impact de la matrice religieuse des cultures

Le fait qu'une religion dominante ait marqué un pays pendant des millénaires ou de nombreux siècles, a-t-il encore des effets sur la culture et les valeurs des individus de ce pays ? C'est ce que montre le tableau 2 ⁵. Dans certains domaines, les écarts sont considérables. C'est le cas en matière de valeurs familiales traditionnelles ⁶, auxquelles les individus vivant dans un pays musulman et orthodoxe restent beaucoup plus fortement attachés. De même qu'ils sont très opposés au libéralisme des mœurs (ils tendent à refuser toute une série de comportements allant du divorce à l'homosexualité, en passant par l'adultère, la prostitution, l'euthanasie et le suicide).

Les écarts sont beaucoup moins importants lorsqu'il s'agit du partage des rôles économiques et éducatifs entre hommes et femmes, qui semble assez admis aujourd'hui dans les différentes aires religio-culturelles. Néanmoins, lorsqu'on pose une question plus précise, les différences géographiques se

4. Voir l'article de Philippe Portier en page 89 de ce numéro.

5. Pour ne pas alourdir l'article, nous ne présenterons pas le détail de la constitution, à partir de plusieurs questions de l'enquête, de chaque échelle de valeurs. Mais le tableau indique le nombre d'indicateurs pris en compte chaque fois qu'il s'agit d'une mesure agglomérée.

6. L'échelle d'attitude présentée dans le tableau est bâtie sur six indicateurs, mesurant notamment l'attachement au mariage et au couple stable, ainsi que l'investissement dans l'éducation des enfants.

Tableau 2 — Attachement à différentes valeurs selon la religion majoritaire du pays en 2008 (en %)

	Pays de tradition					Ensemble
	catholique	protestante	multi-conf.	orthodoxe	musulmane	
• Très favorable à la famille traditionnelle (6 indicateurs)	29	10	26	51	72	38
• Fort libéralisme des mœurs (8 indicateurs)	58	71	67	38	10	50
• Favorable au partage des rôles hommes / femmes (4 items)	56	40	44	51	42	50
• Si emplois rares, les réserver aux hommes	18	9	17	31	61	25
• Partisan d'une morale de principe	25	24	22	30	45	28
• Forte valorisation du travail (6 indicateurs)	47	34	48	51	80	50
• Se sentir personnellement heureux (2 variables)	54	66	57	38	44	50
• Très favorable à la permissivité civique (7 indicateurs)	56	45	53	58	18	52
• Favorable aux valeurs autoritaires (4 indicateurs)	45	58	35	31	70	43
• Rejeter les étrangers de son voisinage (au moins 2 catégories)	22	17	20	36	64	29
• Très fier d'être de son pays	46	52	25	45	72	46
• Au moins une activité de participation protestataire (sur 5)	51	68	57	18	18	40
• Libéral en économie (6 indicateurs)	58	77	73	51	50	59
• Adeptes du système démocratique (4 indicateurs)	37	46	38	28	33	35
• Forte politisation (3 indicateurs)	45	52	65	46	50	49
• Autopositionnement à droite (7-10*)	21	21	18	16	24	19
• Confiance forte envers autrui (3 indicateurs)	48	71	60	49	23	50
• Membre d'au moins une association	33	55	52	22	12	32
• Forte valorisation de la solidarité (10 indicateurs)	44	43	60	41	77	48
• Revenus élevés	28	52	55	4	2	24
• Diplômes supérieurs	26	35	26	33	16	28
• Forte religiosité (10 indicateurs de pratique et de croyance)	40	25	31	41	83	41

*Sur une échelle de 1 (position la plus à gauche) à 10 (position la plus à droite). Source : EVS, 2008.

creusent : quand les emplois sont rares, ce n'est que dans les pays musulmans et éventuellement orthodoxes que l'on trouve normal de les réserver aux hommes. L'attachement à une morale de principe, qui doit guider l'action de chacun, reste aussi plus développé en pays musulman. Les individus ont conscience de devoir se conformer dans toute leur vie à un devoir dicté par la collectivité, par l'État ou les autorités religieuses.

Concernant le travail, les pays musulmans sont aussi très différents des autres. Travailler y est fortement perçu comme un impératif moral et une nécessité, ce qui permet aussi d'avoir une identité et d'être reconnu dans la société. À l'inverse, le travail est relativement peu considéré en pays protestant,

sensiblement moins qu'en pays catholique. Les pays protestants sont au contraire beaucoup plus adeptes du temps libre et des loisirs. Et les individus s'y sentent — ou s'y disent — plus heureux qu'ailleurs.

Abordons à présent toute une série de valeurs politiques. Concernant la permissivité civique, on observe une spécificité forte des pays musulmans : ils tolèrent très peu les actes délictueux et les incivilités (à la différence des autres catégories de pays), ils sont aussi très défenseurs des valeurs autoritaires mais sont suivis en la matière d'assez près par les pays protestants. Les pays musulmans sont aussi très nationalistes (72 % se disent très fiers d'être de leur pays) à la différence des pays multiconfessionnels (seulement 25 % de grande fierté) ; leurs membres acceptent aussi difficilement d'avoir dans leur voisinage des étrangers ou des personnes d'origine ethnique différente. Pays musulmans et orthodoxes se caractérisent ensemble par un faible taux de participation politique protestataire (avoir déjà manifesté, pétitionné, boycotté des produits, fait grève...), alors que celui-ci est maximum en pays protestants. Le libéralisme économique est plus soutenu en pays protestants et multiconfessionnels que dans les trois autres zones géoreligieuses.

Il y a, en revanche, trois dimensions politiques importantes où les différences sont relativement faibles : l'attachement à la démocratie est seulement un peu plus développé en pays protestants alors que les pays orthodoxes sont plus réticents ; le niveau de politisation, qui exprime un degré de valorisation de la politique et un intérêt pour les affaires publiques, est seulement un peu plus développé en pays multiconfessionnels ; le positionnement sur une échelle gauche / droite est peu dépendant de la dominante religieuse du pays.

La sociabilité n'est pas de même nature selon la religion majoritaire des pays. On ne fait pas spontanément confiance aux autres en pays musulmans, à la différence des pays protestants et multiconfessionnels. Corollaire de la confiance spontanée envers autrui, l'adhésion aux associations ⁷ est forte dans les mêmes zones géographiques, mais faible à la fois en pays musulmans et en pays orthodoxes. La solidarité avec autrui est en revanche très revendiquée en pays musulmans, ce qui est peut-être explicable par l'obligation de l'aumône aux nécessiteux, qui est l'un des cinq piliers de l'islam.

Le tableau 2 montre que la matrice religieuse de la culture nationale fait encore fortement sentir ses effets puisque des différences très importantes existent entre zones géoreligieuses dans de nombreux domaines de valeurs. Bien sûr, ce tableau a aussi ses limites. D'abord, à l'exception de la zone catholique, un ou deux pays à forte densité de population dominant souvent démographiquement assez largement : la Turquie représente 83 % de la population des pays musulmans enquêtés, l'Allemagne 71 % des pays mul-

7. Tous les travaux sur le capital social montrent le lien entre taux d'adhésion associative et confiance spontanée envers autrui. Faire confiance aux autres conduit à une sociabilité choisie, qui permet d'échanger avec des personnes inconnues au départ, mais ayant les mêmes centres d'intérêt que soi. Voir, pour la France, BRÉCHON Pierre, « Sociabilité, confiance à autrui et sens de l'autre : quels effets politiques ? », in Pierre BRÉCHON et Olivier GALLAND (sous la dir. de), *L'Individualisation des valeurs*, Paris : Armand Colin, 2010, p. 31-46.

ticonfessionnels, la Grande-Bretagne 70 % de la zone protestante et anglicane, la Russie 54 % de la zone orthodoxe et l'Ukraine 18 %). D'autre part, ces ensembles de pays ne diffèrent pas que par leur matrice religieuse, mais aussi par leur niveau de développement économique, par leur richesse et par le niveau de diplôme de leurs habitants, comme le bas du tableau l'indique. La religiosité individuelle est aussi nettement plus développée en pays musulman et beaucoup moins en pays protestant. Il est donc possible que cette variable géoreligieuse cache en partie l'influence d'autres dimensions sociales. Enfin et peut-être, surtout, les pays de chaque zone géographique comportent une grande proportion d'individus reconnaissant appartenir à la religion concernée. Il convient donc de considérer maintenant l'effet des choix religieux individuels, indépendamment de la tradition des pays de résidence.

L'effet sur les valeurs de l'appartenance religieuse et de la religiosité

Le tableau 3 (page suivante) présente les mêmes dimensions de valeurs que le tableau 2 pour faire apparaître les différences engendrées par l'appartenance individuelle à une confession. On observe que les dominantes enregistrées dans une zone géographique se retrouvent nettement. Les catholiques (28 % de l'échantillon européen) présentent un profil de valeurs en général assez peu décalé par rapport à la moyenne des Européens. Les protestants (10 % des Européens enquêtés) sont plus spécifiques, caractérisés par des valeurs que l'on peut qualifier de modernes : ils sont très peu favorables aux valeurs familiales traditionnelles mais très ouverts au libéralisme des mœurs, à l'égalité entre hommes et femmes devant l'emploi ; optimistes face à la vie, ils se sentent en moyenne plus heureux que les autres adeptes des religions, ils sont nettement plus politisés et plus actifs pour exprimer leurs convictions politiques dans l'espace public, ils sont aussi les plus libéraux par rapport à l'organisation économique. Ils font plus spontanément confiance aux autres, ils sont davantage membres d'une association, manifestant ainsi une sociabilité développée, et sont aussi très tolérants à l'égard des étrangers.

Les orthodoxes (20 %) et les musulmans (11 %) se caractérisent par un système de valeurs beaucoup plus traditionnel. Les adeptes de ces deux religions tiennent beaucoup à la famille traditionnelle et rejettent largement le libéralisme des mœurs, ils sont peu actifs pour s'exprimer et revendiquer politiquement, ils ont peu d'activités associatives. Les musulmans se singularisent en plus par un attachement à une morale de principe, une forte valorisation du travail, un attachement à l'autorité, une méfiance à l'égard des étrangers mais une fierté nationale importante, une forte sensibilité à la solidarité et à la compassion envers les autres. Enfin, le tableau permet de relever les traits de ceux qui ne s'identifient plus à une religion, qui représentent aujourd'hui 27 % des Européens, groupe en importante progression au cours de ces dernières décennies. Ils sont par certains côtés proches du groupe protestant, notamment dans leur rejet de la famille traditionnelle et leur fort libéralisme des mœurs ; ils font aussi preuve d'une large compréhens-

Tableau 3 — Attachement à différentes valeurs selon l'appartenance religieuse de l'individu en 2008 (en %)

	Pays de tradition					Ensemble
	catholique	protestante	multi-conf.	orthodoxe	musulmane	
• Très favorable à la famille traditionnelle (6 indicateurs)	32	21	51	65	26	38
• Fort libéralisme des mœurs (8 indicateurs)	50	67	36	19	68	50
• Favorable au partage des rôles hommes / femmes (4 items)	49	43	51	45	54	50
• Si emplois rares, les réserver aux hommes	21	12	29	49	19	25
• Partisan d'une morale de principe	29	21	30	41	22	28
• Forte valorisation du travail (6 indicateurs)	52	41	53	69	40	50
• Se sentir personnellement heureux (2 variables)	56	64	38	45	49	50
• Très favorable à la permissivité civique (7 indicateurs)	51	46	57	28	62	52
• Favorable aux valeurs autoritaires (4 indicateurs)	48	49	34	60	33	43
• Rejeter les étrangers de son voisinage (au moins 2 catégories)	23	18	37	47	25	29
• Très fier d'être de son pays	48	42	48	63	36	46
• Au moins une activité de participation protestataire (sur 5)	49	64	18	23	46	40
• Libéral en économie (6 indicateurs)	65	76	50	53	57	59
• Adeptes du système démocratique (4 indicateurs)	37	44	28	33	35	35
• Forte politisation (3 indicateurs)	48	62	47	48	48	49
• Autopositionnement à droite (7-10*)	25	24	17	20	14	19
• Confiance forte envers autrui (3 indicateurs)	51	67	48	33	53	50
• Membre d'au moins une association	37	59	22	20	33	32
• Forte valorisation de la solidarité (10 indicateurs)	50	52	46	67	39	48
• Revenus élevés	32	54	6	8	26	24
• Diplômes supérieurs	24	30	33	20	32	28
• Forte religiosité (10 indicateurs de pratique et de croyance)	55	35	53	76	5	41

*Sur une échelle de 1 (position la plus à gauche) à 10 (position la plus à droite). Source : EVS, 2008.

sion à l'égard des déviances dans l'espace public, d'une tolérance à l'égard des étrangers et d'un faible nationalisme.

Ce tableau 3 prend en compte l'appartenance religieuse indépendamment du degré de croyance. Or, on peut faire l'hypothèse qu'un adepte d'une religion a intériorisé — en général dès sa socialisation pendant l'enfance et la jeunesse — un système de valeurs d'autant plus spécifique qu'il est un croyant et un pratiquant convaincu⁸. L'effet de la dimension religieuse sur

8. J'ai mis en évidence ce type d'effet à plusieurs reprises dans les vagues antérieures de l'enquête Valeurs. Voir par exemple BRÉCHON Pierre, « Les recompositions flottantes du croire », *Esprit*,

Tableau 4 — Attachement à différentes valeurs selon le degré de religiosité en 2008 (en %)

	Faible (0-2)	Moyenne (3-6)	Forte (7-10)	En-semble
• Très favorable à la famille traditionnelle (6 indicateurs)	22	33	52	38
• Fort libéralisme des mœurs (8 indicateurs)	73	58	29	50
• Favorable au partage des rôles hommes / femmes (4 items)	54	51	47	50
• Si emplois rares, les réserver aux hommes	18	22	32	25
• Partisan d'une morale de principe	20	24	36	28
• Forte valorisation du travail (6 indicateurs)	41	46	60	50
• Se sentir personnellement heureux (2 variables)	51	49	50	50
• Très favorable à la permissivité civique (7 indicateurs)	63	58	40	52
• Favorable aux valeurs autoritaires (4 indicateurs)	33	38	53	43
• Rejeter les étrangers de son voisinage (au moins 2 catégories)	24	26	36	29
• Très fier d'être de son pays	35	43	56	46
• Au moins une activité de participation protestataire (sur 5)	49	42	32	40
• Libéral en économie (6 indicateurs)	61	60	58	59
• Adeptes du système démocratique (4 indicateurs)	38	33	34	35
• Forte politisation (3 indicateurs)	49	49	50	49
• Autopositionnement à droite (7-10*)	14	18	24	19
• Confiance forte envers autrui (3 indicateurs)	53	52	46	50
• Membre d'au moins une association	34	33	31	32
• Forte valorisation de la solidarité (10 indicateurs)	38	44	59	48

*Sur une échelle de 1 (position la plus à gauche) à 10 (position la plus à droite). Source : EVS, 2008.

les systèmes de valeurs peut donc aussi se lire en prenant en compte le degré de conviction religieuse, quelle que soit la religion concernée. Le tableau 4 présente toujours les mêmes dimensions de valeurs, corrélées cette fois à l'intensité de la religiosité en trois catégories, des individus très peu religieux à ceux qui le sont beaucoup⁹. On observe ainsi qu'en règle générale, les religions ont toutes le même effet sur leurs membres. Bien sûr, toutes les religions ont leurs spécificités et leurs courants internes qui peuvent soutenir des idéaux humains très divers, mais on repère une dominante à toutes les visions religieuses en Europe.

Les écarts apparaissent plutôt moins importants que dans les tableaux précédents, mais ils sont néanmoins tout à fait nets sur de nombreuses dimensions. Plus on est intégré à un univers de croyances et de pratiques religieuses, plus on soutient les valeurs de la famille traditionnelle et plus on rejette le libéralisme des mœurs. L'implication religieuse va de pair avec une éthique

mars-avril 2007, p. 136-145 ; « Valeurs de gauche, valeurs de droite et identités religieuses en Europe », *Revue française de sociologie*, vol. 47, 4, octobre-décembre 2006, p. 725-753.

9. Cette échelle de religiosité est bâtie sur 10 indicateurs : assister régulièrement aux offices religieux, être membre d'une organisation confessionnelle, se sentir religieux, croire en Dieu, type de Dieu (personnel ou force vitale) auquel on croit, importance de Dieu dans sa vie, croire en une vie après la mort, trouver que la religion apporte force et réconfort, prendre des moments pour prier et méditer, faire confiance à l'Église.

du travail, un soutien à une morale de principe, à des valeurs autoritaires, au nationalisme, à une méfiance à l'égard des étrangers, à une valorisation de la solidarité. Les religieux sont nettement moins actifs en politique que les autres, mais plus orientés à droite. Ce dernier effet semble plutôt en baisse par rapport à ce qu'il était dans les vagues antérieures de l'enquête, peut-être du fait du caractère plus nuancé du clivage entre gauche et droite dans de nombreux pays.

Comment s'exerce l'effet des religions sur les valeurs ?

Les variables de nature religieuse que nous avons présentées jusqu'ici manifestent donc toutes trois une relation avec de nombreuses dimensions de valeurs. Mais elles sont en partie — comme déjà mentionné — liées entre elles. Y a-t-il donc une variable religieuse plus importante que les autres pour la structuration des systèmes de valeurs ? Pour le montrer, nous avons réalisé une analyse de régression logistique binaire (tableau 5). Cette procédure statistique a pour principe de mesurer l'influence de chaque variable explicative, « toutes choses égales par ailleurs », c'est-à-dire en contrôlant en même temps l'effet des autres variables introduites dans l'analyse. Nous avons donc choisi huit dimensions de valeurs (en colonne) parmi toutes celles précédemment présentées (nous avons sélectionné celles qui étaient en principe les plus marquées par l'univers religieux). Comme variables potentiellement explicatives, nous prenons en compte, outre les trois dimensions religieuses, le sexe, l'âge, et les niveaux de diplôme et de revenu. En effet, le statut socio-économique d'un pays et d'un individu peut modifier son système de valeurs. Le genre n'est pas sans certains (petits) effets sur les systèmes de valeurs et sur la religiosité. Le fait d'appartenir à une jeune génération ou à une génération âgée peut aussi être très explicatif des systèmes de valeurs. Et il est d'autant plus important de tenir compte de cette variable que les personnes âgées sont souvent aussi plus religieuses.

Commençons par commenter l'influence des variables sociodémographiques. Le fait d'être un homme ou une femme n'a que des effets limités sur les systèmes de valeurs. Les femmes sont simplement en moyenne un peu moins adeptes de la famille traditionnelle, un peu plus libérales en économie, elles participent un peu moins activement à la politique et sont un peu moins adhérentes à des associations. L'âge introduit des différences nettement plus importantes, mais pour une génération spécifique, celle des 55 ans ou plus, et seulement dans certains domaines : l'attachement à la famille traditionnelle, le libéralisme des mœurs, le sens du travail. Cette génération âgée, plus religieuse que les autres, est donc — toutes choses égales par ailleurs, donc indépendamment de l'effet religieux — aussi plus attachée à la famille traditionnelle, elle est moins tolérante à l'égard du libéralisme des mœurs, elle croit davantage à l'importance du travail dans la vie des individus. Dans les autres domaines de valeurs, l'effet générationnel est moins fort, mais les personnes âgées valorisent un peu plus l'autorité et ont une plus

Tableau 5 — L'effet de la dimension religieuse sur les valeurs (2008)*

	Famille traditionnelle	Libéralisme des mœurs	Travail	Auto-rité	Fierté nationale	Libéralisme économique	Participation politique	Appartenance associative
Homme	1	1	1	1	1	1	1	1
Femme	0,9	1,0	1,1	1,0	1,0	1,1	0,9	0,9
18-34 ans	1	1	1	1	1	1	1	1
35-54 ans	0,9	1,1	1,1	1,1	1,1	1,0	1,0	1,0
55 ans ou plus	1,4	0,7	0,7	0,9	0,8	1,0	1,0	1,0
Primaire et collège	1	1	1	1	1	1	1	1
Lycée	1	1,0	1,0	1,2	1,1	1,0	1,0	1,0
Diplôme supérieur	0,9	1,3	1,2	1,1	1,2	0,9	1,5	1,6
Revenus bas	1	1	1	1	1	1	1	1
Revenus moyens	1,1	0,9	0,9	1,1	1,1	1,2	0,8	0,9
Revenus hauts	0,8	1,9	1,1	0,9	0,9	0,8	1,9	1,9
Ne sait pas, sans réponse	0,9	1,1	1,1	0,9	0,9	0,9	0,9	0,9
Pays à dominante catholique	1	1	1	1	1	1	1	1
Pays à dominante orthodoxe	1,8	0,6	0,8	1,3	1,1	1,1	0,5	0,7
Pays à dominante protestante	0,3	2,8	1,8	0,8	0,8	0,8	2,1	2,2
Pays à dominante musulmane	2,2	0,4	0,4	0,7	0,5	1,0	1,0	0,6
Pays multi-confessionnel	0,9	1,1	1,5	1,3	2,0	1,0	1,0	1,2
Individu catholique	1	1	1	1	1	1	1	1
Individu protestant	0,9	1,4	1,1	1,0	0,9	0,8	1,1	1,9
Individu orthodoxe	1,1	1,0	1,0	1,1	1,0	1,1	1,0	0,7
Individu musulman	1,4	0,6	0,8	0,8	0,9	1,2	0,9	0,7
Individu sans religion	0,9	1,2	1,2	1,2	1,2	1,1	1,0	1,0
Religiosité basse	1	1	1,1	1	1	1	1	1
Religiosité moyenne	1,0	1,1	0,9	1,1	1,1	1,0	1,0	1,0
Religiosité forte	1,6	0,5	1,0	0,6	0,7	1,0	0,9	1,2

*Analyse de régression logistique binaire avec présentation des exposants de β .

Lecture : toutes choses égales par ailleurs, lorsqu'un Européen de 18-34 ans soutient la famille traditionnelle, c'est le cas de 1,4 personne de 55 ans ou plus. Lorsqu'une personne à religiosité faible est dans la même attitude familiale, c'est le fait de 1,6 personne à religiosité forte. Pour les variables des colonnes bordeaux clair, le sens de lecture est inversé : pour un jeune à faible fierté nationale, 0,8 personne de 55 ans ou plus est dans la même position.

Source : EVS, 2008.

grande fierté nationale. Elles ne sont, en revanche, ni plus ni moins libérales en économie que les autres, ni plus ni moins actives politiquement, ni plus ni moins adhérentes à des associations.

Le fait d'avoir fait des études universitaires joue aussi de manière non négligeable sur les systèmes de valeurs. Les personnes fortement diplômées sont plus ouvertes au libéralisme des mœurs, elles sont plus actives en politique et adhèrent davantage aux associations. Elles valorisent un peu moins le travail, sont moins nationalistes, moins autoritaires, moins atta-

chées au modèle familial traditionnel mais un peu plus libérales en économie. Le revenu a également un impact assez net. Les personnes à hauts revenus, indépendamment du niveau de développement et de richesse du pays, sont beaucoup plus libérales en matière de mœurs et seulement un peu plus en économie, elles participent très activement à la politique et à la vie associative. Dans les autres domaines de valeurs, l'effet est moins important, sans être nul.

Venons-en à l'effet des variables religieuses. Une première conclusion, très importante, saute aux yeux lorsqu'on regarde le tableau 5 : c'est la géographie religieuse qui introduit les différences les plus importantes dans les systèmes de valeurs et non pas les dimensions individuelles de la religiosité. Il n'y a que le libéralisme économique qui est peu sensible à la géographie religieuse. Les personnes de pays catholiques correspondent à la référence considérée comme moyenne¹⁰. Par rapport à cette situation de référence, les personnes vivant en terre musulmane sont très spécifiques, quelles que soient leurs autres caractéristiques sociales et quelle que soit leur attitude religieuse personnelle. Les coefficients du tableau montrent par exemple qu'une personne vivant en milieu musulman est environ sept fois plus attachée à la famille traditionnelle qu'un habitant de pays protestant (coefficient de 2,2 comparé à 0,3). Elle est par contre sept fois moins en faveur du libéralisme des mœurs, elle valorise 4,5 fois plus le travail, elle est quatre fois plus fière de son pays qu'un résident de pays multiconfessionnel, presque quatre fois moins associative qu'un résident de pays protestant.

Les pays orthodoxes manifestent aussi des caractéristiques originales, notamment un fort familialisme, un faible libéralisme des mœurs, une faible culture de participation politique et associative, ainsi qu'une faible valorisation de l'autorité, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre.

Toutes choses égales par ailleurs, les terres protestantes ne sont pas moins originales. Elles sont les championnes du libéralisme des mœurs et de la relativisation de la famille traditionnelle, tout en étant sensibles aux valeurs d'autorité, libérales en économie et fières de leur pays. Elles ont aussi fortement remis en cause la valorisation du travail et sont en pointe quant à la participation politique et associative.

Les pays multiconfessionnels se distinguent seulement par une très faible fierté nationale et une faible valorisation du travail. Cette faible fierté nationale est probablement explicable par l'histoire de l'Allemagne dont on a vu qu'elle pesait beaucoup dans cet ensemble de pays : les Allemands, encore marqués par la Seconde Guerre mondiale, le nazisme et la Shoah sont peu nombreux à se déclarer très fiers de leur pays.

10. Ce qui se justifie par les tableaux précédents où on voyait que ces pays présentent — pris ensemble — un profil de valeurs proche de celui de l'ensemble de l'enquête. Il est vraisemblable que cette « moyennisation » des valeurs en pays catholiques résulte d'une diversité interne importante, liée au maintien d'un fort catholicisme traditionnel dans certains pays et d'une sécularisation avancée dans d'autres.

Deuxième conclusion importante quant à l'effet des variables religieuses : une fois contrôlée la religion dominante du pays, l'appartenance religieuse déclarée n'a qu'un faible impact sur le système de valeurs, même si les effets constatés sont congruents avec ceux qui viennent d'être décrits. Les sans-religion n'ont en fait qu'une faible spécificité, moindre qu'on aurait pu le penser : ils sont simplement un peu plus favorables au libéralisme des mœurs, moins adeptes de la valeur travail, de l'autorité et du nationalisme. Ils ne présentent aucune différence avec les catholiques du point de vue de la participation politique et associative.

Troisième conclusion forte : si l'appartenance confessionnelle est sans grands effets, ce n'est pas le cas du degré de religiosité. Dans de nombreux domaines de valeurs, les personnes intégrées à leur univers religieux, ayant des pratiques fréquentes et des croyances religieuses fortes, sont clairement différentes de celles qui sont en marge de cette dimension. Les Européens à forte religiosité se caractérisent — toujours toutes choses égales par ailleurs — par un fort attachement à la famille traditionnelle, un faible libéralisme des mœurs, une forte valorisation de l'autorité et du nationalisme, elles sont enfin un peu plus associatives.



Notre itinéraire à travers les systèmes de valeurs appréhendés selon trois dimensions religieuses — la dominante confessionnelle du pays, l'appartenance individuelle déclarée et le degré de religiosité — montre que la simple déclaration d'une confession n'est guère prédictive du système de valeurs des individus. C'est en fait la culture religieuse du pays et le niveau de religiosité qui sont les phénomènes les plus déterminants. Il semble donc bien que, si beaucoup de pays connaissent un processus de sécularisation, la religion garde d'abord une importance liée aux histoires nationales. L'éthique de chaque confession a contribué à former les valeurs de chaque pays, il en résulte des proximités résistantes entre les pays de la même zone géoreligieuse. Mais sur cette base culturelle, l'implication religieuse personnelle à travers des croyances et des pratiques fait sentir son effet spécifique, indépendamment de la confession. Tous les univers religieux semblent conduire à privilégier les modèles traditionnels de famille et à rejeter le libéralisme des mœurs, à valoriser aussi le nationalisme, l'autorité et plus généralement une morale de principe. ■

**PROSPECTIVE DES VALEURS, DES MODES DE VIE
ET DE LA CONSOMMATION****INTERVENANTS**

Philippe Chantepie, chargé de mission Stratégie auprès du secrétaire général du ministère de la Culture et de la Communication ; **Olivier Galland**, sociologue, directeur de recherche CNRS au GEMASS (Groupe d'étude des méthodes de l'analyse sociologique de la Sorbonne) ; **Bruno Héroult**, chef du Centre d'études et de prospective (CEP) du ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt, et conseiller scientifique de Futuribles International ; **Hugues de Jovenel**, président-délégué général de Futuribles International ; **Céline Laisney**, chargée de mission Veille au CEP du ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt ; **Louis Maurin**, directeur de l'Observatoire des inégalités ; et **Jean-François Tchernia**, directeur de Tchernia études conseil.

OBJECTIFS

L'objectif est de comprendre quels sont les ressorts de l'évolution des valeurs et des modes de vie, au travers notamment du renouvellement des générations et des relations qui s'instaurent entre elles ; comment s'organisent les modes de vie, le rapport que les individus entretiennent avec l'espace, le temps (leurs conséquences, par exemple, en termes d'habitat et de déplacements) et les autres, y compris sous l'effet du développement du numérique et de l'essor de nouvelles valeurs — ce dont témoignent de manière emblématique leurs comportements alimentaires. Cette formation s'adresse notamment aux responsables des ressources humaines et du *marketing*, ainsi qu'à tous ceux qui, dans leurs diverses fonctions, s'intéressent au changement social et aux formes nouvelles de sociabilité.

PROGRAMME

- **Valeurs, comportements, modes de vie...** : rôle de ces facteurs dans la prospective ; concepts de base et définition
- **Tendances et mutations de la société française** : rapports sociaux, rapports à l'espace et rapports au temps
- **Évolution des valeurs : quelles leçons tirer des enquêtes européennes ?**
- **Évolution des valeurs des jeunes et renouvellement des générations**
- **Évolution des revenus et du patrimoine des Français**
- **Impact du numérique sur l'évolution des valeurs et des modes de vie**
- **Les comportements alimentaires, miroir de l'évolution des modes de vie**

PRIX

Les frais de participation sont de 1260 euros HT, soit 1506,96 euros TTC*, payables lors de l'inscription à Futuribles International (déclaré organisme de formation). Ils comprennent la participation à l'ensemble de la formation, les déjeuners et le dossier de base remis aux participants.

RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES

Programme détaillé consultable sur le site Internet <http://www.futuribles.com/fr/base/formation/> ou envoyé sur demande auprès de Corinne Roëls, Futuribles International, 47, rue de Babylone - 75007 Paris - France
Tél. + 33 (0)1 53 63 37 71 • Fax + 33 (0)1 42 22 65 54 • E-mail : croels@futuribles.com

*Remise de 10 % en cas d'inscription multiple dès la deuxième participation, dispense de frais pour les membres partenaires de Futuribles International et remise de 50 % pour les membres associés (valable pour une personne par formation).

États et Églises en Europe

VERS UN MODÈLE COMMUN DE LAÏCITÉ ?

PAR PHILIPPE PORTIER ¹

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, Philippe Portier s'intéresse à l'évolution des relations entre Églises et États en Europe occidentale. Rappelant tout d'abord le poids des héritages, il présente les deux modèles dominants : le modèle de confessionnalité dans lequel une religion est officiellement distinguée des autres (qui concerne notamment les pays protestants et orthodoxes) et le modèle de séparation Église / État, soit souple (dans les pays du centre de l'Europe), soit rigide (principalement en France).

Mais Philippe Portier souligne ensuite une tendance de plus en plus marquée, sur longue période, au « croisement des trajectoires », autrement dit à un mouvement simultané de « déconfessionnalisation » dans les pays de tradition catholique (Italie, Espagne), mais aussi luthériens (comme la Norvège) ou orthodoxes (comme la Grèce), et de réassociation du religieux à la sphère publique (en France en particulier). Ces évolutions pourraient bien figurer, selon l'auteur, l'émergence d'un modèle commun de laïcité qui, sans gommer totalement les différences nationales de régulation des croyances, les rapprocherait d'un système relativement unifié de « séparation coopérative ». S.D. ■

Au début du XIX^e siècle, Hegel, dans ses *Principes de philosophie du droit*, décrit ainsi le grand passage de 1789 : « L'époque est celle de l'esprit libre. Le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central de la différence entre l'Antiquité et les Temps modernes. [...] Ce droit a été fait principe effectif d'une nouvelle forme de monde ². » À travers la formule

1. Directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Paris-Sorbonne).

2. HEGEL Friedrich, *Principes de philosophie du droit*, Paris : Presses universitaires de France, 1998 (1820), p. 201.

du philosophe allemand, s'énoncent les deux principes clefs de la révolution moderne.

Celle-ci s'appuie d'abord sur la reconnaissance du principe d'autonomie du sujet. Dans l'ordre ancien, le concept de liberté existe sans doute. Il s'inscrit cependant dans un ordre « théocentré », tout de verticalité : la liberté se résume alors, comme l'écrit Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* ³, « dans l'abandon aux prescriptions de la loi éternelle ». Les devoirs l'emportent donc sur les droits : les êtres doivent s'employer à cultiver une « vie vertueuse », conforme aux règles de la morale religieuse, dans l'espérance que cette conduite les portera vers le salut éternel. La société moderne dissocie la liberté de toute détermination objective. À la « vie vertueuse » d'hier se substitue la « vie agréable », la *delightful life* selon l'expression de Hobbes dans le *Léviathan* ⁴. Chacun doit pouvoir construire à son gré son séjour d'existence, en fonction de ses propres dilections, sans être limité dans l'exercice de son autonomie par d'autres contraintes que celles, horizontales, que lui opposent ses semblables dans le déploiement de leur propre liberté ⁵. Ce principe général trouve une application dans l'ordre des conduites religieuses : on entend désormais que les êtres puissent, loin des enfermements de l'orthodoxie, disposer d'une parfaite liberté de conscience, leur permettant de croire ou de ne pas croire, et même d'exprimer publiquement leurs attachements en la matière.

Mais la formule de Hegel veut souligner aussi l'importance, en régime de modernité, du principe de neutralité du pouvoir. L'ordre prémoderne ignore cette notion : établi par la Providence, le Prince est lié à la vérité religieuse, dont il a charge, en coopération avec l'Église, de transcrire les préceptes dans l'ordre du droit positif. Cette norme de fonctionnement le conduit à maintenir l'existence collective dans l'unité de foi, à réprimer — « exterminer », disent les rois de France dans leur serment d'investiture — les hérésies qui pourraient venir perturber la conscience commune et toujours, en tout cas, à distinguer ses sujets en fonction de leurs appartenances.

Le monde moderne, quant à lui, soustrait le droit à la pensée de l'orthodoxie religieuse. Plus rien ne reste de la subordination d'hier à la loi divine : respectueux désormais des choix privés de ses assujettis, le pouvoir ne vise qu'à assurer, par l'ordre qu'il produit, la paisible coexistence des subjectivités. Cette neutralisation du politique a son corrélat : nul ne peut plus être discriminé par la loi en raison de ses opinions. Parce que la citoyenneté n'est plus liée à la confessionnalité, tous les individus doivent pouvoir disposer, quelles que soient leurs adhésions confessionnelles, des mêmes préroga-

3. Traité théologique écrit entre 1266 et 1273, resté inachevé (NDLR).

4. HOBBS Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil*, Paris : Vrin, 2005 (1651).

5. Ce qu'exprime ainsi l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société, la jouissance de ces mêmes droits. »

tives civiles et politiques. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 marque ainsi, dans son article X, l'entrée dans ce temps nouveau de l'indistinction : « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. »

Bientôt partagée par toutes les sociétés politiques de l'Europe de l'Ouest, cette théorie laïque du vivre ensemble, articulée autour de la liberté de conscience et de l'égalité civique ⁶, soulève une question pratique : quelle place accorder à Dieu et aux organisations religieuses qui entendent le représenter dans cet univers politique désormais dissocié de la transcendance ? Tous les pays ne lui ont pas apporté la même réponse. Certains, au nord le plus souvent, se sont installés dans l'âge moderne en adoptant un modèle de coopération, marqué par l'octroi à la confession dominante de responsabilités publiques. D'autres, au sud généralement, ont accédé au monde de la sécularité en choisissant un modèle de séparation, fondé, quant à lui, sur la privatisation des religions et, notamment, de l'Église catholique.

Les auteurs s'accordent sur cette lecture des origines. Ils divergent, en revanche, sur l'analyse du devenir des modèles nationaux. Une première école, portée par l'idée de « modernité plurielle », défend la thèse du maintien d'une pluralité de modèles de régulation du croire : le cours de l'Histoire ne serait pas parvenu à modifier les constructions initiales — où s'exprime, il est vrai, une part essentielle de leurs imaginaires nationaux — des différentes sociétés européennes ⁷. Une seconde école, attachée à l'idée de « modernité convergente », milite, quant à elle, pour la thèse de la dénationalisation tendancielle des régimes de gestion du religieux : sans abolir totalement, certes, les héritages de l'âge premier de la modernité, les États européens, confrontés aux mêmes défis (la pluralisation des populations et l'internationalisation des règles), auraient progressivement abdicqué leurs singularités pour se retrouver autour d'un modèle médian de « séparation coopérative ⁸ ».

Centrée principalement sur l'analyse des situations en Europe de l'Ouest, cette contribution prend place dans cet espace d'interprétation en se situant du côté de la seconde thèse : si elle insiste sur la diversité des héritages en la matière, elle pointe aussi le croisement récent de leurs trajectoires.

La résistance des héritages

Tous les pays européens ne sont pas entrés dans l'agnosticisme politique de la même manière. Schématiquement, on peut dire qu'ils ont adopté, en

6. Pour une définition en ce sens de la laïcité, voir BAUBÉROT Jean et MILOT Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris : Seuil (La Couleur des idées), 2011.

7. BYRNES Timothy A. et KATZENSTEIN Peter J. (sous la dir. de), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

8. WILLAIME Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris : Fayard (Les dieux dans la Cité), 2004.

fonction de l'appartenance confessionnelle des populations, deux grandes réponses juridiques ⁹. Pour des raisons que l'on présentera plus loin, dans les pays catholiques s'est mis en place, non sans conflit, un système de type séparatiste : c'est sur le fondement d'une dissociation institutionnelle avec l'Église dominante — romaine — que la modernité a ici trouvé sa forme. Dans les pays non catholiques, s'est institué au contraire, malgré l'expansion des Lumières, un modèle de religion d'État (ou nationale), caractérisé par la compénétration continuée de l'institution politique et de l'institution ecclésiastique. Cette grande partition n'a pas totalement disparu : on la voit à l'œuvre aujourd'hui encore, au moins partiellement, dans le *corpus juris* des États considérés.

Les modèles de confessionnalité

Dans les pays confessionnalistes, le système de régulation de la croyance s'articule traditionnellement autour de deux grands principes. Le premier est celui de hiérarchisation : une religion — ou parfois deux comme en Finlande — se trouve distinguée des autres ; elle est appréhendée comme religion d'État, ou religion dominante, ou religion officielle, et reçoit de ce fait des responsabilités et des immunités particulières. Le second est celui de tolérance : toutes les religions ne bénéficient pas, certes, de la même reconnaissance étatique ; elles ont droit de cité néanmoins, et la loi leur accorde en principe une liberté plénière d'organisation et de communication, et sanctionne toute discrimination à l'égard de leurs membres pris isolément.

Ce système caractérise la zone protestante de l'Europe ¹⁰. La Suède l'a connu jusqu'en 2000, la Norvège jusqu'en 2012. La Finlande et l'Angleterre l'appliquent encore, de même que le Danemark. Dans ce dernier pays, que l'on peut retenir à titre illustratif, tout demeure encore suspendu à l'article 4 de la Constitution de 1953, qui reprend l'article 3 des Constitutions de 1849 et 1866 : « L'Église évangélique luthérienne est l'Église nationale du Danemark ; elle bénéficie à ce titre du soutien de l'État. » Ce soutien se manifeste à un double niveau. Au niveau symbolique, d'une part : c'est à l'institution luthérienne qu'est confié le cérémonial du sacre royal, où s'exprime la dimension chrétienne de l'imaginaire national ; à elle encore qu'est attribuée la gestion de l'état-civil et des cimetières ; en outre, l'éducation religieuse, originairement « évangélique », est considérée comme une discipline ordinaire des programmes d'enseignement. Au niveau financier, d'autre part : l'État prend en charge sur son propre budget, en s'appuyant en partie sur la taxe

9. MARTIN David, *A General Theory of Secularization*, Oxford : Blackwell, 1978.

10. Sur le phénomène d'alliance Église-État dans les pays protestants, voir GORSKI Philip S., « Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 », *American Sociological Review*, vol. 65, 1, février 2000, p. 138-167. Dans ce texte, le sociologue américain rappelle d'une part que la modernité peut s'accompagner, contrairement à ce que l'on affirme souvent, d'un phénomène de « dédifférenciation » du politique ; d'autre part que cette « dédifférenciation » s'est manifestée surtout dans les pays luthériens (p. 150).

confessionnelle recouvrée auprès des luthériens déclarés, la quasi-totalité des frais de fonctionnement et d'équipement de son Église nationale. Les autres confessions ne peuvent bénéficier que de subventions ponctuelles, et uniquement pour leurs activités sociales, éducatives ou culturelles. Comme dans tous les systèmes de confessionnalité, cette officialisation ne va pas sans contrôle : les règles internes de la *Folkekirke* (l'Église nationale) doivent être validées par un acte du Parlement (ou par un décret royal) ; les pasteurs, intégrés à l'administration d'État et payés par elle, doivent rendre compte de leur activité auprès du ministère de l'Église ¹¹.

C'est un schéma similaire d'organisation que l'on voit à l'œuvre dans la zone orthodoxe de l'Europe. En Bulgarie et en Roumanie certes, en Grèce plus nettement encore ¹² : promulguée en 1975 « au nom de la Trinité sainte, consubstantielle et indivisible », la Constitution grecque consacre clairement, selon une ligne existant depuis l'indépendance et confirmée encore par la Constitution de 1952, la position privilégiée de l'orthodoxie ¹³ : « La religion dominante en Grèce, dispose son article 3, est celle de l'Église orthodoxe orientale du Christ. » Les effets de ce principe (qui n'empêche pas, dès 1975, une certaine ouverture aux droits religieux des minorités) sont les mêmes qu'au Danemark.

D'abord, l'institution religieuse reçoit l'appui symbolique de l'État. Les autorités — le président de la République, le Premier ministre, les parlementaires — doivent, en principe, prêter serment, au moment de leur entrée en fonction, devant le primat de l'Église orthodoxe, au nom de la « sainte Trinité » ¹⁴ ; l'archevêque d'Athènes préside les sessions d'ouverture du Parlement et le système d'éducation a pour but, selon la formule de l'article 16 de la Loi fondamentale, d'assurer, par le truchement des cours de religion dans les écoles publiques, le « développement d'une conscience nationale et religieuse ». La Grèce ne connaît pas l'impôt d'Église ; il reste que le budget de l'État abonde annuellement l'Église orthodoxe, et salarie ses prêtres et ses employés laïcs. En 2004, le gouvernement du socialiste Simitis a même supprimé l'impôt qui frappait depuis 1945 les revenus de l'Église ¹⁵.

11. Pour une présentation plus complète, voir, par exemple, DÜBECK Inger, « État et Églises au Danemark », in Gerhard ROBBERS (sous la dir. de), *État et Églises dans l'Union européenne*, Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2005 (1997), p. 56-79. Le contrôle de l'État n'est pas toujours de pure forme. La ministre de l'Église en poste entre 2001 et 2004 a, par exemple, voulu accentuer son contrôle sur les psautiers (recueils de psaumes) et a même engagé une procédure disciplinaire contre un pasteur qui s'était déclaré incroyant.

12. Sur le modèle grec, voir, par exemple, MAKRIDES Vasilios, « Christianisme orthodoxe, éthique et droit en Grèce contemporaine », in Brigitte FEUILLET-LIGER et Philippe PORTIER (sous la dir. de), *Droit, éthique et religion. De l'âge théologique à l'âge bioéthique*, Bruxelles : Bruylant, 2012.

13. Les modifications de 1986, 2001 et 2008 n'ont pas transformé ce statut.

14. Prévu à l'article 33 de la Constitution pour le président de la République, à l'article 59 pour les députés. Il est possible cependant de ne pas se soumettre à ce rituel, qui est la règle. Certains députés du parti communiste, du Pasok (parti socialiste), de Syriza, refusent ainsi de prêter serment ; certains parlementaires musulmans choisissent de le faire sur le Coran.

15. Le Premier ministre socialiste Georges Papandréou a cependant décidé, en 2010, de soumettre l'Église à une fiscalité renforcée dans le cadre du plan de redressement de l'économie grecque.

Ce soutien a sa contrepartie juridictionnaliste ¹⁶ : le personnel religieux est nommé par le ministère de l'Éducation et des Affaires ecclésiastiques ; quant aux Actes du Saint-Synode ¹⁷, ils doivent, pour entrer en vigueur, être enregistrés par le Parlement et publiés au *Journal officiel*. Ce contrôle toutefois est assez nominal, tant est puissante la hiérarchie épiscopale. Il s'exerce plus lourdement, en revanche, sur les autres cultes : le prosélytisme, qui permettrait aux religions minoritaires d'étendre leur influence, est interdit par la Constitution (article 13) ; et la législation — qui datait, sur ce point, de la dictature de Metaxás à la fin des années 1930 — leur imposait jusqu'au début des années 2000, lorsqu'elles voulaient édifier un édifice cultuel, d'obtenir, outre l'accord de l'État, un avis conforme de l'évêque orthodoxe du lieu.

On peut s'interroger sur le maintien de ce système de compénétration institutionnelle hérité de l'âge théologico-politique. Comment a-t-il pu résister à l'expansion d'un régime politique dont la singularité est de trouver en lui-même, loin de toute normativité divine, ses propres principes ? Deux raisons semblent s'être conjuguées. Une raison sociale sans doute. Dans les zones non catholiques de l'Europe, la population s'est, jusqu'à une période très récente, toujours opposée à l'idée d'une relégation de l'Église nationale dans l'espace privé. Massivement rassemblée autour d'elle (souvent, sauf en Grande-Bretagne, à plus de 90 %), elle en a fait le symbole même de son identité collective, comme le montre en Grèce, de manière emblématique, la fréquentation du sanctuaire marial sur l'île de Tinos. En décrétant la séparation, l'État aurait pris le risque d'une mesure probablement impopulaire. S'y ajoute une raison doctrinale. Les États n'ont pas eu besoin ici, pour conquérir leur souveraineté, de rompre le lien qui les attachait aux confessions dominantes. Celles-ci n'ont guère fait obstacle, en effet, à l'émancipation de l'État : portées par une « théologie de la sécularité », qui les conduit à se replier (tendanciellement) sur la gestion des affaires spirituelles, elles se sont accommodées, plus volontiers en tout cas que l'Église romaine, à cette idée que le droit puisse être élaboré par les seuls acteurs séculiers ¹⁸.

Les modèles de séparation

L'option des pays catholiques (ou à forte présence catholique) a été toute différente. C'est ici, généralement, la formule de la séparation que l'État a retenue lorsqu'il s'est agi d'entrer dans la modernité, ceci pour des raisons symétriquement opposées à celles qui expliquent ailleurs le maintien de la

16. Dans le vocabulaire propre au droit public ecclésiastique, l'adjectif « juridictionnaliste » caractérise la propension de l'État à contrôler les cultes (NDLR).

17. Le Saint-Synode est le concile permanent, au sommet de la hiérarchie de l'Église orthodoxe (NDLR).

18. Pour une analyse plus approfondie, voir PORTIER Philippe, « "Modernités plurielles ?" Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales », in Micheline MILOT, Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME (sous la dir. de), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes : Presses universitaires de Rennes (PUR), 2010, p. 241-272.

confessionnalité. En premier lieu, le gouvernement n'a pas été confronté ici à la même théologie. L'Église romaine — au moins jusqu'au concile Vatican II (1962-1965) — s'est appuyée sans trêve sur la philosophie bellarminienne¹⁹ du « pouvoir indirect » et a, du coup, toujours revendiqué un droit de contrôle sur la détermination des affaires temporelles : le droit positif devait être soumis au droit divin naturel, dont le magistère se présentait comme l'interprète authentique. En second lieu, la religion n'a pas été perçue, dans la zone concernée, comme le fondement exclusif de la conscience nationale ; elle est apparue même, dans l'histoire récente au moins, comme le motif de sa déchirure (songeons simplement à la « guerre des deux France », à la « guerre des deux Espagne » ou, sur un mode spécifique, au *Kulturkampf* allemand²⁰). Voilà qui ne pouvait pas ne pas engendrer la rupture : on voit mal comment l'État aurait pu persévérer dans l'alliance avec une institution ecclésiale qui, dissociée d'une grande partie de la population, le contestait de la sorte dans son dessein d'indépendance.

Deux principes, globalement, caractérisent le système séparatiste. Le principe, d'une part, d'extranéité étatique : dans le système confessionnaliste, l'État intervient dans le mode d'organisation des Églises, de l'Église officielle en tout cas ; il n'en va pas de même dans le régime séparatiste où les forces religieuses sont laissées à leur autonomie de fonctionnement. Celui, d'autre part, d'égalité confessionnelle : ce modèle, en principe du moins, refuse l'idée d'une hiérarchisation des cultes ; considérées de manière équivalente par le pouvoir, les religions doivent disposer de prérogatives et immunités similaires²¹. S'ils adhèrent à cette norme générale de fonctionnement, les systèmes de séparation ne sont pas, cependant, en tous points identiques. Une cartographie plus précise permet de déceler, en leur sein, deux sous-catégories. Certains pays ont adopté un régime de séparation souple ; d'autres un régime de séparation plus stricte.

Le régime de séparation souple

La séparation souple, repérable principalement dans la zone intermédiaire de l'Europe (Allemagne, Autriche, Belgique, Pays-Bas), définit, dans le cadre certes de la dissociation des institutions, un système de coopération entre les Églises et l'État. Le gouvernement se refuse à admettre l'existence d'une religion officielle, ou dominante, ou d'État, comme il est dit dans la

19. Du nom d'un jésuite italien, Roberto Bellarmino (1542-1621), théologien défenseur du pouvoir temporel des papes.

20. TYRELL Hartmann, « Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie », in Matthias KOENIG et Jean-Paul WILLAIME (sous la dir. de), *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hambourg : Hamburger Edition, 2008, p. 97-181.

21. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit là que de principes généraux. Le droit introduit en fait des régimes différents de reconnaissance. En Italie, en Espagne ou au Portugal, par exemple, l'Église catholique bénéficie, alors même que l'égalité des cultes est officiellement affirmée, d'un régime juridique plus favorable que les autres confessions sur le terrain notamment des financements ou de l'éducation. Voir, sur ce point, PÉREZ-AGOTE Alfonso (sous la dir. de), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes : PUR, 2012.

Constitution allemande ; il se montre bienveillant cependant à l'égard des institutions ecclésiastiques, auxquelles il accorde, sur le fondement parfois, comme en Autriche ou en Allemagne, d'un dispositif de type concordataire, une dimension proprement publique.

Le cas allemand en fournit une illustration très claire. Ici, en effet, comme l'écrit Jean-Marc Ferry, « la sécularisation s'est opérée par intériorisation ou absorption d'éléments initialement religieux ²² ». D'abord, la Loi fondamentale (1949), qui reprend sur la question religieuse les dispositions de la Constitution de Weimar (1919) ²³, reconnaît, expressément, l'importance sociale du fait religieux : dans le même temps qu'elle fait du dimanche, dédié au « recueillement spirituel », un jour obligatoirement chômé, elle rappelle le peuple allemand à sa « responsabilité devant Dieu et les hommes », et accorde aux Églises, en signifiant leur mission d'intérêt public, la possibilité d'accéder au statut de « corporation de droit public » ²⁴. Ensuite, la puissance publique subventionne les institutions religieuses. Les cultes, lorsqu'ils bénéficient du statut de corporation de droit public, disposent d'un pouvoir légal de taxation. Ils trouvent appui sur l'administration fiscale qui intervient en prélevant auprès de leurs membres, et pour leur compte, cet impôt confessionnel. En outre, les *Länder* peuvent soutenir financièrement la restauration ou l'entretien des édifices du culte, tout comme les manifestations que les confessions organisent. Surtout, les Églises sont invitées à intervenir dans la formation de l'esprit public. Elles organisent, dans les écoles publiques, les cours de religion, que la Constitution, dans son article 7, a élevés au rang de discipline ordinaire dans le cursus de l'enseignement primaire et secondaire. On se souvient à cet égard de la demande que leur a adressée la chancelière Angela Merkel, en 2007, de contribuer à la « reconstruction de l'éthique scolaire » ²⁵. Elles sont en outre intégrées aux organismes de contrôle des médias et prennent part officiellement à la formation des fonctionnaires, en même temps qu'elles constituent, avec leur réseau d'établissements sanitaires et sociaux, une pièce centrale dans le dispositif de l'État-providence.

Ces éléments de reconnaissance du religieux, repérables au niveau national, se trouvent souvent renforcés au niveau des *Länder*. Sans doute important-il de préciser ici que depuis les années 1990, selon un processus que l'on observe aussi en Belgique ou aux Pays-Bas, le gouvernement a pris en compte la diversification de la population en étendant à d'autres religions (ou convic-

22. FERRY Jean-Marc (entretien), « Les Lumières : un projet contemporain ? », *Esprit*, août-septembre 2009, p. 164.

23. Fruit d'un compromis entre les sociaux-démocrates et le *Zentrum*, la Constitution de Weimar avait remis en cause les relations privilégiées qui existaient entre l'État allemand et l'Église protestante.

24. Cette reconnaissance concerne non seulement les Églises catholique et protestante, mais aussi d'autres dénominations comme le judaïsme ou les adventistes, par exemple.

25. Sur tous ces points, voir WILLAIME Jean-Paul, « Pluralité religieuse et citoyenneté en France et en Allemagne », in Micheline MILOT, Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 139-152.

tions ²⁶) les droits jusqu'alors réservés aux chrétiens et aux juifs. On l'a vu notamment sur le terrain de l'instruction religieuse : les *Länder* ont parfois offert, comme en Rhénanie du Nord, des cours de religion musulmane, créé aussi, comme en Thuringe ou en Basse-Saxe, des enseignements de morale séculière, alternatifs aux enseignements confessionnels, ou, comme à Hambourg, un « enseignement religieux pour tous » axé sur l'interreligieux et le dialogue entre élèves de religions et de convictions différentes ²⁷.

Le régime de séparation rigide

Même si le régime de séparation rigide a existé par le passé en Italie (après le *Risorgimento*), au Portugal (dans les années 1910) et, surtout, en Espagne (dans les années 1930), il concerne essentiellement la France, depuis les législations de la III^e République, et notamment depuis la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 ²⁸.

Trois traits peuvent le caractériser. En premier lieu, depuis l'abrogation, en 1905, du régime concordataire de 1801-1802, la République française n'admet aucune reconnaissance particulière des cultes. Les communautés de croyances ne peuvent prétendre, d'ailleurs, à aucun statut de droit public : elles doivent s'organiser selon les seules règles du droit privé, soit sous la forme d'associations ordinaires (loi de 1901), soit sous celle d'associations culturelles (loi de 1905). À l'absence de reconnaissance s'ajoute, en deuxième lieu, l'absence de financement : les religions ne sont pas soutenues par l'État, bien que les lieux de culte puissent être, depuis 1908, entretenus par les collectivités publiques qui en sont propriétaires. C'est ce qu'indique fortement l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 : « La République [...] ne subventionne ni ne salarie aucun culte. » Quant à l'intervention des religions dans l'espace public d'État, elle est ici réduite à la portion congrue. On le voit, parmi d'autres exemples, dans les programmes scolaires. Partout en Europe existent des cours de religion dans l'enseignement public, dispensés par un corps spécifique d'enseignants, suivant une ligne qui, à l'origine du moins, visait à mieux intégrer les élèves dans leur religion d'appartenance (*teaching into religion*) ; ce n'est pas le cas en France (hormis en Alsace-Moselle, assujettie encore au régime préséparatiste) où l'on considère, depuis la loi Ferry du 28 mars 1882, que la morale naturelle suffit pour fonder l'éthique commune de la nation. Plusieurs observateurs ont, du reste, cru pouvoir relever une réaffirmation, au cours des toutes dernières années, de ce dessein de privatisation du religieux dans le vote de la loi du 15 mars 2004 sur la prohibition du port des signes religieux « ostensibles » à l'école publique, ou dans le refus en 2004 d'inscrire, dans le traité portant Constitution de l'Union européenne, une référence aux « racines chrétiennes de l'Europe ».

26. C'est-à-dire aux groupes de pensée non religieux.

27. WEISSE Wolfram (sous la dir. de), *Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg: Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas*, Münster : Waxmann, 2008.

28. Pour une lecture en ce sens, voir WALZER Michael, *Traité sur la tolérance*, Paris : Gallimard, 1998.

Deux raisons, au moins, semblent avoir joué dans la construction de cette séparation stricte. L'une est d'ordre culturel. « Faute, comme l'écrivait Hegel, d'avoir connu la Réforme », l'*ethos* français a été marqué, plus que l'*ethos* allemand, par les Lumières antireligieuses, celles qu'avaient portées au XVIII^e siècle — loin du piétisme d'un Kant — d'Holbach, Diderot ou d'Alembert, et qu'ont relayées, à la fin du XIX^e siècle, de *La Calotte* à *L'Assiette au beurre*, les organes de la libre-pensée. L'autre raison est d'ordre politique. Alors qu'en Allemagne (ou dans les pays de démocratie « consociative » comme la Belgique, les Pays-Bas ou l'Autriche), les catholiques ont pu accéder au pouvoir et y faire valoir leurs intérêts, il n'en a pas été de même en France, du moins jusqu'à la fin de la III^e République.

Le croisement des trajectoires

Faut-il s'en tenir à cette *summa divisio* entre, d'un côté, les pays catholiques (ou à forte présence catholique) et, de l'autre, les pays non catholiques ? Sans doute pas. Ces dernières années ont en effet été celles, également, d'un réaménagement du droit des religions dans la plupart des États d'Europe, par le truchement souvent d'une réinterprétation des textes existants ou de l'adjonction de textes nouveaux en marge des textes constitutionnels. Ce réaménagement décrit un mouvement croisé : les États confessionnels se sont ouverts à la logique séparative, les États séparatistes à la logique partenariale. On a vu, de ce fait, émerger, à l'échelle européenne, un modèle partagé de laïcité, répondant aux critères tout à la fois d'égalité et de reconnaissance des appartenances, propres au régime de séparation souple.

Un processus de déconfessionnalisation

La déconfessionnalisation a touché en premier lieu les pays catholiques, au sortir de leur moment dictatorial²⁹. C'est le cas de l'Italie. Par les accords du Latran conclus en 1929 entre Pie XI et Mussolini, la religion catholique avait été érigée en religion d'État, avec tous les privilèges qui en résultaient (en matière de droit matrimonial, d'organisation de l'éducation, de financement des cultes). Or, ce régime de préférence — maintenu, avec quelques adaptations jurisprudentielles, sous la République elle-même — s'est atténué au cours des dernières décennies. À l'orée des années 1980, le gouvernement a renégocié avec le Saint-Siège (accords de 1984) les termes de la présence de l'institution romaine dans l'espace public : le catholicisme n'est plus religion d'État ; placés sous le contrôle de l'Église, les cours d'éducation catholique dispensés dans les écoles publiques, outre qu'ils s'ouvrent de plus en plus à l'étude des autres religions et convictions, ne sont plus obligatoires ; quant aux règles canoniques sur le mariage, déjà mises à mal par

29. Pour une analyse plus complète du mouvement de déconfessionnalisation dans les pays catholiques, voir PORTIER Philippe, « Les politiques religieuses dans les pays européens de tradition catholique », *Revue théologique de Louvain*, vol. 42, 2, 2011, p. 329-351.

la législation sur le divorce du début des années 1970, elles ne prévalent plus, pour les citoyens même catholiques, sur les règles du droit civil. Parallèlement, sans que tous les privilèges (symboliques notamment ³⁰) du catholicisme aient été remisés, les pouvoirs publics ont accordé aux autres cultes des prérogatives inédites : les communautés religieuses qui ont conclu des ententes avec l'État disposent, depuis 1985, de la possibilité de se voir allouer une part de l'impôt sur le revenu acquitté par leurs membres.

Il en est allé de même en Espagne ³¹, selon une logique de laïcisation plus accentuée, en tout cas depuis le retour de la gauche socialiste au pouvoir en 2004 ³². Le franquisme avait, en rupture avec la Constitution « séparatiste » de 1931, restauré l'Église romaine dans ses « droits ancestraux » : reconnu « seule religion de la nation espagnole » par les *fueros* (chartes) de 1945, eux-mêmes confirmés par le Concordat de 1953, le catholicisme s'est vu doté, « conformément à la loi divine et au droit canon », de prérogatives particulières (contrôle de l'enseignement public, subventions étatiques, participation à l'élaboration de la législation civile, mise en forme de l'imaginaire national). Mais ici non plus le système n'est pas demeuré en l'état. La Constitution de 1978, complétée par les accords avec le Vatican de 1976 et 1979, est venue mettre fin au modèle confessionnaliste : tout en appelant à « maintenir des relations de coopération suivie avec l'Église catholique » (article 16), elle dispose que l'Espagne ne connaît plus désormais de religion d'État. C'est en s'appuyant sur ce principe, et celui d'égalité des croyances et des convictions qui l'accompagne, que le gouvernement Zapatero a entrepris de substituer, dans les collèges publics, un cours d'éducation à la citoyenneté au cours traditionnel d'éducation religieuse (maintenu mais comme discipline facultative), a fait évoluer en 2007 la législation sur le mariage en l'ouvrant aux homosexuels et, en 2009, celle sur l'avortement, dorénavant reconnu comme un droit ³³, et a entrepris de revoir le système de financement de l'Église en supprimant la dotation annuelle que l'État lui versait. En outre, certaines autres confessions, protestante, musulmane et juive notamment (qui ont signé un accord avec l'État), bénéficient désormais de prérogatives qu'on leur refusait naguère, en matière éducative (possibilité d'obtenir des cours d'éducation religieuse dans les écoles publiques), spirituelle (droit

30. On l'a encore vu récemment avec la jurisprudence Lautsi, à la fois italienne et européenne, qui est venue pérenniser la présence du crucifix dans les écoles publiques. Il faut ajouter que le poids du catholicisme s'exprime aussi, de manière particulièrement lourde, sur le terrain de la législation bioéthique. Voir, sur ce point, VENTURA Marco, « Un biodroit à la fois laïc et catholique : la schizophrénie italienne », in Brigitte FEUILLET-LIGER et Philippe PORTIER (sous la dir. de), *op. cit.*

31. ITÇAINA Xabier, « Catholicisme, espace public et démocratie en Espagne et en Italie », in François FORET (sous la dir. de), *L'Espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 2007, p. 91-108.

32. Cette logique de laïcisation accentuée est à mettre en relation avec le niveau, plus élevé ici qu'en Italie, de sécularisation. Voir PÉREZ-AGOTE Alfonso, « Religious Change in Spain », *Social Compass*, vol. 57, 2, juin 2010, p. 224-234.

33. Il faut préciser cependant que le gouvernement Rajoy, élu en 2012 et puissamment soutenu par la Conférence épiscopale, envisage de revenir sur une partie de ces législations laïcistres, notamment sur les questions relatives à l'avortement et à l'éducation à la citoyenneté.

d'ouvrir des aumôneries dans les hôpitaux ou les prisons) voire financière (si elles n'ont ni dotation annuelle de la part de l'État ni droit au prélèvement fiscal dont dispose l'Église catholique, elles peuvent recevoir des financements ponctuels pour leurs activités sociales ou la construction des lieux de culte).

Le cas est tout aussi parlant pour ce qui concerne les pays de confession non catholique. La déconfessionnalisation s'y est faite parfois de manière officielle. C'est le cas en Norvège par exemple qui, après la Suède en 2000, a adopté en 2012 le régime de séparation. La Norvège avait jusqu'alors un régime assez semblable à celui du Danemark. Le texte issu de la révision constitutionnelle de mai 2012, tout en maintenant l'obligation pour la famille royale de demeurer luthérienne et en affirmant l'héritage « chrétien et humaniste » du pays, abolit les dispositions confessionnalistes qui avaient fait souche depuis le XIX^e siècle : la religion évangélique n'est plus, maintenant, la religion officielle de la Norvège ; elle n'a plus en matière financière les privilèges d'hier, sur le terrain notamment de l'impôt ecclésiastique ; et le gouvernement n'est plus contraint de recruter en son sein la moitié au moins de ses membres. Cette mutation, qui s'accompagne de la suppression des contrôles étatiques sur la vie interne de l'Église, avait été annoncée depuis quelques années déjà par diverses mesures, telle la loi de 1998 introduisant dans les programmes scolaires, pour faire droit à l'égalité des appartenances, un cours de « christianisme, religion et philosophie » en lieu et place d'un cours confessionnel de « religion chrétienne »³⁴.

Mais la déconfessionnalisation a pu aussi s'opérer sur un mode implicite : en Angleterre notamment, mais également, avec beaucoup plus de résistances il est vrai, en Grèce. Bien sûr, le projet de séparer l'Église et l'État en Grèce, formulé dès le tournant des années 1970-1980 par le Premier ministre socialiste Papandréou, et aujourd'hui par le parti de la gauche radicale Syriza, n'a toujours pas abouti. Il reste que le droit des religions est affecté ici aussi par la dynamique de la pluralisation. La question du prosélytisme fournit un premier indice. S'appuyant sur la Constitution, qui le proscriit dans son article 13, le droit pénal en avait fait un délit répréhensible, susceptible de sanctions. Il s'agissait de maintenir le pays dans son statut de sanctuaire orthodoxe. On n'en est plus là aujourd'hui. Depuis le milieu des années 1990, à la suite de l'arrêt « Kokkinakis contre Grèce » (1993) rendu par la Cour européenne des droits de l'homme, sur plainte de Témoins de Jéhovah, le ministère public n'engage plus d'action sous le chef de prosélytisme. Les cartes d'identité nationale mentionnaient naguère l'appartenance religieuse ; en dépit de l'opposition d'une grande partie de la hiérarchie de l'Église nationale, la législation sur ce point a été abrogée en 2001 après que la Cour de Strasbourg l'eut déclarée en contravention avec la Convention européenne des droits de l'homme. Quant à l'éducation religieuse dans les écoles publiques, elle est facultative depuis 2008 et susceptible d'être confiée à des

34. Des mesures ponctuelles marquent aussi le Danemark, surtout depuis le retour au pouvoir des socialistes : ouverture des prisons aux aumôniers musulmans, projet de revoir les jours fériés, projet de supprimer l'éducation chrétienne dans les programmes de formation des instituteurs.

enseignants non orthodoxes. Même la gestion de la mort a fait l'objet d'une sécularisation : les cimetières ont été municipalisés dans les années 1980, et les funérailles civiles et la crémation sont autorisées depuis 2006³⁵.

Au principe de cette évolution qui fait évoluer les pays confessionnels vers un régime de séparation souple dans lequel l'État soutient positivement toutes les communautés de croyances et de convictions en évitant de les hiérarchiser, on trouve un double processus. La déconfessionnalisation est venue d'en haut, d'une part : de la pression exercée par le droit européen. Tout en préservant les formes nationales de régulation du croire et en respectant la marge d'appréciation des États, le droit de l'Union européenne comme celui du Conseil de l'Europe, qui sont d'application immédiate dans les pays de leur ressort, sont inspirés l'un et l'autre, en effet, par l'axiomatique de la non-discrimination : ils entendent que tous les citoyens puissent affirmer leur identité culturelle et religieuse, et que toutes les croyances donc, mais aussi toutes les convictions, puissent disposer des mêmes possibilités d'expression.

Mais la déconfessionnalisation est venue d'en bas également. Les sociétés changent : la Suède, la Norvège, l'Italie connaissaient hier une forte homogénéité religieuse. Il n'en va plus exactement de même aujourd'hui. En leur sein, et même en Grèce, s'installent des poches — souvent importantes — de populations exogènes, musulmanes notamment, ou incroyantes (ou autrement croyantes), détachées de la religion majoritaire. Il fallait bien que le droit s'adapte à cette conjoncture, d'autant d'ailleurs qu'au sein des différentes confessions dominantes, l'*ethos* de la reconnaissance égalitaire devient de plus en plus prégnant. Trude Evenshaug, porte-parole de l'Église luthérienne de Norvège, a clairement résumé ce point : « Nous vivons dans une société pluraliste et beaucoup des habitants de ce pays ne sont pas des membres de l'Église luthérienne. La nouvelle loi est un signe en vue d'une égalité de toutes les confessions et religions³⁶. »

Un mouvement de réassociation

On évoquait plus haut un mouvement croisé. De fait, les pays de séparation stricte, comme la France, sont affectés par un phénomène parallèle de réassociation³⁷. La France a construit, sous la III^e République, un modèle de régulation du croire assis sur le partage du privé et du public : les différences religieuses doivent pouvoir s'affirmer dans la sphère privée ; elles ne

35. Il faudrait ajouter toute une série de mesures touchant au droit de la famille (libéralisation du divorce, sécularisation du mariage, dépénalisation de l'avortement dans les années 1980). On pourrait aussi montrer que le pouvoir politique, même sous le gouvernement « conservateur » de la Nouvelle Démocratie, a pris une grande distance, sur le terrain de la procréation assistée, avec les recommandations de l'Église orthodoxe. Voir AGALLOPOULOU Pénélope, « L'influence de l'éthique et de la religion sur le droit hellénique », in Brigitte FEUILLET-LIGER et Philippe PORTIER (sous la dir. de), *op. cit.*

36. In « En Norvège, le luthéranisme n'est plus religion d'État », *La Croix*, 21 mai 2012.

37. Sur ce point, voir WILLAIME Jean-Paul, *Le Retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de dialogue et de reconnaissance*, Lyon : Olivétan (Convictions et société), 2008.

sauraient en revanche pénétrer l'espace public, réservé au seul travail de la raison naturelle. Certains éléments de ce schéma demeurent, sans doute, aujourd'hui encore : la pérennité même de la loi de séparation du 9 décembre 1905 en atteste, comme d'ailleurs la législation de 2004 sur le port des signes religieux à l'école publique, ou celle de 2010 sur la prohibition du voile intégral dans l'espace public. On ne peut ignorer cependant les mutations qui l'ont frappé depuis les années 1960. Marcel Gauchet a résumé le changement introduit au cours des quatre dernières décennies d'une formule : en France, « le public s'est privatisé tandis que le privé s'est publicisé ³⁸ ».

Deux indices permettent de le démontrer. Le premier concerne le financement des activités ecclésiales. Le droit français a, depuis les années 1960, développé une lecture assez extensive de l'article 2 de la loi de 1905. La République, qui ne devrait « subventionner aucun culte », abonde fortement, par le truchement des contrats mis en place par la loi Debré en 1959, le secteur privé de l'éducation : les écoles catholiques sont les premières concernées, mais aussi les écoles juives et, depuis les années 2000, quelques écoles musulmanes. Il en va de même pour les associations à vocation sportive, culturelle ou sociale liées aux différentes confessions. Les activités religieuses elles-mêmes sont soutenues. La restauration et l'entretien des lieux de culte peuvent être pris en charge, depuis la loi du 13 avril 1908, par les collectivités qui en ont la propriété. Diverses mesures fiscales, adoptées pour les unes dans les années 1960, pour les autres dans les années 1980, sont venues compléter ce premier train de mesures : débouchant sur des exonérations d'impôts, elles permettent d'assurer aux associations culturelles des subventionnements indirects. S'y sont adjointes des aides diverses à la construction des édifices du culte, sous forme de mises à disposition de terrains, de garanties d'emprunts, de soutiens directs même, comme à Rennes ou Évry au cours des années 1980. Saisi en vue de se prononcer sur la légalité de ce type de mesures, le Conseil d'État en a, sous certaines conditions, validé le principe dans cinq arrêts d'Assemblée rendus le 19 juillet 2011.

Second indice : la publicisation des appartenances religieuses. Elle se manifeste par exemple au niveau de l'espace scolaire. Certes, la loi du 15 mars 2004 a interdit le port de signes « ostensibles » d'appartenance religieuse à l'école publique. L'affichage des signes « discrets », mais « visibles », que certains avaient voulu proscrire, est demeuré possible en revanche. En outre, la réglementation accorde aux élèves la possibilité d'obtenir des autorisations d'absence pour obligation confessionnelle, et de bénéficier d'aumôneries, non plus seulement dans les internats (comme le prévoyait la loi de 1905), mais aussi dans les externats des lycées et collèges. Mais c'est surtout l'introduction, depuis les années 1990-2000, de l'enseignement du fait religieux dans les programmes scolaires qui marque un saut qualitatif. La France a certes, sur ce terrain, adopté un modèle à part. Celui-ci ne relève ni de la formule intégrée ou pluriconfessionnelle (comme au Danemark ou en Grande-

38. GAUCHET Marcel, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard, 1998, p. 125.

Bretagne), ni de la formule segmentée ou confessionnelle (comme en Allemagne souvent, ou en Espagne), à l'œuvre dans les autres pays européens. Elle se donne pour objet « l'étude des faits religieux à travers les disciplines existantes, sans introduire ni une matière particulière ni un corps enseignant spécifique ³⁹. » Il reste que l'Éducation nationale, en précisant que cette connaissance est essentielle à la « production d'une société de tolérance », redécouvre, ici aussi, loin des abstractions rationalistes, l'importance du facteur religieux dans la construction des identités individuelles et collectives ⁴⁰.

À côté de l'espace scolaire, cette présence du religieux s'exprime aussi dans l'espace politique. C'est une innovation de la V^e République : les institutions confessionnelles participent de plus en plus aux différents réseaux d'action publique, aux différents forums de réflexion et de décision où s'élabore la norme collective. L'institutionnalisation de la relation entre le gouvernement et l'Église catholique en 2002, la création du Conseil français du culte musulman en 2003 signalent, parmi d'autres éléments, cette tendance lourde, encore accentuée sous la présidence Sarkozy, de la vie politique française ⁴¹.

Cette reconfiguration des manières de faire ⁴², dans le maintien cependant des textes de la III^e République, est sans doute un effet de l'ouverture progressive de la conscience collective à une intelligence plus « différentialiste » de l'existence. La façon de penser le sujet a changé. On considèrerait, au temps du républicanisme lourd, que les hommes devaient se définir par leur raison abstraite, et s'arracher donc, pour coller à leur essence, à leurs appartenances premières. Or, cette croyance s'est érodée au cours des dernières décennies : on admet davantage aujourd'hui que l'identité de chacun puisse être liée à une mémoire, dépendre d'un enracinement préalable auquel il convient de faire droit nécessairement.

À cette conception inédite du sujet s'est adjointe une approche nouvelle de l'État. Dans le modèle d'hier, l'État était pensé, selon la formule de Durkheim, comme l'« instituteur du social » : il devait exhausser ses administrés au niveau de la généralité publique. On le saisit davantage, aujourd'hui, comme le « scribe de l'opinion » : ne lui voyant plus de fonction rectrice, la

39. WILLAIME Jean-Paul (sous la dir. de) et MATHIEU Séverine (collaboration), *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe*, Paris : Belin, 2005.

40. Il faudrait rappeler ici que la vision française d'une éducation non confessionnelle et pluridisciplinaire du fait religieux est, dans les faits, de plus en plus pratiquée par les États européens.

41. Mais d'autres lieux publics sont également concernés : les lois du 4 mars 2002, relative aux droits des malades, et du 24 novembre 2009, sur les établissements pénitentiaires, ont rappelé toute l'importance de la liberté religieuse dans les hôpitaux et les prisons, ce qui a conduit l'administration à développer les services d'aumônerie, dans les espaces concernés, en s'ouvrant de plus en plus à l'islam d'ailleurs.

42. Le discours du président Hollande est sans doute différent de celui du président Sarkozy. Il insiste peu, par exemple, sur les « héritages chrétiens » de la France et sur la nécessité de faire place aux forces religieuses dans l'espace public d'État. Il n'est cependant pas certain que ces inflexions modifient en profondeur la tendance à l'instant constatée.

population entend qu'il s'engage au service de la promotion des singularités qui émergent de la société ⁴³. On revient aisément de là à la question de la transformation du régime français de laïcité : s'il ne s'était ouvert à l'admission positive des affiliations confessionnelles, il aurait été en dissonance avec cette nouvelle donne axiologique, dont la cristallisation n'est pas sans lien d'ailleurs avec la pluralisation religieuse et convictionnelle de la société française, et avec la pesée du droit international (et européen) en faveur des « politiques de reconnaissance ».



Même s'il ne remet pas totalement en cause les systèmes juridiques issus du passé, le double mouvement que l'on vient de décrire — déconfectionnalisation ici, réassociation là — produit de l'unité : il dessine, encore timidement, les traits d'un système commun de régulation de la croyance. Trois grands principes, au fond, permettent d'en décrire le mode d'agencement. Le principe d'égalité d'abord : à rebours des traditions confessionnalistes, l'Europe de l'Ouest admet de moins en moins, aujourd'hui, que les cultes puissent ne pas être traités à parité par les institutions politiques, bien que dans le discours politique puisse se réactiver la référence à ses « racines chrétiennes ». Le principe de positivité, ensuite : l'égalité ne doit pas se vivre dans l'indifférence de l'État. On entend que les religions puissent bénéficier, symboliquement et financièrement, du soutien de la puissance publique. Le principe de « raisonnabilité », enfin : l'ouverture de l'espace public à la présence active de la croyance ne peut se faire sans conditions. Comme on l'a vu en France avec la législation sur le *niqab* ou en Allemagne avec le projet de former des imams selon les règles de l'ordre démocratique, il importe que le religieux respecte une normativité supérieure : celle des droits de l'homme (auxquels se mêlent les réquisits de l'ordre public).

Le philosophe américain Michael Walzer expliquait naguère que l'avenir était à l'invention d'un « universalisme de contiguïté ⁴⁴ ». L'expression appelait à constituer un régime ubiquitaire d'existence dans lequel chacun pourrait manifester son appartenance à des collectifs particuliers (ethniques, régionaux, religieux) et témoigner dans le même temps de son affiliation à l'universel d'une communauté politique. C'est en s'adossant à ce modèle-là, sans doute, que les pays européens, tout en maintenant plus d'une trace de leurs systèmes originels de régulation de la croyance, tentent aujourd'hui de composer leur vivre ensemble. ■

43. Sur cette hypothèse, voir PORTIER Philippe, « Les mutations de la laïcité française : une approche cognitive », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, 3, printemps 2005, p. 29-40, Montréal.

44. WALZER Michael, « Les deux universalismes », *Esprit*, décembre 1992, p. 114 et suivantes.

L'islam, acteur incontournable d'une Europe sécularisée

PAR FRANCK FRÉGOSI ¹

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, Franck Frégosi étudie la place de l'islam dans les sociétés européennes. Après un bref rappel de l'histoire de la présence de la religion musulmane en Europe (de l'implantation arabe en Espagne, au Moyen-Âge, à l'Empire ottoman, en passant par les migrations qui ont suivi les décolonisations), l'auteur présente les différents visages de l'islam en Europe : clivages ethniques liés aux régions d'origine des musulmans européens, clivages générationnels entre l'islam pratiqué par les jeunes générations et celui de leurs aînés, et clivages idéologiques.

Il explore ensuite les trois voies suivant lesquelles s'exprime actuellement l'islam en Europe et leurs perspectives — islam minoritaire partisan d'une certaine orthodoxie, islam standardisé plutôt radical revendiquant une capacité d'application universelle, et sécularisation. Franck Frégosi souligne aussi le caractère mitigé de l'intégration économique des musulmans en Europe et les difficultés auxquelles ils se heurtent en matière d'emploi, par exemple en France, eu égard au souci récurrent de respect de la laïcité dans la sphère publique et aux velléités d'y adjoindre l'espace de l'entreprise privée. Ces différents éléments donnent à penser, selon l'auteur, que l'islam européen est en phase de maturité et d'adaptation à la tradition de sécularisation qui prévaut en Europe occidentale. S.D. ■

1. Directeur de recherche au CNRS (Centre national de la recherche scientifique, Paris), membre de l'unité mixte de recherche 7012 Prisme (Société, droit et religion en Europe), membre associé du CHERPA (Croyance, histoire, espace, régulation politique et administrative / Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence) et auteur, récemment, de *L'Islam dans la laïcité*, Paris : Fayard (Pluriel), 2011.

La pluralité des croyances et des appartenances religieuses ainsi qu'un degré avancé de sécularisation sont les traits distinctifs majeurs des sociétés de l'Europe continentale. Dans cet environnement, le fait religieux musulman occupe une place éminente, non seulement en raison du poids démographique des musulmans, mais aussi en raison des débats récurrents qu'il suscite. Alors que la pratique de l'islam semble se banaliser², se banalise également le discours qui en fait un repoussoir absolu et le réceptacle de toutes les peurs sociales³. Chaque société européenne tend à décliner ce réflexe islamophobe selon sa grammaire propre et selon un faisceau d'indignation distinct : la question de l'homophobie islamique aux Pays-Bas, l'ombre portée des minarets en Suisse, la construction de mosquées en Italie, la crispation à l'encontre des voiles ou du *halal* en France, etc. La légitime critique, à laquelle pas plus l'islam que les autres religions ne peuvent échapper, a été dévoyée en un procès à charge de cette religion.

En réaction à la pluralisation religieuse des sociétés européennes, on assiste à un infléchissement identitaire de la dynamique de la sécularisation envers le religieux minoritaire. C'est ainsi qu'en France, la polémique autour de la systématisation de l'abattage rituel musulman en Île-de-France a peu à peu glissé vers des jugements dépréciatifs sur l'abattage *kascher*. En Allemagne, le jugement du tribunal de grande instance de Cologne du 26

juin 2012, assimilant l'ablation de prépuce pour motifs religieux (circconcision) à une blessure intentionnelle, a également suscité des réactions fortes des communautés juive et musulmane, sur un fond de remise en cause du multiculturalisme initiée par la chancelière Angela Merkel elle-même. Cette réalité confirme le statut d'acteur à la fois incontournable et contesté de l'islam dans le paysage religieux de l'Europe contemporaine.

Bien que l'histoire ancienne de l'islam plonge ses racines dans l'Arabie occidentale du VII^e siècle et dans le Proche-Orient, puis le Maghreb, et qu'aujourd'hui son centre démographique se situe résolument en Asie (Indonésie, Pakistan, Bangladesh...), on ne peut oublier son versant européen et la genèse de sa présence au cœur même de ce continent. Il nous appartient d'en présenter les différentes facettes (démographiques, religieuses, sociales...) comme d'analyser les dynamiques sociales et les débats qui traversent ces populations pour partie européennes, pour partie étrangères, qui ont l'islam en partage, comme foi, comme engagement politique ou comme héritage culturel.

Genèse d'une présence ancienne... oubliée

L'Europe continentale compte plus de 44 millions de personnes de culture musulmane (dont 18 millions en Europe occidentale), soit

2. FRÉGOSI Franck, *L'Islam dans la laïcité*, op. cit.

3. GOLDMAN Henri, *Le Rejet français de l'islam. Une souffrance républicaine*, Paris : Presses universitaires de France (PUF), 2012.

6 % de sa population globale et 3 % des musulmans mondiaux ⁴. Cette réalité sociodémographique constitue, avec la perte d'emprise sociale des Églises établies, l'une des caractéristiques importantes du paysage religieux européen par rapport à d'autres sociétés plus religieuses comme les États-Unis ⁵.

Toutes les religions qui sont majoritairement pratiquées en Europe n'y sont pas nées. À l'instar du christianisme, il s'agit de religions issues de différents métissages (religieux, culturel, philosophique). Pour la plupart, elles ont connu un processus de transplantation, de sédentarisation puis d'enracinement, pour ensuite s'expatrier en direction d'autres champs de missions comme c'est le cas du christianisme (Amérique du Nord et latine, Afrique...) et aujourd'hui de la religion musulmane en Europe.

L'Espagne musulmane

La présence musulmane sur le continent européen n'a pas historiquement commencé avec l'arrivée dans les années 1960 des travailleurs migrants originaires du Maghreb. Le premier moment de la présence islamique en Europe remonte à 711. C'est à cette date que des troupes musulmanes d'Afrique du Nord prennent pied dans la péninsule ibérique, alors sous domination wisigothe. Cette présence musulmane perdurera jusqu'en 1492, année qui coïncide à la fois avec la chute du bastion musulman

de Grenade et le début de l'expansion espagnole vers le Nouveau Monde.

Pendant plus de sept siècles, les trois quarts de la péninsule ibérique sont restés sous contrôle musulman (à l'exception des royaumes du Nord, d'Aragon et de Castille) et ont vu se succéder les dynasties Omeyyades (929-1031), Almoravides (1056-1147), Almohades (1147-1208) et les Nasrides (1237-1452). De cette période, il reste des trésors d'architecture et des monuments d'érudition comme l'œuvre du juriste, médecin et philosophe cordouan Averroès (Ibn Rushd), qui incarne le subtil équilibre entre raison et foi, et le non moins illustre Ibn 'Arabi (cheikh al-akbar), l'un des sommets de la mystique musulmane. D'Espagne, les musulmans tenteront ensuite, avec plus ou moins de succès, de s'implanter sur le continent, vers l'Occitanie, en Sicile et en Crète.

Les Tatars d'Europe de l'Est

La seconde période correspond aux lendemains de l'invasion mongole du XIII^e siècle avec l'installation de populations tatares musulmanes (islamisées entre les XII^e et XIV^e siècles) dans le nord-est de l'Europe. Les descendants des Tatars sont actuellement présents en Lituanie, Ukraine, Russie et en Pologne, où ils participèrent aux côtés des Polonais catholiques à la lutte d'indépendance en 1795.

4. Source : PEW RESEARCH CENTER, *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010-2030*, Washington, D.C. : Pew Research Center (Forum on Religion & Public Life), 2011.

5. BERGER PETER, DAVIE GRACE et FOKAS EFFIE, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot / Burlington : Ashgate, 2008.

L'Empire ottoman

Le troisième point de contact s'effectua via l'Empire ottoman. Sa présence en Europe s'échelonna de 1402 (début de son expansion en direction du Danube, de la mer Égée et des contreforts des Balkans) au premier tiers du XX^e siècle (1919-1923), avec la naissance de la République turque de Mustapha Kemal. Ces cinq siècles de présence ottomane laisseront dans la péninsule balkanique une empreinte durable. En dépit des flux et reflux forcés de populations et des entités politiques créées sur les décombres régionaux des Empires ottoman et austro-hongrois, une présence musulmane ininterrompue aux côtés de populations chrétiennes (orthodoxes et catholiques) s'est maintenue au cœur même du continent européen.

Outre le Kosovo qui serait à 90 % musulman⁶, et l'Albanie à 70 % (avec de fortes minorités pratiquant un islam hétérodoxe), subsistent un peu partout des groupes de populations musulmanes. En Bulgarie, leur nombre est estimé à plus de 600 000 (9 % de la population) et en Grèce, à près de 350 000 (3,1 %). Il s'agit soit de populations turcophones, soit de populations islamisées par les Ottomans mais appartenant à divers groupes linguistiques (serbo-croate en Bosnie, bulgare pour les Pomaci de Bulgarie et de Grèce, albanais en Albanie et au Kosovo).

Le moment colonial

Le quatrième temps fort de cette rencontre se produisit lors de la co-

lonisation à partir de la fin du XIX^e et au tout début du XX^e siècle, via l'expansion de certaines puissances européennes hors du Vieux Continent. Ce fut le cas notamment de l'Angleterre, via le condominium anglo-égyptien et sa politique proche-orientale (protectorat en Irak...), de la Russie via ses expéditions militaires dans le Caucase et en Asie centrale, de la France au travers plus particulièrement de son expansion au Maghreb et en Afrique occidentale, sans oublier la Hollande dans l'Insulinde d'alors, l'actuelle Indonésie. Dans le cas de la France, cette expérience coloniale, tout particulièrement en Algérie, devait ultérieurement durablement influencer sur la façon dont la République gère ses relations à l'islam en métropole.

Le moment migratoire puis l'enracinement

Le rapport de l'Europe à l'islam interfère enfin avec l'histoire récente des différents cycles migratoires. Ces derniers vont contribuer, à partir des années 1960 et jusqu'à la mise en place de politiques de limitation progressive de l'immigration au milieu des années 1970, à constituer en Europe occidentale les premiers noyaux de populations musulmanes.

La décennie 1960, en France, se caractérise par un islam du silence. Plutôt masculin, cet islam ne se montre pas, et ne sort pas de l'espace clos et privé des foyers de travailleurs immigrés. Il se vit sur un mode transitoire avec comme pers-

6. NIELSEN Jørgen S. et alii (sous la dir. de), *Yearbook of Muslims in Europe: Volume 1*, Leiden / Boston : Brill, 2009.

pective le retour dans le pays d'origine. À partir du milieu des années 1970, avec la mise en place des politiques de regroupement familial, la logique d'implantation, de sédentarisation prend petit à petit le pas sur celle du déplacement. L'islam est alors vécu sur un mode plus familial, mais toujours dans l'intimité domestique.

À partir du début des années 1980, l'islam s'affirme comme une réalité religieuse collective, et plus seulement individuelle et familiale. Des groupes de pratiquants demandent des salles de prière sur leurs lieux de travail et de résidence. Un tissu associatif islamique se structure, largement soutenu financièrement par l'arrivée de capitaux en provenance du Golfe. C'est aussi durant la décennie 1980 que verront successivement le jour quelques-unes des grandes fédérations islamiques de France. En 1983, est fondée l'Union des organisations islamiques en France, devenue depuis Union des organisations islamiques de France (UOIF). Réputée proche des Frères musulmans et des États conservateurs du Golfe, elle fédère plusieurs centaines d'associations musulmanes locales. C'est ensuite au tour de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF) de voir le jour en 1986, à l'instigation d'un Français converti et avec le soutien de la Ligue islamique mondiale (LIM), afin de contrer l'influence algérienne de la Grande Mosquée de Paris sur l'islam français.

La décennie suivante sera encore plus nettement marquée par une visibilité croissante de l'islam qui, chez les éléments les plus jeunes, prend parfois la forme d'une réislamisation. Celle-ci se manifeste par

exemple à travers le développement d'une gestuelle, d'un parler et d'usages vestimentaires réputés islamiques, et par l'insistance mise à conjuguer une fidélité scrupuleuse aux enseignements religieux, conjointement avec la revendication d'une citoyenneté plus active. L'islam devient ainsi en Europe, pour les jeunes générations, un mode privilégié d'affirmation de soi, expression d'une identité à la fois individuelle, fruit d'un croire personnel, et en même temps collective, dans son rapport à la citoyenneté politique et à la collectivité des croyants.

Il y a lieu de se demander si nous ne sommes pas parvenus à une nouvelle étape de l'histoire musulmane en Europe, marquée par l'émergence progressive d'un islam autochtone européen, en cours d'enracinement, qui interpelle directement les États et, à travers eux, les différents systèmes de régulation du pluralisme religieux.

Les différentes facettes de l'islam européen

Les musulmans d'Europe renvoient à des histoires complexes, celle des résidents étrangers originaires de zones musulmanes (Maghreb, Turquie, Afrique subsaharienne...), celle des descendants des immigrés issus d'anciennes colonies, sans oublier les populations islamisées depuis les Ottomans, enfin celle des naturalisés et des convertis. Des clivages aussi bien démographiques qu'idéologiques traversent cet ensemble de populations.

Les clivages ethniques

La répartition des musulmans par origine nationale varie sensible-

ment d'un pays à l'autre, parfois d'une région à l'autre au sein d'un même territoire. Si l'islam s'impose en France comme un phénomène concernant majoritairement des populations d'origine maghrébine, principalement algériennes, en Alsace il s'agit d'un phénomène d'abord turc et ensuite maghrébin, alors que dans les Bouches-du-Rhône on retrouve un islam algérien et une forte présence comorienne à Marseille !

L'Europe du Nord et continentale regroupe une majorité de musulmans originaires de Turquie et des Balkans, alors que sur sa façade atlantique, les musulmans sont majoritairement originaires du Maghreb (Algérie, Maroc...) et dans une moindre mesure de l'Afrique subsaharienne. Le Royaume-Uni est un cas particulier puisque les musulmans, pour la plupart citoyens du

Commonwealth, y sont en grande majorité originaires de la péninsule indienne (Pakistan, Inde, Bangladesh). En ce qui concerne les Pays-Bas et la Belgique, un relatif équilibre démographique existe entre des musulmans originaires de Turquie et du Maghreb. L'Italie, quant à elle, abrite une population musulmane venant aussi bien du Maghreb, d'Afrique occidentale et de la corne de l'Afrique, des Balkans que d'Iran.

La France est en Europe occidentale le pays ayant la proportion la plus élevée de musulmans, soit selon des estimations variables entre moins de 6 % et 7,5 %. Viennent ensuite la Belgique (6 %), la Suisse et l'Autriche (5,7 %), les Pays-Bas (5,5 %), l'Allemagne (5 %), la Suède (4,9 %), puis la Grèce (4,7 %), le Royaume-Uni (4,6 %), le Danemark (4,1 %), la Norvège (3 %), l'Italie (2,6 %) et enfin l'Espagne (2,3 %).

Tableau 1 — La présence des musulmans en Europe occidentale en 2010

Pays	Population musulmane estimée	Pourcentage 2010	Pourcentage projeté pour 2030
Allemagne	4 119 000	5,0 %	7,1 %
Autriche	475 000	5,7 %	9,3 %
Belgique	638 000	6,0 %	10,2 %
Danemark	226 000	4,1 %	5,6 %
Finlande	42 000	0,8 %	1,9 %
France	4 704 000	7,5 %	10,3 %
Espagne	1 021 000	2,3 %	3,7 %
Grèce	527 000	4,7 %	6,9 %
Irlande	43 000	0,9 %	2,2 %
Italie	1 583 000	2,6 %	5,4 %
Luxembourg	11 000	2,3 %	2,3 %
Norvège	144 000	3,0 %	6,5 %
Pays-Bas	914 000	5,5 %	7,8 %
Portugal	65 000	0,6 %	0,6 %
Royaume-Uni	2 869 000	4,6 %	8,2 %
Suède	451 000	4,9 %	9,9 %
Suisse	433 000	5,7 %	8,1 %
Nombre total de musulmans	18 267 000	4,5 %	7,1 %

Source : PEW RESEARCH CENTER, *op. cit.*, 2011.

En dépit de la diversité des origines ethnique, nationale, culturelle et linguistique, comme des pratiques religieuses, la présence musulmane en Europe occidentale se pense de plus en plus comme une présence musulmane d'Europe. Cela se profile déjà à plus ou moins long terme d'un point de vue d'abord démographique et culturel, par l'émergence d'un islam progressivement autochtone. N'oublions pas qu'en France, près de la moitié des musulmans sont des nationaux, et qu'en Allemagne, l'abandon progressif du *jus sanguinis* (droit du sang) au profit du *jus soli* (droit du sol) a grandement contribué à faire de l'islam une religion éminemment autochtone. Cela se vérifie aussi au plan organisationnel, avec le développement dans chaque État d'un vaste tissu associatif musulman. Nombreuses sont en effet les organisations regroupant des musulmans résidant sur un même territoire, qui organiquement sont rattachées à une fédération européenne, ou plus ou moins liées à des organisations ou à un courant idéologique de l'islam mondial. Mais, y compris dans ces organisations transnationales, l'accent est de plus en plus mis sur le vécu quotidien des musulmans en Europe (problème de lieux de culte, encadrement des jeunes, délinquance...), plutôt que sur le devenir politique des sociétés d'origine.

Alors que durant la décennie 1990, la plupart des organisations de musulmans turcs étaient réticentes à l'acquisition d'une des nationalités de l'Europe au nom du primat de la nationalité turque, les mêmes aujourd'hui, y compris les plus conservatrices, comme Milli Görüs, invitent leurs membres à

adopter d'autres nationalités et à s'engager activement dans les sociétés européennes.

Les clivages générationnels

L'autre clivage fort passe entre les générations, entre l'islam des jeunes et celui des aînés. L'islam des jeunes se caractérise par un désir de dépassement des clivages ethniques et nationaux au profit d'un enracinement européen. Parmi ses composantes les plus pieuses, il se distingue par la mise en avant d'une appartenance volontaire à l'islam, fruit d'un choix personnel et non d'un islam hérité, celui des parents. Le souci de retour aux sources scripturaires de la foi, contre une lecture coutumière de l'islam, et un engagement citoyen caractérisent aussi cet islam. Il s'exprime notamment dans l'univers musical du rap (*Muslim rap*).

Tel est le cas en France avec Kery James, dont l'œuvre pourfend aussi bien l'islamophobie ambiante que le développement d'un islam radical avec en arrière-fond les attentats du 11 septembre 2001. Le rappeur Médine (et notamment son album *Arabian Panther*), au ton plus rude, critique aussi bien la gestion sécuritaire et prohibitionniste de l'islam (lois sur le voile !), que la politique américaine, tout en prônant la réforme morale de l'islam et l'appel au *djihad* intérieur (la lutte contre les passions). Le ton est résolument plus policé et consensuel chez le slameur Abd Al Malik. Cet islam juvénile est diversifié, à l'instar des sites Internet musulmans comme oumma.com ou saphirnews.com, créés par des musulmans trentenaires. Il y est tout autant question

de l'islamophobie, des tensions entre police et jeunes dans les banlieues, que des programmes des différents partis politiques, du conflit israélo-palestinien ou de considérations plus religieuses.

Les clivages idéologiques

Les clivages idéologiques demeurent également forts. On peut identifier des courants structurés et des mouvances plus informelles qui sont religieuses, sociopolitiques ou identitaires. Les courants religieux promeuvent un islam confessant selon lequel l'appartenance islamique se manifeste prioritairement par une profession de foi explicite qui se prolonge par l'observance de pratiques codifiées. Rentrent dans cette catégorie les divers courants du soufisme, des plus orthodoxes (confréries sunnites naqshbandiyya, chadhiliyya...) aux plus hétérodoxes (ahmadiyya, alévisme, bektashisme, etc.), ainsi que les courants piétistes et ritualistes comme celui du Tabligh indo-pakistanaï. Ces derniers sont davantage préoccupés par l'observance scrupuleuse des pratiques dévotionnelles que par la promotion de la réflexion ou la compréhension des énoncés de la foi. Les courants conservateurs de l'orthodoxie musulmane insistent eux sur le retour aux sources scripturaires de la foi. Ils se réfèrent à un corps de doctrine assimilé à l'islam originel tel qu'il aurait été prôné et vécu par le Prophète et ses compagnons.

Les courants et mouvements sociopolitiques mettent en avant une action sociale ou politique à partir d'un ancrage fort dans l'islam. Pour

eux, l'appartenance à l'islam ne se réduit pas à l'accomplissement passif des rites d'adoration. Elle implique un engagement sociopolitique dans la Cité. C'est là le terrain de prédilection des courants intégralistes (légalistes) des organisations islamiques européennes de la famille des Frères musulmans, ainsi que les organisations islamiques ethno-nationales turques : Milli Görüş et Suleymanci. Au cours de la dernière décennie, ces mouvements ont considérablement recentré leurs revendications sur la situation et le devenir des musulmans vivant en Europe et pris leur distance par rapport au contexte politique des pays d'origine.

Tel est également le créneau de mobilisation des courants musulmans plus civiques. Pour eux, la foi ne se borne pas à l'espace clos des mosquées, pas plus qu'elle ne se réduit à une religiosité du for intérieur. Selon ces musulmans, il ne peut y avoir de conscience islamique sans conscience sociale, et pas de conscience sociale sans conscience politique. Aussi, les musulmans doivent-ils s'engager dans leurs sociétés respectives comme citoyens, en tant que porteurs du message social de l'islam dont la finalité est l'établissement d'un ordre social juste.

Plus en marge se trouvent les courants radicaux. Ils recourent des organisations comme les Kaplanci turcs, le Hizb ut-tahrir al islami (Parti de la libération islamique) et la mouvance djihadiste ⁷. À défaut de projet politique alternatif, leurs militants radicaux se fixent pour

7. KEPEL Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2000.

unique objectif de créer, dans l'ensemble du monde musulman et au-delà, de multiples foyers insurrectionnels ou, le cas échéant, de récupérer à leur profit l'expression des frustrations nées de situations locales explosives (intervention américaine en Irak, conflit israélo-palestinien...).

Quant aux courants identitaires, la façon dont ils se réfèrent à l'islam renvoie moins à une identification religieuse professée qu'à une identité culturelle héritée, à un faisceau de valeurs, de repères historiques intervenant dans la définition de l'identité nationale ou sociale d'un individu aux côtés d'autres paramètres ethniques, linguistiques et politiques. C'est par exemple le cas du mouvement aconfessionnel dit Parti des indigènes de la République (PIR), qui s'opposa au vote de la loi du 15 mars 2004 interdisant le voile dans l'école publique⁸. Pour ces militants, la priorité réside moins dans la construction d'une identité islamique alternative que dans la déconstruction du modèle républicain et de son corollaire, la logique d'assimilation. Celle-ci est dénoncée comme une mise au pas des différences portées par les populations issues de l'immigration (religieuse, culturelle, sociale et politique) et des ex-colonies.

Islam minoritaire, islam épuré et sécularisation radicale ?

L'islam en Europe se construit également dans un contexte de

mondialisation religieuse. L'Europe sécularisée est devenue le laboratoire privilégié à partir duquel s'ébauche une réflexion sur la production d'une normativité islamique adaptée à la situation de minoritaire musulman dans un environnement sécularisé. On assiste également à la tentative de promotion d'un islam réputé épuré du poids des coutumes ethniques (islam « exculturé ») qui serait dès lors applicable en tous lieux du globe. Cet islam prend appui sur la diffusion d'une version standardisée et « exclusiviste » de l'islam. Enfin, on ne peut exclure que le devenir de l'islam européen puisse aussi se décliner en termes de sécularisation radicale.

Pour une orthodoxie minimale

La majorité des écoles de jurisprudence islamiques avait pris l'habitude de subordonner la légitimité de l'installation de musulmans sur un territoire au fait que les musulmans y étaient majoritaires d'une part, et que la législation islamique y régnait d'autre part. Mais l'originalité de la présence volontaire de familles musulmanes durablement installées depuis des décennies dans les sociétés occidentales, a bousculé les anciens modes de pensée et débouché sur l'ouverture de nouveaux champs de réflexion.

Certains intellectuels, à l'instar de Tariq Ramadan, proposèrent de considérer l'espace européen comme l'espace du témoignage (*dâr ash-*

8. BOUTELDJA Houria et KHIARI Sadri, *Nous sommes les indigènes de la République*, Paris : éd. Amsterdam, 2012.

shahâda 9), au sein duquel les musulmans pouvaient librement professer leur foi, pratiquer l'essentiel de leur religion, et s'engager dans la vie sociale et politique.

L'imam et juriste bordelais Tareq Oubrou poussa plus avant la réflexion 10. À rebours de l'opinion dominante des intellectuels musulmans séculiers, il réfléchit au maintien d'un dispositif normatif islamique minimaliste. Selon lui, il est nécessaire de définir une orthodoxie minimale adaptée aux sociétés dans lesquelles vivent les musulmans. Il propose donc de créer une *charia* de minorité destinée aux musulmans d'Europe. Si dans son versant dogmatique l'islam demeure intangible, dans son volet matériel, la *charia* doit connaître des applications partielles, notamment là où les musulmans sont minoritaires. Selon Tareq Oubrou, le volet culturel de la *charia* ne pose en Europe aucune difficulté majeure. En ce qui concerne le domaine de la morale (règles relatives à la pudeur, au pardon, à la fidélité, à la tolérance...), « le rapport avec l'islam se résumera essentiellement à cette dimension : la conscience propre et libre de chaque musulman ». C'est le domaine des relations sociales qui nécessite un effort particulier d'adaptation par le recours ponctuel à la *fatwa* (avis juridique). Dans certains domaines comme le droit de la famille, seul est légitime le pouvoir juridique du juge civil. En matière matrimoniale, les musulmans français doivent se borner à respecter

les règles du droit civil français sans chercher à produire un statut personnel musulman.

La tentation d'un islam standardisé

L'autre versant de la mondialisation de l'islam est la tendance à produire un islam standardisé dont l'observance est supposée transposable à toutes les situations géographiques. La volonté qui anime la mouvance dite néofondamentaliste consiste précisément à proposer une version réputée originelle de l'islam, universellement applicable indépendamment de tout substrat culturel précis. Ces musulmans se réfugient dans une vision figée de la religion. Cette perspective est abondamment développée par les salafistes, pour lesquels en dehors de leur vision exclusiviste et puritaine de l'islam, il n'y a point de salut. Toutes les autres expressions de l'islam (piétisme, soufisme, islam politique...) sont *ipso facto* disqualifiées comme déviantes. Le vécu islamique quotidien de ces musulmans combine à la fois fidélité scrupuleuse aux pratiques et défense d'une orthodoxie sourcilieuse. Ils se considèrent comme membres d'une *ecclesia islamica pura*, gardienne du dogme originel de l'islam. Par les idéaux qu'ils prônent, leur mode de vie décalé et le sentiment de supériorité qu'ils affichent, ils se comportent en fait comme une véritable aristocratie religieuse 11.

9. RAMADAN Tariq, *Dâr ash-shahâda. L'Occident, espace du témoignage*, Lyon : éd. Tawhid, 2002.

10. OUBROU Tareq, *Profession imâm*, Paris : Albin Michel, 2009.

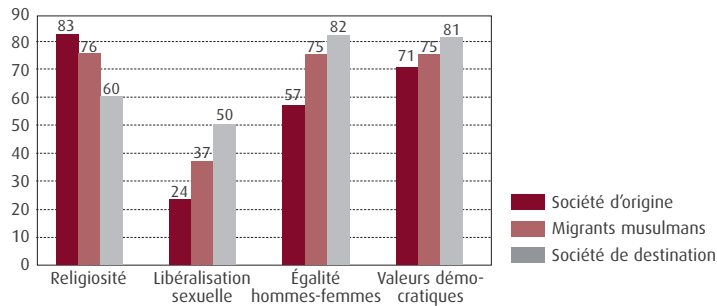
11. AMGHAR Samir, *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris : Michalon, 2011.

À PROPOS DE L'INTÉGRATION DES MUSULMANS DANS LES CULTURES OCCIDENTALES

Sur ce sujet, le lecteur peut consulter l'article récent de Pippa Norris et Ronald F. Inglehart : « Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations », publié dans la revue *Political Studies* (vol. 60, 2012, p. 228-251), visant à déterminer dans quelle mesure les migrants de religion musulmane conservent leur culture d'origine et / ou adoptent des valeurs culturelles propres à la société du pays qui les accueille.

Les auteurs y examinent tout d'abord les diverses théories relatives à l'impact de la diversité sociale croissante que connaissent les nations occidentales. Ils proposent une typologie en deux groupes : celui dit des « origines » (c'est-à-dire les pays de culture islamique dont les migrants sont originaires, soit 20 pays majoritairement musulmans) et celui dit des « destinations » (les pays occidentaux de destination des migrants, soit 22 pays membres de l'Organisation de coopération et de développement économiques, à population majoritairement catholique ou protestante). Partant de cette typologie et en s'appuyant sur cinq vagues d'enquêtes sur les valeurs (*World Values Surveys* et *European Values Studies*) réalisées entre 1981 et 2007, les auteurs démontrent qu'en moyenne, les valeurs sociales de base des migrants musulmans se situent à mi-chemin entre celles prévalant dans leur pays d'origine et celles de leur pays d'accueil — divers graphiques permettent de prendre la mesure de cette intégration, à l'instar de celui repris ci-dessous.

Valeurs culturelles selon le type de société et l'identité religieuse



N.B. : pour la classification (typologie) et l'échelle de valeurs, voir NORRIS Pippa et INGLEHART Ronald F., *op. cit.*, respectivement p. 230 et 248. Chaque échelle de valeurs est standardisée sur 100 points pour faciliter la comparaison.

Source : *World Values Surveys*, 1981-2007. Graphique tiré de NORRIS Pippa et INGLEHART Ronald F., *op. cit.*, p. 240.

En conclusion, les auteurs confirment la persistance de clivages culturels, en particulier en matière de religiosité, de rapports hommes / femmes ou de normes sexuelles, mais qui n'enferment pas pour autant les migrants musulmans dans une sous-culture totalement étanche aux valeurs culturelles de leur pays d'accueil. Ils concluent que ces migrants, dans leur majorité, n'arrivent pas dans les pays occidentaux avec des attitudes et des valeurs rigidement ancrées, et qu'ils absorbent graduellement une bonne partie de la culture du pays où ils ont émigré, conformément à ce qu'avancent les théories dites de l'assimilation.

Futuribles

La radicalité de ce type de comportement religieux aboutit à une logique de stigmatisation systématique de la société environnante. Pour être meilleur musulman, le fidèle de base devrait dans l'absolu s'extraire totalement d'une société au sein de laquelle il risquerait de perdre son âme, et émigrer. Or, l'émigration volontaire dans le monde musulman n'est pas toujours concluante ! Si quelques-uns sont parvenus à s'intégrer, notamment dans les pays du Golfe, pour d'autres, installés au Maghreb ou en Égypte, la désillusion par rapport à l'islamité supposée de leurs sociétés d'élection, combinée parfois à une surveillance étroite de la police locale, ont grandement contribué à reléguer l'enthousiasme des débuts aux oubliettes.

Vers une sortie de l'islam comme religion ?

Considérer que le devenir des populations de culture musulmane se limiterait aux seuls murs des salles de prière ou des mosquées en cours de construction, revient à conforter une approche résolument religio-centrée de ces populations. La réalité est plus contrastée. Une étude de l'IFOP¹² montre que si 41 % des musulmans affirment être des croyants pratiquants, 34 % se déclarent simplement croyants, 22 % se définissent comme d'origine ou de culture musulmane, 1 % aurait opté pour une autre religion et 3 % auraient renoncé à toute religion. Bien que l'islam pieux semble bénéficier de l'augmentation des indicateurs de

religiosité régulièrement observés depuis 1989 (augmentation de la pratique des cinq prières et de la fréquentation des mosquées le vendredi, pratique du jeûne...), il n'en demeure pas moins que nombreux sont les musulmans qui se tiennent à distance de la pratique religieuse.

L'islam est mis en avant sans pour autant devenir incontournable dans le quotidien de personnes qui n'ont aucune pratique religieuse intensive, ni ne formulent des exigences particularistes (vestmentaires, alimentaires, rejet de la mixité...). Cet islam est, le plus souvent, assumé comme un héritage familial et historique qui s'impose aux individus. Ce lien distendu avec l'observance religieuse connaît quelques exceptions festives : l'observance symbolique ou partielle du jeûne, assortie de la participation aux soirées conviviales du ramadan, les repas de fête et l'échange de vœux à l'occasion des deux fêtes d'*aïd el-fitr* (à la fin du jeûne) et d'*aïd el-adha* (au cours de laquelle il est d'usage de sacrifier un ovin en mémoire de l'épisode du sacrifice d'Abraham).

Ce type d'identification à l'islam est assez courant parmi les classes moyennes intégrées issues de l'immigration maghrébine, détachées de toute pratique dévotionnelle, comme chez une bonne partie de l'*intelligentsia* arabe et musulmane en France. Il se retrouve également, plus globalement, chez de nombreux jeunes issus de l'immigration pour lesquels l'appartenance à l'islam se décline rarement sous la forme d'une pratique religieuse systéma-

12. Enquête IFOP (Institut français d'opinion publique) réalisée pour *La Croix* en 2011 auprès d'un échantillon de 537 personnes issues d'une famille musulmane habitant en France : *Analyse : 1989-2011. Enquête sur l'implantation de l'Islam de France*, Paris : IFOP, juillet 2011.

tique, mais davantage en marqueur culturel.

Le fait de ne pas ou plus pratiquer les rites de la religion musulmane n'empêche nullement ces « musulmans sociologiques » de continuer non seulement de se référer à l'islam, mais de s'en réclamer ouvertement quoique de façon indirecte. Cela vaut tout particulièrement pour les « sortis de l'islam », c'est-à-dire ceux qui définissent leurs rapports à l'islam en termes d'extériorité absolue.

Dans un contexte de surmédiatisation autour des expressions radicales de l'islam, ces ex-musulmans, comme ils se définissent eux-mêmes, sont régulièrement sollicités en qualité d'experts dans les médias pour donner leurs points de vue de familiers de l'islam. Ils expriment alors leur défiance par rapport aux méfaits d'un islam trop voyant, réputé conquérant, et dénoncent une religion condensée d'archaïsmes et une foi liberticide. Ils deviennent alors les cautions réputées « musulmanes et laïques » de la dénonciation du communautarisme islamique. Ces « dissidents » surfant en fait sur l'actualité pour régler publiquement, par médias interposés, leurs comptes avec cette religion, tendent à conforter des discours violemment islamophobes. C'est ainsi qu'aux Pays-Bas, Ehsan Jami, ancien élu du parti social-démocrate (PvdA) et fondateur du Comité central des ex-musulmans, a cosigné avec le député populiste Geert Wilders, dans le quotidien *De Volkskrant*, un article au vitriol qui

établit une comparaison entre l'islamisation supposée des Pays-Bas et la montée du nazisme, entre le prophète Mahomet et Adolf Hitler ¹³.

À l'échelle européenne, on a ainsi pu observer la tentative coordonnée de militants associatifs et d'exilés politiques faisant publiquement la promotion de la nécessaire sortie de l'islam. Il s'agit de groupes d'individus nés musulmans (en majorité iraniens) qui, par voie de presse, conférences publiques ou par sites *Web* ¹⁴ interposés, revendiquent leur rejet viscéral de la religion musulmane, leur engagement total en faveur de la liberté absolue de conscience et se livrent à une critique acerbe de l'islam. Les figures de proue de cette mobilisation sont souvent des femmes, essayistes, et militantes féministes et des droits de l'homme. Le combat dans lequel elles s'inscrivent les conduit souvent à s'associer à d'autres mouvements laïques et à des médias actifs dans la dénonciation du différentialisme (*Marianne, Charlie Hebdo...*, en France), quand elles ne sont pas totalement récupérées par des réseaux néoconservateurs américains à l'instar de l'ex-députée néerlandaise Ayaan Hirsi Ali, recrutée par l'American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Une intégration économique en demi-teinte

Les musulmans en Europe font aussi l'expérience d'une intégration

13. *De Volkskrant*, 27 septembre 2007.

14. Par exemple : <http://www.councilofexmuslims.com> ; <http://www.exmuslim.org> ; <http://www.ex-muslim.org.uk> ; <http://www.ex-muslim.de>. Consultés le 7 janvier 2013.

économique disparate. Une étude comparative portant sur 11 métropoles européennes, réalisée par l'Open Society Institute¹⁵, nous donne une vue d'ensemble de l'insertion économique et sociale des populations d'origine musulmane en Europe. Elle souligne notamment les difficultés récurrentes que rencontrent ces musulmans (toutes nationalités confondues) pour accéder au marché de l'emploi, et le pourcentage élevé de chômeurs en leur sein. Celui-ci avoisine en effet 20 %, contre 6,8 % chez les non-musulmans. Les musulmans nés en Europe sont autant frappés par le chômage que leurs coreligionnaires immigrés.

Les salariés musulmans occupent des emplois peu qualifiés à plus faible rémunération que les autres nationaux. Ces données sont encore plus contrastées pour les femmes musulmanes dont près d'un tiers sont concernées par le chômage. Quant à celles qui ont une activité rémunérée, 21,4 % travaillent dans le domaine de la petite enfance, le secrétariat et les centres d'appels, 17,8 % dans le secteur du nettoyage, 15 % dans le monde de la santé et des services aux personnes, 12 % dans la vente et l'accueil, et seulement 3,1 % sont des chefs d'entreprise contre 8,4 % pour l'ensemble des musulmans. Quant au pourcentage de musulmans ayant suivi un cursus universitaire et occupant des postes correspondant à leur qualification, il s'élève à 64,8 % contre 85,3 % chez les non-musulmans.

À ces disparités sociales et économiques communes à la plupart

des minorités ethniques, s'ajoute le sentiment d'être la proie de discriminations fondées sur la religion. C'est notamment le cas des femmes musulmanes qui éprouveraient le plus ce sentiment, ce que confortent les récentes polémiques sur le port du voile dans le secteur privé en France. La visibilité accrue des symboles religieux y est en effet de plus en plus assimilée à une source de troubles et de perturbations dans divers secteurs d'activités. Cela a conduit des acteurs publics à réclamer une « sanctuarisation » de l'entreprise privée à qui l'on imposerait un régime de neutralité religieuse. C'est ainsi que le Haut Conseil à l'intégration (HCI, Paris), dans son rapport de septembre 2011 intitulé *Expression religieuse et laïcité dans l'entreprise*, suggère un strict encadrement de la liberté religieuse dans le monde du travail. Il recommande d'aller jusqu'à l'interdiction de toute manifestation religieuse dans l'entreprise. Une telle modification du code du travail risquerait fort d'accroître encore plus l'impression diffuse que les musulmans sont la cible privilégiée d'une politique différentialiste.

On peut enfin citer comme autre exemple la proposition de loi sénatoriale votée à l'initiative du groupe socialiste français en janvier 2012. Celle-ci prévoit notamment l'extension de l'obligation de neutralité religieuse aux structures privées en charge de la petite enfance et impose aux assistant(e)s maternel(le)s l'obligation de respect de la neutralité religieuse à leur domicile dans le cadre de l'accueil des enfants. Il

15. OPEN SOCIETY INSTITUTE, *Muslims in Europe: A Report on 11 EU Cities*, Budapest / Londres / New York : Open Society Institute, 2010.

est légitime de s'interroger sur la pertinence d'un texte qui présente l'inconvénient d'avaliser une ingérence étatique dans l'espace domestique, au nom même du principe de laïcité jusque-là réservé à la seule sphère publique.

À rebours d'une analyse pessimiste, on peut toutefois considérer que l'actualité de la présence du religieux, notamment musulman, dans l'entreprise privée est bien la preuve que les musulmans ne sont plus cantonnés dans les seuls secteurs fragilisés de la production industrielle (métallurgie, sidérurgie, construction automobile) ou du bâtiment, mais sont également présents dans d'autres secteurs de l'économie. Une enquête réalisée au sein de plusieurs grands groupes français (luxe, banque, informatique, téléphonie, grande distribution...) et dans différents bassins d'emploi, dresse un état des lieux contrasté en matière de gestion de la diversité religieuse dans les entreprises ¹⁶. Cette étude pointe une gestion souvent laxiste des demandes émanant d'employés musulmans, qui débouche sur un régime de laïcité à deux vitesses. Elle montre également que les porteurs de demandes religieuses (jeûne du mois de ramadan, prières, fêtes religieuses...) sont de jeunes Français musulmans, nés et socialisés en France, qui revendiquent l'égalité de traitement de leur religion et pour lesquels la pratique de la religion dans l'entreprise relève d'un droit citoyen dûment fondé juridiquement, et non d'une reconnaissance d'un quelconque droit à la différence.

Une enquête réalisée par le journal *Le Monde* en 2001, en France, montrait que si 45 % des musulmans pratiquants étaient des personnes peu qualifiées n'ayant pas fait d'études, on devait également compter, parmi les pratiquants, 39 % de diplômés de l'enseignement supérieur. Ces données mettaient en cause la vision souvent misérabiliste de l'islam comme la religion par excellence des exclus et des sans-voix. La réussite professionnelle des personnes de confession musulmane n'est plus incompatible avec la revendication d'une pratique religieuse décomplexée.

C'est ainsi que divers mensuels et sites musulmans où abondent des publicités en faveur de restaurants, de produits *halal* ou ethniques (vêtements, bijoux...), accompagnent l'émergence d'une classe moyenne supérieure d'origine musulmane qui revendique sa pratique religieuse et son statut de consommateur à part entière. Le sondage IFOP de 2011 sur les évolutions de l'islam en France montrait notamment que si l'on observe, parmi les musulmans de France, une surreprésentation des catégories populaires (19 % d'ouvriers), de chômeurs et d'étudiants (29,5 %), on notait également que le pourcentage de professions libérales y était identique à celui de l'ensemble des Français (7,5 %), ainsi qu'à celui des commerçants et artisans (3 %). On comptait enfin 16 % d'employés d'un côté, contre 22 % de l'autre.



16. BOUZAR Dounia et BOUZAR Lyliya, *Allah a-t-il sa place dans l'entreprise ?*, Paris : Albin Michel, 2009.

Alors qu'une bonne partie du monde musulman a violemment protesté contre la diffusion¹⁷ du film islamophobe *L'Innocence des musulmans* en septembre 2012, les musulmans européens se sont distingués par une grande retenue. Pas plus ce film délibérément provocateur, que la publication concomitante de caricatures du Prophète par *Charlie Hebdo*, n'a conduit un grand nombre de musulmans européens, et notamment français, à descendre dans la rue pour protester contre l'affront qui leur était fait.

Cette absence de réactions virulentes consacre moins le succès des appels au calme des notables communautaires, ou une forme d'indifférence de la part de populations en voie de sécularisation, qu'elle ne traduit l'expression d'une certaine maturité des musulmans vis-à-vis d'un processus de dénigrement systématique de leur foi. Dans des sociétés qui garantissent la liberté religieuse, ils savent pouvoir exprimer et faire respecter leur foi, c'est sans doute là aussi un des traits de cet islam européen responsable qui se construit sous nos yeux. ■

17. Partielle et uniquement sur Internet (NDLR).

POINTS DE VUE COMPLÉMENTAIRES

Les articles sur l'islam et les musulmans parus dans ce numéro, sans qu'ils soient remis en cause, ont évidemment fait l'objet de débats au sein du comité de rédaction de *Futuribles*. Nous en rendons compte ici brièvement pour nourrir la réflexion de nos lecteurs.

Islamisme et démocratie

Concernant la capacité des partis islamistes arrivés au pouvoir, en Turquie, en Tunisie, en Égypte, etc., à instaurer la démocratie, la question est évidemment majeure. Rappelons en effet que selon Samuel Huntington, pour qu'un régime démocratique puisse être considéré comme consolidé, il faut qu'il ait connu une double alternance au pouvoir à partir des premières élections libres¹. Il est donc trop tôt pour tirer des conclusions, dans un sens ou dans l'autre, sur la capacité des formations islamistes à entrer dans le moule démocratique.

Par ailleurs, il faut souligner le resserrement des libertés à l'œuvre dans plusieurs des pays gouvernés par une formation islamiste : en Turquie, où environ 75 journalistes sont toujours emprisonnés et plusieurs milliers de procédures sont en cours contre des médias, plaçant ce pays en tête des « geôliers de journalistes » en 2012, devant l'Iran, selon le CPJ² ; en Égypte, où le président Morsi semble enclin à durcir les conditions d'application de la *charia* dans le pays (via la réforme constitutionnelle, la possible abrogation de la loi interdisant l'excision des fillettes, etc.) ; en Tunisie, où le musée national du Bardo, récemment agrandi et rénové, aurait été expurgé de certaines œuvres jugées insuffisamment islamiques...

« Islamophobie »

Il est frappant de constater que le terme « islamophobie » ou l'adjectif « islamophobe » reviennent très souvent (plus de 1,8 million d'occurrences dans une recherche sur Google, contre 230 000 pour le pendant chrétien « christiano-phobie » et quasiment aucun terme équivalent pour l'hostilité au bouddhisme), témoignant de l'inquiétude que suscite l'islam radical. Comme l'écrit Salman Rushdie, qui sait de quoi il parle³, « un nouveau mot a été créé pour permettre aux aveugles de rester aveugles : "islamophobie" ⁴ ».

Dans un pays qui, comme la France, a une longue tradition de critique ouverte à l'endroit de la religion — l'anticléricalisme s'est installé dans le paysage politique français au milieu du XIX^e siècle, dirigé alors quasi exclusivement contre la religion catholique —, le glissement sémantique qui fait passer la critique d'« anti » à « phob(i)e » interpelle.

Rappelons au demeurant les réactions très vives qu'avait suscitées la publication d'un numéro de l'hebdomadaire *Charlie Hebdo* rebaptisé *Charia Hebdo*, le 2 novembre 2011 (comportant des caricatures de Mahomet), un an avant la paru-

1. HUNTINGTON Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, Oklahoma : University of Oklahoma Press, 1991.

2. CPJ (Committee to Protect Journalists), *Turkey's Press Freedom Crisis: The Dark Days of Jailing Journalists and Criminalizing Dissent*, New York : CPJ, 2012.

3. L'écrivain est resté plus de 10 ans sous le coup de la *fatwa* lancée en février 1989 par l'ayatollah Khomeini, le condamnant à mort pour la publication des *Versets sataniques* (Paris : Christian Bourgois, 1989, parution originale en anglais en 1988).

4. *In Joseph Anton: A Memoir*, New York : Random House, 2012, p. 344-345.

tion de nouvelles caricatures en 2012 évoquée par Franck Frégosi : piratage du site Internet du journal, incendie de ses locaux, menaces de mort à l'encontre du directeur de la publication et bémols à peine voilés à l'encontre de la liberté d'expression. Ceci alors même que chaque semaine, toutes les autres religions, à commencer par le catholicisme, sont soumises au même traitement satirique sans susciter de tels remous.

Le droit à la dissidence

Au-delà même du glissement sémantique ci-dessus évoqué, il peut paraître aussi paradoxal, dans un pays aussi attaché au sécularisme que la France, de dénier le droit des musulmans « sociologiques » (pratiquant peu ou ne pratiquant plus l'islam) à la critique (fût-elle virulente) de l'islam, ou d'essayer de minimiser la portée de leurs critiques. L'islam ne pourra évoluer et s'adapter à la modernité sans se confronter un minimum à la critique, à commencer par la critique interne ⁵.

Or, aujourd'hui, les dissidents musulmans prennent des risques importants lorsqu'ils font entendre une voix discordante. En témoigne le cas d'Ayaan Hirsi Ali, cette députée néerlandaise d'origine somalienne, dont la tête a été mise à prix par diverses organisations islamiques, suite à la parution de son livre *Insoumise* ⁶ dans lequel elle critique les relations hommes / femmes dans l'islam, et qui a dû s'exiler temporairement aux États-Unis faute de protection suffisante en Europe. Elle continue à préconiser une stricte séparation des religions et des États, et à dénoncer les penchants totalitaires de certaines mouvances islamiques, quitte à se voir accuser, par certains commentateurs, de « donner du grain à moudre aux islamophobes ». À lire, à l'inverse, la tolérance dont certains font preuve à l'égard de musulmans peu modérés, on frise ici le déni d'opinion.

Futuribles

5. La route sera longue à lire la conversation édifiante entre Tareq Oubrou (partisan d'une « charia de minorité » en France) et Leïla Babès (attachée à une lecture plus critique et plus moderne des textes) dans *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*, Paris : Albin Michel, 2002.

6. Paris : Robert Laffont, 2005.

Islam(s) et islamistes dans les « printemps arabes »

PAR JEAN-PAUL BURDY ET JEAN MARCOU ^I

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, Jean-Paul Burdy et Jean Marcou analysent le rôle joué par l'islam et les islamistes dans les « printemps arabes » des deux dernières années, et celui qu'ils jouent aujourd'hui dans les transitions politiques en cours. Ils rappellent en premier lieu que les révolutions arabes ont été déclenchées par des mouvements de contestation avant tout sociaux et politiques, rejoints après coup par les islamistes (généralement bien implantés dans les milieux populaires des pays concernés). Les auteurs montrent ensuite comment les islamistes, à l'instar des Frères musulmans, ont tiré parti de ces soulèvements pour arriver au pouvoir (en Tunisie et en Égypte en particulier), mais aussi combien leur ligne idéologique ne faisait que conforter une organisation socio-politique dominée de facto de longue date par la charia ; ils présentent aussi les divergences existant en la matière entre les différents pays arabes concernés par les « printemps arabes », les modèles référentiels revendiqués, etc. Ils étudient en particulier les enjeux confessionnels (rivalité chiites / sunnites) qui ont émergé dans des États tels que le Bahreïn ou la Syrie, et l'instrumentalisation qui en a été faite par certains acteurs, contestant néanmoins la « lecture simplificatrice » consistant à opposer l'« arc chiite » au « bloc sunnite » dans le monde arabe, alors que dans bien des cas, c'est la Realpolitik qui, très classiquement, y motive les positions et actions des États.

i. Jean-Paul Burdy est maître de conférences d'histoire à l'Institut d'études politiques (IEP) de Grenoble et chercheur au laboratoire de recherches en sciences sociales Pacte ; Jean Marcou est directeur des relations internationales à l'IEP de Grenoble et chercheur associé à l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul.

In fine, Jean-Paul Burdy et Jean Marcou mettent ici en garde contre les lectures parfois un peu trop rapides des évolutions en cours, rappelant le poids qu'y ont eu les processus politiques, économiques et sociaux, et la difficulté qu'auront les partis islamistes arrivés (démocratiquement) au pouvoir, dans ce contexte, pour concilier leurs impératifs idéologiques et les aspirations de leurs concitoyens. S.D. ■

Ni l'islam ni l'islamisme ne sont apparus comme les thématiques dominantes du début des « printemps arabes ». Pourtant, les élections qui ont eu lieu par la suite ont vu presque partout la victoire de formations islamistes. L'assaut mené contre le consulat des États-Unis de Benghazi qui, en septembre 2012, s'est soldé par la mort de l'ambassadeur Christopher Stevens, et par la suite les autres manifestations qu'a suscitées le film *L'Innocence des musulmans*², confirment cependant que la religion conserve une place centrale dans les régimes issus des mutations vécues récemment par le monde arabe. Cette évolution consacrerait ainsi une formule dont les médias ont désormais tendance à abuser : « printemps arabe, automne électoral, hiver islamiste ».

Le tour sectaire et parfois violent pris par les revendications d'islamisation auxquelles on a assisté au cours de l'année 2012, incite en effet certains observateurs à considérer que le mouvement ouvert par le soulèvement tunisien fin 2010 serait en cours de tarissement et qu'une véritable contre-révolution intégriste serait en marche. Pourtant, la remise en cause des dictatures du monde arabe n'a pas débouché sur des régimes islamistes, mais sur des transitions politiques complexes où des partis, qui se réclament de l'islam politique et qui sont arrivés au pouvoir, doivent cohabiter avec d'autres acteurs et tenir compte de contraintes cumulées : résistance de l'armée voire d'autres corps constitués, contraintes économiques et sociales, respect des équilibres régionaux et internationaux. La confiscation du changement politique par les islamistes est donc loin d'être un fait totalement établi. Pour faire un premier bilan de la place de l'islam et de l'islamisme dans les « printemps arabes », il convient donc de revenir d'abord sur les événements qui se sont déroulés initialement, avant de voir comment les islamistes se sont imposés et de relativiser une lecture exclusivement confessionnelle des mutations en cours.

Du « Dégage ! » initial à l'entrée en scène des « Frères »

En dépit des incertitudes actuelles, les « printemps arabes » ont bien été une suite de mouvements révolutionnaires qui n'ont pas simplement remis

2. Film américain anti-islam dont seuls des extraits ont circulé, principalement sur Internet, en 2012, entraînant une vive polémique et des manifestations parfois violentes dans certaines communautés et pays musulmans (NDLR).

en cause l'existence des autocraties existantes, mais aussi consacré l'émergence de sociétés civiles naissantes et entrepris de fonder l'exercice du pouvoir sur un spectre politique plus large, et moins exclusivement élitiste et oligarchique qu'auparavant. La compréhension de ce processus passe par une périodisation d'événements, issus de prémices partagées, et s'incarnant par la suite dans une série de phases comparables, au cours desquelles des spécificités nationales sont néanmoins apparues.

Un mouvement de contestation d'abord social et politique

Les soulèvements qui ont commencé en Tunisie, avant de s'étendre à l'Égypte, au Bahreïn, au Maroc, au Yémen, à la Libye et à la Syrie, mais aussi à d'autres pays où leur importance a été moindre (Jordanie, Algérie, Palestine, Oman), n'ont nulle part été initiés par de quelconques revendications religieuses. Il s'est agi avant tout de phénomènes sociaux relevant le plus souvent de l'émeute (comme à Sidi Bouzid, en Tunisie), qui sont parvenus à amplifier une agitation endémique et une revendication étouffée se manifestant sporadiquement depuis des années (émeutes du pain, de la farine ou de la semoule des années 1980-1990 ; initiatives de la plate-forme Kifàya dans plusieurs villes égyptiennes entre 2004 et 2006 ; grèves ouvrières d'El Mahalla-El Koubra de 2008, au Caire, ou dans le bassin minier des phosphates, en Tunisie).

Ces mouvements sociaux ont néanmoins pris rapidement une dimension politique inédite de contestation des régimes en place, qui s'était déjà manifestée au sein du monde musulman, lors de phénomènes politiques récents comme le mouvement civique au Liban, consécutif à l'assassinat de Rafik Hariri en 2005 (révolution du Cèdre), ou le soulèvement postélectoral iranien en 2009 (Révolution verte). En 2010-2011, dans tous les pays où des rébellions ont eu lieu, ce sont des mots d'ordre politiques de contestation qui sont mis en avant, visant des autocrates indéboulinables (« Dégage ! »), revendiquant la liberté, exigeant l'élaboration de Constitutions et le déroulement d'élections libres. Certes, les termes « dignité » et « justice », présents dans les dénominations et la *vulgate* des formations islamistes³, affleurent également régulièrement, mais traditionnellement, la liberté ayant une connotation parfois assez négative dans les sociétés musulmanes, ces notions y ont été de longue date invoquées pour exprimer la revendication de droits et elles n'ont donc pas une valeur exclusivement religieuse⁴.

Les premiers acteurs des soulèvements sont des jeunes (garçons ou filles). Le culot des mobilisations qu'ils ont déclenchées a trouvé la faille de sys-

3. « Parti de la justice et du développement » au Maroc et en Turquie, « Parti de la liberté et de la justice » en Égypte, « Parti de la justice et de la construction » en Libye, Ennahda (parti de la Renaissance) en Tunisie...

4. Cf. notamment, pour le concept de « justice » préféré à celui de « liberté », GEORGEON François (entretien), « Empire ottoman : le vent des idées libérales », *L'Histoire (Les Collections)*, n° 52, juillet-septembre 2011, p. 18-19.

tèmes de maintien de l'ordre pourtant éprouvés, en usant des techniques inédites (actions non violentes inspirées des thèses du politologue américain Gene Sharp dont s'est servi le mouvement serbe Otpor pour obtenir le départ de Slobodan Milosevic ; occupation de lieux symboliques comme l'avenue Bourguiba à Tunis, la place Tahrir au Caire ou la place de Perle à Manama). Ces jeunes sont à la fois issus des couches très populaires et de la jeunesse diplômée, cette dernière étant adepte de l'usage des réseaux sociaux et des nouveaux outils de communication. Leurs affiliations politiques sont le plus souvent diffuses ou inexistantes. Ils veillent d'ailleurs à éviter toute récupération par les formations politiques traditionnelles et se méfient de leurs *leaders*, qui appartiennent à des générations beaucoup plus âgées ⁵.

On a certes entendu, un peu partout, des « *Allah akbar!* » (« Dieu est grand ! »). Mais il s'agit d'une interjection du vocabulaire courant, scandant les événements forts (manifestations, affrontements avec les forces de répression...) et parfois à dimension apotropaïque ⁶. Depuis des décennies, moins qu'un mot d'ordre à proprement parler religieux, cette interjection vise d'abord à exprimer sa rage et à relativiser la toute-puissance des gouvernants, en leur rappelant d'une façon légitimement fondée que leur force présente reste toute relative. Mais, d'autre part, il faut relever que la contestation révolutionnaire a touché les républiques apparemment plus « sécularisées » du monde arabe, plus que les monarchies, lesquelles disposent d'une légitimité dynastique et historique parfois confortée par une légitimité religieuse opératoire : le roi du Maroc est ainsi « commandeur des croyants ».

Il faut rappeler enfin que les « printemps arabes » sont parvenus à contredire un argument que les dictatures ont mis en avant pendant des décennies, selon lequel elles étaient le meilleur rempart contre l'islamisme. Or, dans les principaux pays où des soulèvements ont eu lieu, les manifestants ont partout brandi le drapeau national et des slogans politiques, et non des bannières religieuses, sauf quand les symboles religieux permettaient de valoriser cette unité (comme l'alliance du croissant musulman et de la croix copte en Égypte).

Comment les islamistes ont pris le train en marche

Si ce sont des révolutionnaires souvent novices qui ont déclenché le mouvement, les islamistes l'ont rejoint plus ou moins rapidement. Soit qu'ils sortent de prison ou qu'ils rentrent d'exil, les pays d'accueil principaux de ces exilés étant l'Angleterre, l'Allemagne et les États-Unis, plus que la France ou le Golfe ⁷. Soit parce que, prudents et plus ou moins bien insérés dans le

5. Cf. le long-métrage documentaire *Tahrir, place de la Libération*, du réalisateur italien Stefano Savona, sorti le 25 janvier 2012.

6. Visant à conjurer le mauvais sort, à détourner le danger (NDLR).

7. Dirigeant charismatique d'Ennahda, Rached Ghannouchi, 71 ans en 2012, a passé 22 ans en exil ; Hamadi Jebali, 60 ans, secrétaire général du mouvement et Premier ministre, a passé 16 ans en prison ; Ali Larayedh, 57 ans, ministre de l'Intérieur, a été emprisonné pendant 14 ans.

LES FRÈRES MUSULMANS

Organisation panislamiste fondée en 1928 en Égypte par Hassan el-Banna, les Frères musulmans ont pour objectifs une renaissance islamique, la lutte contre l'influence occidentale et l'instauration de la *charia*. Ils ont rapidement essaimé ces idées dans les pays à majorité musulmane du Moyen-Orient, au Soudan et dans une moindre mesure en Afrique du Nord, et établi des ramifications jusqu'en Europe. Certains groupes de partisans se sont constitués en mouvements indépendants, comme par exemple le Hamas dans les Territoires palestiniens. Au fil du temps, les Frères musulmans ont intégré dans leurs objectifs la lutte contre l'État d'Israël (même si ses différentes branches condamnent, généralement, le recours à la violence en dehors de la Palestine) ;

et ils sont assez hostiles à l'égard des États arabes relativement séculiers, comme l'était l'Égypte du régime Moubarak.

Depuis le changement de régime en Égypte, ils sont au pouvoir via le Parti de la liberté et de la justice dont est issu Mohamed Morsi, le président du pays élu démocratiquement en juin 2012. Néanmoins, les Égyptiens restent divisés à l'égard de la politique insufflée par les Frères musulmans, comme l'ont montré les nombreuses manifestations de fin 2012, au moment du référendum les appelant à valider ou refuser le projet de Constitution du président Morsi, caractérisé par une lecture nettement plus islamique des lois du pays.

Futuribles

Sources : *Encyclopédie Universalis* ; voir aussi TERNISIEN Xavier, *Les Frères musulmans*, Paris : Fayard, 2005.

jeu politique des régimes antérieurs, ils ont préféré attendre de voir si ces derniers survivraient à la contestation. En Égypte en particulier, pendant les premiers jours de la révolution, tout s'est passé comme si les « Frères » hésitaient à abandonner les positions qu'ils avaient acquises dans le système d'Hosni Moubarak pour se joindre au mouvement de rébellion. Quand l'armée a *de facto* signifié qu'elle soutenait la contestation du régime (cas tunisien) ou qu'elle ne tirerait pas sur la foule (cas égyptien), les partis islamistes existants (Égypte, Bahreïn) ou rapidement reconstruits (Tunisie) sont venus grossir les rangs de la contestation, pour contribuer au coup de grâce final.

Une fois les régimes en place condamnés, les islamistes ont effectivement apporté aux soulèvements leur expérience et leur savoir-faire. En Égypte, seule force socialement implantée, les Frères musulmans sont ainsi devenus le fer de lance de la transition politique, tenant tête notamment aux ambitions hégémoniques du Conseil supérieur des forces armées (CSFA). Au Yémen, les islamistes ont accompagné la mobilisation contre le président Saleh, mettant en avant Tawakkul Karman, une journaliste et militante féministe, par ailleurs membre de la branche féminine des Frères musulmans yéménites⁸. Dès lors qu'il a fallu entrer dans un processus de transition pour instaurer un nouvel ordre, la fluidité, voire la faiblesse politique

8. Le parti al-Islah.

des révolutionnaires, s'est retournée contre eux, favorisant leur marginalisation. Les Frères ont pu alors retirer tout le bénéfice d'une implantation populaire et d'un savoir-faire politique anciens, précipitant l'organisation d'élections libres afin de s'élancer le plus rapidement possible dans les allées qui mènent au pouvoir.

Quels islamistes pour quels nouveaux régimes?

Partout où des élections libres ont eu lieu dans le monde arabe, à l'issue des soulèvements de 2010-2011 (en particulier en Tunisie, au Maroc et en Égypte, et à l'exception de la Libye), les partis islamistes ont remporté des victoires significatives. Leur score varie de 35 % à 60 % : il récompense leur unité face à des partis séculiers divisés, et surtout il leur ouvre les portes du pouvoir.

Comment les Frères musulmans ont su tirer les marrons du feu

Les premières raisons qui expliquent ces victoires électorales sont à rechercher dans l'histoire antérieure des dictatures arabes. Les islamistes, appartenant à des partis politiques se réclamant des valeurs et des textes de l'islam (le Coran, la *charia*), ne sont pas des nouveaux venus. Issus d'un courant politique ancien fondé par Hassan el-Banna en Égypte dans les années 1920, avant d'essaimer dans la plupart des pays musulmans, ils y ont acquis le privilège de l'antériorité avec d'autant plus de légitimité qu'ils ont souvent été réprimés durement par des régimes autoritaires modernisateurs se posant, face à eux, en rempart de préservation d'une modernité séculière. Dès lors, quand ces régimes sont tombés et que les islamistes ont pu apparaître au grand jour, il n'est pas étonnant qu'ils aient été le plus souvent perçus comme les vrais opposants.

Mais si leur reconnaissance a été rapide, c'est également parce que la répression dont ils ont été l'objet ne les a pas partout exclus du jeu politique antérieur. Les islamistes ont occupé, en effet, depuis des décennies, l'espace social délaissé par les politiques publiques des États arabes, grâce au fort maillage du tissu social réalisé par leur action caritative de base. Parfois même, ils ont réussi à s'assurer une présence dans certaines élections, en y présentant des candidatures « indépendantes » tolérées par le pouvoir, et en obtenant quelques élus dans les hémicycles parlementaires, voire d'autres organes officiels.

En outre, contrairement à la Turquie où une politique très résolue de modernisation et de laïcisation a été entreprise dans la première moitié du XX^e siècle, les régimes autoritaires arabes n'ont jamais renié la dimension musulmane de leur histoire et de leurs luttes de décolonisation. Ils ont ainsi maintenu l'islam au cœur de leurs systèmes, en en faisant une religion d'État mentionnée généralement par leurs Constitutions, tandis qu'ils n'hésitaient

pas à appliquer la *charia*, si ce n'est dans le domaine pénal, du moins en matière civile et familiale. En fin de compte, devant l'usure des idéologies de modernisation qui les avaient initialement portés (nationalisme arabe, socialisme...), ces mêmes régimes ont été amenés à consentir à une réislamisation de leurs sociétés, qui s'est souvent traduite par des concessions faites aux valeurs islamistes (lutte contre l'adultère, l'homosexualité...) et dont le développement du port du foulard islamique a été l'indice le plus visible dans la rue. On assiste donc, après les « printemps arabes », à une amplification de la présence des Frères musulmans, au sein de sociétés civiles et politiques qu'ils connaissent bien.

Mais d'autres raisons permettent de comprendre le succès électoral des islamistes. Elles tiennent en fait à la situation inédite engendrée par la chute des régimes existants. Face aux Frères, les autres opposants des régimes antérieurs (qui sont rarement ou jamais l'émanation de la première vague des jeunes révolutionnaires) sont nombreux et divisés, inexpérimentés ou vieillissants, et en tout état de cause peu attractifs. En Tunisie, les partis ou groupuscules de gauche se sont majoritairement fourvoyés dans une campagne paranoïaque contre le « péril islamiste ». En Égypte, lors de l'élection présidentielle en particulier, les libéraux, les nassériens ou les musulmans modérés ne sont pas parvenus à s'unir face au candidat des Frères, Mohamed Morsi. Devant cette impuissance des formations séculières, le fait est que ces partis islamistes ont su investir assez rapidement l'appareil d'État dans une période de transition, profitant et de l'expérience de leurs nombreux cadres socialement intégrés (médecins, ingénieurs...), et du vide laissé par le départ des anciens dirigeants, et de l'incapacité des jeunes révolutionnaires à aborder cette phase moins idéaliste de la révolution.

En outre, il faut comprendre que les processus électoraux entamés à l'issue de la chute des autocraties arabes ont constitué une expérience totalement inédite pour la plupart des citoyens des pays concernés. Voter (où, quand, comment, pour qui ?) s'avère souvent un processus fort complexe pour des électeurs de base qui le font pour la première fois. Dans un tel contexte, les Frères ont abattu deux atouts maîtres. D'une part, procurant déjà un service social dans la vie courante, ils ont vu de nombreuses personnes se tourner naturellement vers eux pour savoir comment accomplir leur devoir électoral. D'autre part, leurs militants ayant déjà une certaine notoriété, ils ont séduit d'emblée un grand nombre d'électeurs déroutés, de surcroît, par la diversité des candidats, souvent totalement inconnus ⁹...

Les Frères face à la maladie infantile de l'islamisme, le salafisme

S'il est un acteur dont l'irruption a surpris tout le monde, même les islamistes, ce sont bien les salafistes. Exception faite de l'Égypte ¹⁰, ils n'ont pas

9. Plus de 140 listes se sont présentées aux législatives tunisiennes de l'automne 2011.

10. Avec 27 % des voix, ils y sont la seconde force politique du pays après les Frères musulmans.

réalisé de percée spectaculaire. Mais ils sont vite devenus très visibles dans l'espace public, à l'occasion de manifestations clivantes sur la *charia*, les droits des femmes ou les nouvelles normes à établir.

Qui sont-ils ? Largement une émanation conservatrice du wahhabisme saoudien, ils étaient tolérés par les régimes précédents parce qu'en principe quiétistes, donc n'intervenant pas dans le champ politique et s'attachant surtout à une réislamisation de la vie des individus en référence à l'époque du Prophète (vêtements, présentation de soi, fonctionnement de la vie quotidienne...) ¹¹. Cette analyse uniquement piétiste du salafisme a cependant été une erreur, car elle a omis la réalité politique du salafisme dans ses origines saoudiennes ¹². Et elle a eu tendance à oublier ou occulter ce qui s'est passé en Algérie au tournant des années 1980-1990, à savoir une décennie de guerre civile qui a fait officiellement 200 000 victimes, morts et disparus de la « sale guerre ». Or, comme son nom l'indique, l'ancêtre d'Al Qaïda au Maghreb islamique (AQMI) s'est d'abord appelé le Groupement salafiste pour la prédication et le combat (GSPC). On comprend donc que le courant du salafisme politique radical, voire djihadiste, n'a pas surgi de rien, ni en Tunisie ni en Égypte.

Une partie des salafistes ont profité de l'ouverture démocratique et électorale pour se présenter aux élections, et pour investir l'espace public. En Tunisie, l'occupation de l'université de la Manouba de Tunis pour revendiquer, entre autres, l'obtention de salles de prière ou le droit pour les étudiantes de porter le *niqab* (le voile intégral), a donné lieu à des violences. Dans ce même pays, où des imams modérés ont été chassés de leur mosquée par les salafistes, l'offensive contre certaines manifestations culturelles ou artistiques, jugées impies ou blasphématoires, a généré des attaques de cinémas, de théâtres ou d'expositions... Ces provocations organisées confirment que certains salafistes sont bel et bien entrés dans une logique de *djihad*, avec des actions qui ne sont pas sans rappeler celles du GSPC, qui ont ensanglanté l'Algérie au début de la décennie 2000.

En Tunisie et en Égypte, la condamnation de ces débordements par Ennahda et les Frères musulmans est pour le moins équivoque. Car si ces deux formations, qui se veulent raisonnables, perçoivent bien l'aléa d'être débordées sur leurs extrêmes par une stratégie de surenchère qu'elles dénoncent et qu'elles redoutent, elles semblent parfois tentées de l'instrumentaliser à leur profit. Pour leur part, les salafistes, devenus acteurs du système, courent aussi le risque de s'y perdre car la mise en œuvre rigoureuse de normes du VII^e siècle apparaît vite incompatible avec la complexité et la diversité des sociétés modernes, fussent-elles entièrement musulmanes. Quant au jeu démocratique, il apparaît tout aussi incompatible avec la société idéale de l'« âge d'or » du temps du Prophète à laquelle ils se réfèrent.

11. Cf. AMGHAR Samir, « Les salafistes : radicalisme islamique et violence politique », *Moyen-Orient*, n° 13, janvier-mars 2012, p. 44-49.

12. Origines que montre bien Gilles Kepel dans son ouvrage *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Paris : Gallimard, 2004.

Quels modèles référentiels ?

Les élections libres, qui ont porté les mouvements islamistes au pouvoir, les ont aussi fait basculer d'un coup dans la logique pluraliste du régime représentatif. Ceux-ci doivent dès lors composer avec d'autres forces politiques et avec des institutions d'État (armée, justice, fonction publique...), qui ne leur sont pas toujours acquises. À l'occasion du mouvement révolutionnaire et du processus électoral, les formations islamistes ont aussi montré qu'elles n'étaient pas aussi homogènes qu'on aurait pu le penser à l'origine. En Égypte, les Frères se sont ainsi divisés à propos de leur participation aux premiers événements révolutionnaires. En Tunisie, le neuvième congrès d'Ennahda, qui s'est tenu à Tunis, du 13 au 15 juillet 2012, a montré que le parti de Rached Ghannouchi comportait de multiples courants, souvent rivaux. L'enjeu de ces divisions intestines concerne pour l'essentiel l'équilibre que les nouveaux dirigeants doivent trouver, dans l'exercice du pouvoir, entre un nécessaire réalisme politique et leurs impératifs idéologiques.

Dans un tel contexte, l'expérience turque qui, au cours de la décennie écoulée, a vu un gouvernement issu de la mouvance islamiste parvenir à mettre un terme à l'emprise de l'armée sur le système politique, et faire décoller économiquement le pays, a vite été érigée en « modèle clef en main » par certains. Pourtant, la tournée qu'a entreprise, en septembre 2011, le Premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan, dans les pays où les révolutions arabes sont venues à bout des dictatures (Égypte, Tunisie, Libye), a montré des différences souvent profondes entre le postislamisme turc de l'AKP (Parti pour la justice et le développement) et l'islamisme en plein développement des pays arabes, qui pourtant n'hésite pas à se revendiquer du « modèle turc ¹³ ». L'appel du Premier ministre turc à l'élaboration de Constitutions laïques a provoqué notamment la gêne des dirigeants islamistes tunisiens et surtout égyptiens, la laïcité étant chez eux souvent associée à l'athéisme.

En outre, loin d'avoir sécularisé leur droit comme l'a fait la Turquie de longue date, les pays arabes restent juridiquement, à des degrés divers, toujours dominés par la *charia*. Et le changement politique qu'ils sont en train de vivre ne paraît pas devoir avoir raison, à court terme, de cette particularité. L'annonce, le 23 octobre 2011, par le président du Conseil national de transition libyen, Moustapha Abdeljalil, du rétablissement d'une *charia* impliquant l'autorisation de la polygamie, a fait en France l'effet d'une bombe et signifié, pour beaucoup d'observateurs occidentaux, que le printemps des peuples arabes était en train de se muer en « hiver » pour les femmes musulmanes. C'est oublier que la *charia* est depuis longtemps et partout le fondement historique des codes du statut personnel et de la famille des pays arabes. Certes, les dictatures arabes se sont présentées comme des « forte-

13. Cf. MARCOU Jean, « Les multiples visages du modèle turc », *Futuribles*, n° 379, novembre 2011, p. 5-22, et « Le modèle controversé de l'AKP », *Moyen-Orient*, n° 13, janvier-mars 2012, p. 38-43.

resses de modernité séculière », quasiment « féministes » face à l'islamisme montant. Mais à la veille des révolutions arabes, bien que l'Arabie Saoudite et l'Iran soient les seuls à appliquer pénalement la loi islamique (châtiments corporels...), l'islam était partout la religion de l'État (sauf en Syrie), la polygamie et la répudiation étaient partout autorisées (sauf en Tunisie), et nulle part une musulmane ne pouvait épouser un non-musulman (pas même en Tunisie) ¹⁴.

Pour autant, il n'y a pas de loi islamique uniforme et définitive, mais des législations nationales, plus ou moins fidèles, qui varient selon les écoles d'interprétation et les trajectoires historiques des pays concernés, faites d'avancées (la *moudawana*, le code de la famille au Maroc en 2004) et de régressions (code de la famille algérien de 2005 plus rétrograde que sa version antérieure de 1984). En tout état de cause, les partis islamistes qui viennent d'accéder au pouvoir hésitent encore sur la place à accorder à la *charia* dans les futurs textes constitutionnels et leur déclinaison dans le droit des personnes. La longueur et la lenteur des débats constitutants, sur ces thèmes, contrastent avec les urgences sociales et économiques que les nouveaux gouvernants doivent aussi aborder, provoquant l'inquiétude d'une partie de la population, voire un mécontentement, perceptible par exemple en Tunisie, au printemps 2012.

Les problèmes socio-économiques sont, en effet, d'une actualité brûlante. C'est très largement sur ces dossiers économiques et sociaux que les Frères sont attendus. Or, mis à part une action caritative menée certes au nom des valeurs de l'islam, les islamistes, quels qu'ils soient, sont des libéraux ou des néolibéraux en matière économique, qui laissent jouer les forces du marché. Leur seule originalité par rapport au néolibéralisme occidental tient à leur volonté de promouvoir une « finance islamique » déjà largement pratiquée dans le Golfe persique, mais qui ne conteste en rien le néolibéralisme globalisé occidental.

La rivalité chiites / sunnites : un risque pour l'équilibre régional ?

Dans au moins deux cas, celui du Bahreïn et de la Syrie, les soulèvements ont révélé de forts enjeux confessionnels. Ces cas, et notamment la crise syrienne, alimentent actuellement l'idée qu'une rivalité ravivée entre sunnites et chiites serait en train de s'exacerber au Moyen-Orient, et qu'elle conditionnerait désormais les analyses de la situation régionale après les « printemps arabes ».

14. Sur la question de la *charia*, on consultera avec profit : BOZARSLAN Hamit, « Des sociétés structurées par l'islam ? », *L'Histoire (Les Collections)*, n° 52, juillet-septembre 2011, p. 38-43 ; DUPRET Baudouin (sous la dir. de), *La Charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris : La Découverte (Recherches), 2012.

LE CHIISME ET L'ARC CHIITE

Le chiisme (« parti » au sens de « fraction ») est une scission intervenue dès le VII^e siècle au sein de l'islam sunnite et qui regroupe les partisans d'Ali, gendre du Prophète et quatrième calife, assassiné en 661 près de Najaf, en Irak, et de son fils Hussein, tué à Kerbala, en Irak, en 680. La *fitna* (division) de l'*Oumma* (la communauté des croyants) a plus porté sur des divergences dynastiques (la succession de Mahomet) que sur la doctrine. Les sunnites et la majorité des chiites partagent les mêmes préceptes et obligations de l'islam normatif et de ses cinq piliers. Les divergences se situent en partie au plan doctrinal, mais surtout dans l'organisation du culte et des rites, et dans le rapport aux pouvoirs politiques. À la différence du sunnisme, le chiisme est structuré par un clergé nombreux et hiérarchisé, se rattachant à quelques grandes écoles théologiques dirigées, en Irak (Najaf) comme en Iran (Qom), par les *marja'a*, ou grands ayatollahs. Souvent minoritaires, et fréquemment socialement maltraités et politiquement discriminés comme tels, les chiites sont traditionnellement méfiants vis-à-vis des pouvoirs sunnites en place.

Arabes, persans ou turcs, les chiites représentent actuellement 12 % à 15 % des musulmans, soit environ 120 à 150 millions de fidèles. Ils sont majoritaires en Iran et en Azerbaïdjan (80 % de la population), en Irak et au Bahreïn (60 %-70 %). Ils représentent des minorités importantes au Liban, en Syrie (les alaouites sont généralement rattachés au chiisme, ainsi que les druzes), dans le Golfe (Koweït, Qatar, Émirats, côte orientale de l'Arabie Saoudite), en Oman et au Yémen, en Afghanistan, au Pakistan, au Tadjikistan, en Égypte, en Turquie (jafaris et alévis proches du chiisme). La galaxie chiite est hétérogène, ne serait-ce que par les divergences sur le nombre d'imams révévés (12, 10, 7 ou 5) — les

duodécimains (12 imams) étant très majoritaires.

Le chiisme bénéficie depuis la Révolution iranienne de 1979 d'une notoriété inversement proportionnelle au silence qui l'entourait jusque-là. L'Iran jouant un rôle central dans l'histoire du chiisme duodécimain, la révolution de 1979 a souvent été qualifiée de « révolution chiite ». Et depuis 2004, la formule d'« arc (ou croissant) chiite » est devenue récurrente pour qualifier un axe géopolitique Téhéran-Bagdad-Damas-Beyrouth Sud, qui serait à la fois l'instrument principal et le résultat d'une politique subversive de l'Iran au Moyen-Orient. Mais on est plus là dans une stigmatisation politique de l'Iran et des minorités chiites (et parfois des revendications démocratiques) par des régimes monarchiques conservateurs sunnites et alliés des États-Unis, que dans une réalité géopolitique effective.

L'Irak à majorité chiite de l'après-Saddam Hussein est loin d'être inconditionnellement aligné sur l'Iran. Le soutien qu'apporte l'Iran à la Syrie de Bachar el-Assad est beaucoup plus fondé sur des considérations stratégiques régionales que sur des affinités chiites-alaouites, même si Damas prétend que les alaouites syriens sont menacés par le salafisme sunnite. Et les revendications des chiites du Bahreïn portent d'abord sur la démocratisation du régime monarchique et les discriminations sociales. En 2011-2012, la question confessionnelle n'est donc en rien au premier plan de processus qui sont d'abord et avant tout politiques, économiques et sociaux. Appréhender les conflits en cours dans le monde musulman en termes d'affrontement global entre un « arc chiite » et un « bloc sunnite » serait donc très réducteur.

J.-P.B.

Bahreïn : la confessionnalisation par le régime d'une revendication démocratique, politique et sociale

Au Bahreïn, l'épisode principal de l'éphémère « printemps de Manama » (14 février-15 mars 2011) a été l'occupation de la place de la Perle par des milliers de manifestants réclamant, pour l'essentiel, une démocratisation politique et sociale (une minorité radicale appelant au remplacement de la monarchie par une république). Le mouvement a été brisé, dès le 15 mars 2011, par l'intervention concomitante des forces de sécurité bahreïnes et des troupes saoudiennes, sous couvert de la force « Bouclier du Golfe » du Conseil de coopération du Golfe (CCG).

La grille de lecture la plus fréquente des événements oppose la monarchie sunnite des Al-Khalifa (soutenue par l'Arabie Saoudite et les États sunnites du Golfe) à des opposants chiïtes (derrière lesquels se profilerait la république islamique d'Iran). Dix-huit mois plus tard, on peut à la fois valider globalement l'approche confessionnelle (chiïtes / sunnites) et la nuancer sérieusement. En effet, si les racines historiques de l'opposition confessionnelle sont anciennes, le mouvement du printemps 2011 a clairement cherché à les dépasser. C'est le régime lui-même qui, par la stigmatisation des chiïtes et du rôle supposé de l'Iran, a « reconfectionné » les oppositions politiques et sociales.

Les tensions socio-économiques dominent depuis longtemps la scène des relations chiïtes / sunnites. Il est évident, au Bahreïn (comme ailleurs dans la région), que les chiïtes sont discriminés dans le partage des ressources : sans parler d'un pouvoir politique totalement verrouillé, ils n'ont qu'un très faible accès à la fonction publique et strictement aucune possibilité d'entrer dans la police ou dans l'armée. Le contentieux a aussi pris une forme clairement politique, même si celle-ci n'a jamais opposé de manière binaire l'ensemble des sunnites à l'ensemble des chiïtes.

Au Bahreïn, comme ailleurs, le « printemps de Manama », a été initié sur Internet par des jeunes (sous l'appellation générique de « Mouvement du 14 février »), rejoints ensuite par les « sociétés politiques » autorisées (plutôt prudentes) ou informelles (plus jeunes et radicalisées). Sociologiquement et politiquement, les chiïtes y ont toujours été très majoritaires, même si l'on a aussi relevé la participation d'autres composantes : des partis ou courants sunnites, ou interconfessionnels, et des partis laïques nationalistes arabes. Ces opposants sunnites ont insisté sur le fait que le mouvement n'était pas principalement « sectaire » (c'est-à-dire chiïte, dans la terminologie locale), mais que ses mots d'ordre et revendications concernaient l'ensemble des citoyens. On peut donc dire que le mouvement de la place de la Perle a essayé de dépasser le clivage confessionnel. En réponse, le pouvoir monarchique sunnite et son tuteur saoudien ont systématiquement placé le conflit sur le terrain confessionnel.

La répression post-15 mars s'est accompagnée de campagnes virulentes à l'encontre des chiïtes. Outre la démolition du monument de la Perle dès le

18 mars, plusieurs dizaines de mosquées ou salles de prière chiïtes ont été rasées du jour au lendemain, y compris certains édifices historiques. Et les appels à la contre-mobilisation sunnite ont été entendus. Du coup, le Bahreïn semble revenu à l'« *intifada* chiïte » des années 1990, et principalement en 1994-1999, à la fin du règne de l'émir Issa. Et c'est le prince héritier lui-même, plutôt modéré, qui a évoqué dès le début du mouvement, en 2011, les risques d'une évolution « à la nord-irlandaise » : un conflit politique à forte composante confessionnelle.

Syrie : la stratégie de confessionnalisation du conflit par le régime de Damas

Le président de la république de Syrie appartient à la minorité alaouïte, branche dissidente du chiïsme, alors qu'une nette majorité de la population est sunnite, dans un paysage religieux du pays cependant à peine moins composite que celui du Liban voisin. Il dirige le parti Baas, parti national-arabe qui se réclamait formellement du socialisme et de la laïcité, et qui encadre et verrouille le paysage politique depuis un demi-siècle. Ce régime dictatorial avait déjà mené, entre 1979 et 1982, une guerre impitoyable à une insurrection qui, à l'époque, était une tentative de renversement du régime par les Frères musulmans (finalement écrasés à Hama en février 1982).

La situation est différente en mars 2011, quand les premiers mouvements de contestation émergent dans le pays. C'est l'impact des révolutions tunisienne, égyptienne, bahreïnienne, qui provoque les premières manifestations, dont les mots d'ordre sont les mêmes que dans les autres pays arabes et dont l'une des caractéristiques premières, toujours d'actualité malgré une répression sanglante, sans équivalent dans la région, sera le pacifisme. L'évolution vers la guerre civile est à l'évidence la conséquence de la brutalité sans nom avec laquelle le régime a dès le début entrepris d'écraser la contestation.

Mais ce qui caractérise aussi la réaction du régime qui, en particulier depuis l'avènement de Bachar el-Assad, a élargi sa base vers les minorités chrétiennes et surtout vers la bourgeoisie sunnite urbaine qui contrôle l'essentiel du commerce intérieur du pays, c'est la volonté sans cesse répétée de « confessionnaliser » le conflit. Damas ne cesse de dénoncer une tentative de subversion sunnite islamiste, un complot de l'étranger piloté par un front des ennemis de la Syrie, associant principalement les États-Unis, la Turquie, l'Arabie Saoudite et le Qatar. Cet argumentaire confessionnel (qui à la mi-2012 prend corps sur le terrain, avec l'aide militaire fournie par les deux États du Golfe et la Turquie aux rebelles syriens) vise aussi à souder autour du régime les autres minorités religieuses non sunnites du pays (chrétiens de différentes obédiences, chiïtes, ismaéliens, etc.), à qui on promet un sort équivalent à celui des chrétiens d'Irak après 2003 : la mort ou l'exil. Cette « confessionnalisation » très politique, dont on a pu relever qu'elle recevait le soutien de certaines personnalités religieuses chrétiennes de la région (et du Liban voisin en particulier), participe ainsi de la construc-

tion du conflit comme religieux, ce qu'il n'était pas au départ ; et ce que la grande majorité des opposants, à l'extérieur comme à l'intérieur, ont cherché à éviter jusqu'au début 2012. Désormais, la radicalisation sanglante de la guerre civile ouvre la perspective de règlements de comptes confessionnels quand le régime sera tombé.

La critique d'une lecture simplificatrice opposant l'arc chiite au bloc sunnite

Les révolutions arabes, les recompositions qui en découlent, les contre-révolutions déjà menées ou prévisibles, n'en sont qu'à leurs débuts. L'approche de ces mouvements de fond doit être à la fois globale et nationale. L'ensemble du monde arabo-irano-musulman est concerné, dans sa grande diversité, y compris confessionnelle. La *fitna*, la division historique entre sunnites et chiites, est ainsi un facteur infrastructurel indéniable. Mais la grille d'analyse binaire, très en vogue en 2012, qui postule que le Moyen-Orient est désormais entré dans un affrontement entre un « bloc sunnite » (l'axe Riyad-Doha-Le Caire-Ankara, auquel s'ajoutent les Kurdes d'Irak du Nord) et un « arc chiite » (l'axe Téhéran-Bagdad-Damas-Hezbollah libanais), est simplificatrice.

Nombre d'États de la région (en particulier dans le Golfe) sont hantés par la revendication démocratique, par la montée en puissance de l'Iran et par le prosélytisme réel ou supposé des chiites : ils tendent donc logiquement à instrumentaliser la question confessionnelle en fonction de leurs impératifs de politique intérieure et régionale. Cette question confessionnelle n'est pourtant en rien au premier plan de processus qui sont d'abord et avant tout politiques, économiques et sociaux. Des considérations politiques et stratégiques sont donc à la manœuvre autour des dossiers les plus chauds : Bahreïn et Syrie. Quant à la république islamique d'Iran, elle ne dispose régionalement ni d'un *leadership* religieux ni d'un *leadership* politique ; elle intervient donc dans une logique de puissance régionale cherchant à briser un isolement relatif mais réel.

Dès lors, et même si le discours sur le « croissant chiite » tend paradoxalement à construire une forme de réalité de ce « croissant », le facteur chiite n'est qu'un argument parmi d'autres de la diplomatie iranienne, dont le fondement théorique et la pratique depuis trois décennies ont été et restent la *Realpolitik* classique. Certains analystes ont ainsi clairement évoqué le risque de tomber dans un « piège confessionnel » tendu par certains régimes.



Pour conclure, on évitera de se lancer dans une analyse prospective hasardeuse, en soulignant l'apport de quelques constats précédemment opérés.

En premier lieu, les « printemps arabes » ont ouvert une phase nouvelle de l'histoire de la région en provoquant le départ contraint et concomitant

d'une génération d'autocrates, et en consacrant également la faillite définitive d'idéologies nationalistes séculières et de modèles de référence largement occidentaux. Les islamistes, partis conservateurs se réclamant des valeurs de l'islam, issus principalement de la matrice des Frères musulmans, se retrouvent donc au pouvoir à l'issue de processus électoraux plus honnêtes que les scrutins truqués des régimes précédents. Ils semblent vouloir respecter la logique du régime représentatif qui implique une compétition électorale, des compromis partisans avec d'autres formations politiques, et l'acceptation de l'alternance. Mais ils sont désormais confrontés à l'épreuve du pouvoir et devront rendre des comptes à un électorat qui aspire à une amélioration rapide de sa situation. La présence massive des femmes dans le mouvement révolutionnaire et leur participation non moins importante aux élections qui ont suivi, risquent de défier en outre les conceptions conservatrices en matière de genre des nouveaux gouvernants. Et cette contradiction indique que le devenir des femmes dans les pays arabes y constitue plus que jamais un enjeu majeur.

En second lieu, ce qui semble s'esquisser dans plusieurs pays (en particulier en Égypte et en Tunisie), c'est une bipolarisation politique, que l'on a pu observer en Turquie après l'arrivée de l'AKP au pouvoir. D'un côté, des institutions d'État (armée, justice...) appuyées par des mouvements politiques s'employant à préserver une sécularité minimale du système ; de l'autre, une force islamiste centriste acceptant le pluralisme et le réalisme politiques, tout en restant attachée sur le plan sociétal à une conception conservatrice de l'islam et qui pourrait être tentée par un nouvel autoritarisme. Le premier pôle aura du mal à se défaire du discrédit qui frappe les régimes déchus. Le second, tiraillé entre son pragmatisme et ses tentations idéologiques, doit gérer une société traversée par des courants multiples, supporter les dérives radicales des salafistes, et s'employer à résoudre des problèmes économiques et sociaux redoutables. ■

ABONNEZ-VOUS AU PACK REVUE + WEB



Revue

et Web

Tarif : 299 € TTC France (266,48 € HT) par an

- La revue *Futuribles* expédiée à votre domicile (6 numéros / an)
- L'accès illimité à toutes les archives en ligne (1 à 10 postes)
 - ✓ Connexion au choix avec identifiant (adresse électronique) et mot de passe, ou par accès IP
 - ✓ Accès au numéro en cours (6 numéros par an) + archives depuis 1975 en texte intégral

www.futuribles.com

BULLETIN D'ABONNEMENT

Nom - Prénom _____
Société _____ N° de TVA _____
Adresse _____
Code Postal - Ville _____
Pays _____ Tél. _____
E-mail _____

Je m'abonne pour un an au *pack revue + Web* de *Futuribles* (revue, 6 numéros par an + revue en ligne avec numéro en cours et archives, texte intégral, 1 à 10 postes) et règle 299 € par :

- Chèque à l'ordre de Futuribles
- Visa Am. Express N° _____ Exp. fin _____
Cryptogramme figurant sur votre carte _____
- Virement : CIC Paris Bac, 2 bd Raspail, F-75007 Paris
RIB : 30066-10041-00010573801-16 / BIC : CMCIFRPP
IBAN : FR76-3006-6100-4100-0105-7380-116
- Sur facture

Date : _____ Signature : _____

Loi du 6/1/1978 : droit d'accès et de rectification à Futuribles - 47, rue de Babylone F-75007 Paris. Sauf refus de votre part, ces informations pourront être utilisées par des tiers.

Offre valable jusqu'au 31/12/2013

À photocopier et à retourner à Benjamin Privey - Futuribles - 47, rue de Babylone - F-75007 Paris
Tél. 33 (0)1 53 63 37 73 - Fax 33 (0)1 42 22 65 54 - E-mail : bprivey@futuribles.com

L'impact des fondamentalismes

PAR JEAN-FRANÇOIS MAYER ¹

Dans ce numéro de mars-avril 2013 que Futuribles consacre très largement à l'impact social et politique des religions, Jean-François Mayer s'intéresse au concept de « fondamentalisme ». Souvent employée dans des contextes très différents, pour ne pas dire à tort et à travers, la notion de fondamentalisme a pourtant un sens bien précis dans l'univers des religions, comme le montre cet article.

Rappelant l'émergence du fondamentalisme, aux États-Unis, au sein de la communauté protestante et l'entrée de cette mouvance en politique, Jean-François Mayer analyse ensuite dans quelle mesure ce concept a pu s'étendre à d'autres groupes religieux et ce qu'il recouvre alors. Il souligne ainsi, entre autres, la crainte des fondamentalistes de voir les valeurs qu'ils prônent menacées ; certaines évolutions de la société moderne qu'ils jugent déviantes (droit à l'avortement, tolérance à l'égard des homosexuels, détachement de certaines forces politiques vis-à-vis du religieux...) ; la référence fréquente des fondamentalistes à un passé idéalisé de leur courant religieux, etc. Il insiste surtout sur la grande diversité des groupes susceptibles d'être classés dans cette catégorie, des contextes dans lesquels ils évoluent, et donc, subséquentement, des pratiques politiques qui sont les leurs.

Partant des enseignements tirés des analyses comparatives ayant nourri cette réflexion, Jean-François Mayer propose ensuite une nouvelle typologie susceptible de couvrir les différentes formes de fondamentalismes, en quatre catégories : mouvements protestataires conservateurs, restaurateurs, réformateurs et transformateurs. Il s'intéresse enfin à l'impact des fondamentalismes sur les sociétés

1. Historien, directeur de l'Institut Religioscope (Fribourg, Suisse) et du site Internet <http://www.religion.info/>, auteur de livres et articles sur les courants religieux contemporains.

au sein desquelles ils sont implantés — risque de dénigrement des groupes minoritaires ; poids politique variable selon les contextes et les religions... S.D. ■

Il y a 50 ans, rien ne laissait prévoir que les croyances religieuses mobiliseraient des foules protestataires ou deviendraient une source de préoccupations pour des pays occidentaux. Les perspectives changèrent avec l'avènement de la République islamique en Iran en 1979. Les orientations de la révolution et du nouveau pouvoir surprirent les opinions publiques occidentales : dans un contexte dominé par l'opposition entre deux blocs, les événements d'Iran semblaient introduire dans le champ politique une dimension incongrue. Au fil des années, l'Iran fut amené à rechercher un équilibre entre projet idéologique et intérêts nationaux, sans parler de la rivalité entre figures et groupes au sein même de la République islamique. Cependant, l'onde de choc créée par la révolution de 1979 et l'activisme croissant de courants politiques islamiques dans d'autres pays laissèrent le sentiment d'irruption d'un acteur difficile à domestiquer dans le jeu international.

L'impression d'un « retour du religieux » ou d'une « revanche de Dieu » (Gilles Kepel) fut accentuée par le lancement de la « Majorité morale » aux États-Unis, en 1979 aussi, à l'initiative de milieux chrétiens évangéliques. Dans d'autres régions du monde, des mouvements militants liés à une référence religieuse commencèrent à retenir l'attention, par exemple des groupes nationalistes hindous. Ces courants ne surgissaient pas du néant : plusieurs existaient depuis des décennies. Mais la quasi-simultanéité d'un renforcement de leur visibilité évoquait des analogies. Il manquait un terme pour les baptiser : celui de « fondamentalisme » s'imposa² et fut utilisé bientôt par les chercheurs pour des études comparatives, non sans débats.

Au commencement étaient les fondamentalistes américains

À l'origine, le mot « fondamentalisme » est lié à l'histoire du protestantisme américain contemporain. Face aux remises en cause de l'autorité de la Bible tant dans la société — notamment à travers la théorie de l'évolution — qu'au sein des Églises — libéralisme théologique et exégèse historico-critique —, des milieux protestants réagirent : « [...] le fondamentalisme protestant américain du début du XX^e siècle n'était pas tant une bataille avec l'État séculier qu'un combat intrareligieux avec d'autres personnes et organisations protestantes [qui] tentaient de moderniser leur religion pour être adaptées à

2. Pendant quelque temps, dans les pays francophones, le mot « intégrisme » fut appliqué à des phénomènes non chrétiens, par exemple musulmans ou hindous. Ce mot renvoie à un modèle historique catholique. Aujourd'hui, « fondamentalisme » semble cependant le plus utilisé en français également, tandis que le mot « islamisme » est de plus en plus appliqué aux groupes « fondamentalistes » issus de terreaux musulmans.

l'époque moderne, d'un point de vue protestant progressiste. Les fondamentalistes de cette époque s'opposaient de façon militante à la fois à la modernisation de la foi chrétienne et aux changements culturels approuvés par le modernisme ³. »

Sous le titre général *The Fundamentals*, une série de brochures publiées entre 1910 et 1915 dénoncèrent des doctrines et groupes déviants, et réaffirmèrent des vérités fondamentales du christianisme. L'étiquette de « fondamentaliste » apparut en 1920, d'abord revendiquée par les acteurs de ce courant eux-mêmes. Mais le célèbre « procès du singe » pour empêcher un jeune professeur du Tennessee d'enseigner la théorie de l'évolution dans une école publique, en 1925, représenta un désastre pour les fondamentalistes : s'ils gagnèrent le procès dans un premier temps, la presse les ridiculisa et une image d'obscurantisme leur fut désormais associée. À la fin des années 1920, nombre d'observateurs estimaient que les fondamentalistes protestants se trouvaient irréversiblement en déclin. Il n'en était rien, mais personne ne leur prêtait attention : ils continuèrent de prospérer, à l'écart des Églises américaines les plus en vue, en créant des réseaux d'institutions propres ⁴. Ils émergèrent progressivement avec le succès de prédicateurs et des initiatives évangéliques à partir des années 1950 — mais ces prédicateurs ne relevaient pas tous du fondamentalisme, et la diversité des courants évangéliques n'a fait que s'étendre depuis. « Aujourd'hui, le "fondamentalisme" à proprement parler désigne une petite section des protestants conservateurs » aux États-Unis, « bien qu'il soit souvent utilisé à tort pour désigner l'ensemble » ⁵.

Pourquoi ce qu'on appela la « nouvelle droite chrétienne » entra-t-elle en politique à la fin des années 1970 ? Parce que la société changeait de plus en plus, s'éloignant même des principes moraux et sociaux auxquels étaient attachés ces chrétiens : libéralisation de l'avortement (puis progression de la cause homosexuelle), contestation de la prière dans les écoles, mouvements de protestation juvénile... Il n'était plus possible de rester dans une enclave, assiégée par un monde hostile. L'un des plus brillants penseurs protestants conservateurs américains, le pasteur presbytérien Francis Schaeffer (1912-1984), affirmait que « nous ne sommes pas seulement en train de perdre l'Église, mais aussi notre culture entière ⁶ » : « Le christianisme ne fournit plus le consensus pour notre société. Et le christianisme ne fournit plus le consensus sur lequel notre loi est fondée... Jusqu'à de récentes décennies existait quelque chose qui pouvait, à juste titre, être appelé un consensus ou *ethos* chrétien, donnant clairement une forme distincte à la société occidentale et aux États-Unis.

3. EMERSON Michael O. et HARTMAN David, « The Rise of Religious Fundamentalism », *Annual Review of Sociology*, vol. 32, août 2006, p. 127-144 (p. 132).

4. CARPENTER Joel A., *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, New York / Oxford : Oxford University Press, 1997.

5. WOODBERRY Robert D. et SMITH Christian S., « Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America », *Annual Review of Sociology*, vol. 24, août 1998, p. 25-56 (p. 28).

6. Cité in CAPPS Walter H., *The New Religious Right: Piety, Patriotism, and Politics*, 2^e éd., Columbia : University of South Carolina Press, 1994, p. 61.

Maintenant ce consensus a pratiquement disparu, et les libertés qu'il apportait sont détruites sous nos yeux. [...] Tout ce qui reste aujourd'hui à la société, ce sont des valeurs relativistes fondées sur des moyennes statistiques ou les décisions arbitraires de ceux qui détiennent le pouvoir légal et politique ⁷. »

Les fondamentalistes les plus stricts ne furent pas les plus enthousiastes : s'engager dans ces combats politiques conduisait aussi à accepter des alliances et des compromis, y compris avec des groupes certes attachés aux mêmes principes moraux, mais honnis du point de vue théologique (catholiques romains, mormons...).

La « Majorité morale » a été dissoute à la fin des années 1980, mais la nébuleuse de la droite chrétienne existe toujours aux États-Unis. Elle est loin de représenter un mouvement unitaire ou de pouvoir imposer des hommes issus de ses rangs : malgré des cohortes de volontaires dévoués, le puissant télévangéliste Pat Robertson ne put obtenir sa nomination comme candidat républicain aux élections présidentielles de 1988 et finit par se rallier à George H.W. Bush. Si nombre de figures de la droite chrétienne fréquentent le milieu du Tea Party, ils n'en sont qu'une composante. Leur ralliement à Mitt Romney en 2012 montre que la doctrine religieuse est loin d'être le seul critère qui guide leur action politique : profondément américains et convaincus de la destinée de leur pays, ils jouent le jeu de la démocratie américaine, tout en maugréant contre les orientations de la société, et se retrouvent finalement souvent à soutenir des candidats qui ne représentent pas pleinement leur idéal politique et religieux.

Entre diversité et « air de famille »

Pour ranger dans une même catégorie les héritiers du fondamentalisme américain, des groupes juifs, des islamistes de toutes les nuances et des activistes hindous ou bouddhistes, quelques acrobaties sont nécessaires : cela explique la réticence de plus d'un chercheur (l'auteur de ces lignes est du nombre) à utiliser trop généreusement ce terme. Quiconque connaît un peu les courants religieux ainsi désignés sait leur hétérogénéité. Il est cependant vrai que, dans des contextes variés, des groupes religieux et politico-religieux dynamiques se sont affirmés durant la même période ; certains d'entre eux aspirent à remodeler la société selon leurs principes. Nous pouvons tirer profit des analyses comparatives qu'ils ont suscitées.

Quelques distinctions doivent être rappelées au préalable. La catégorie « fondamentaliste » place côte à côte des mouvements politiques et non politiques ⁸,

7. *Ibidem*, p. 62.

8. Les attitudes de courants qualifiés de « fondamentalistes » au sein d'une même tradition religieuse peuvent se révéler totalement antagonistes. Les groupes religieux juifs en Israël en offrent le meilleur exemple : les ouvrages sur le fondamentalisme juif placent dans cette même catégorie à la fois des juifs ultra-orthodoxes totalement opposés au sionisme (car idéologie séculière, tentant de réaliser une parodie de rédemption par des voies politiques) et des juifs religieux ultrasionistes (actifs notamment dans les colonies de peuplement).

« GUÉRIR L'AMÉRIQUE » : ENTRE ANCRAGE DANS LES INSTITUTIONS ET PROJETS SÉCESSIONNISTES

Autant que la défaite de candidats démocrates, les efforts du Tea Party ont ciblé les candidats républicains jugés trop modérés. Les membres du Tea Party sont plus idéologisés que les autres républicains conservateurs. À côté de libertariens méfiants envers l'expansion des pouvoirs de l'État, la présence évangélique (blanche) est numériquement la plus importante. Même s'ils partagent une opposition au socialisme qu'incarnerait le président Obama, les priorités ne sont pas les mêmes : les chrétiens au sein du Tea Party soutiennent la mise en avant de préoccupations politiques et économiques en espérant promouvoir aussi les causes sociales qui leur sont chères (opposition à l'avortement et au mariage homosexuel). À leurs yeux, la « guérison » de l'Amérique doit passer par des solutions non seulement économiques, mais également morales.

L'influence chrétienne au sein du parti républicain est importante. Mais pour certains, moins nombreux, cela ne suffit pas. Le groupe Christian Exodus, fondé en 2003 en réaction à l'érosion des principes chrétiens dans la société américaine, a développé un projet visant à attirer suffisamment de croyants en Caroline du Sud pour y prendre légalement le pouvoir et la transformer en État chrétien. Chaque État devrait pouvoir choisir entre poursuivre sur la voie « humaniste » ou se placer sous

l'autorité divine. Puisqu'il n'est pas possible de placer pour l'instant toute l'Amérique sous cette autorité, l'idéal est celui d'une société séparée.

Même en Caroline du Sud, le projet s'est révélé plus compliqué que prévu. En attendant de pouvoir former un jour « une nation chrétienne indépendante qui survivra après le déclin et la chute de l'Empire américain moralement et financièrement en faillite », le site www.christianexodus.com encourage la « sécession personnelle » en cultivant le plus possible l'autarcie familiale dans tous les domaines.

Ces approches divergentes présagent ce que seront demain les courants militants chrétiens aux États-Unis : surtout si la crise économique perdure, nous les verrons partagés entre plusieurs modèles face à une société qu'ils voient de plus en plus éloignée de Dieu. À côté de l'entrisme pour redresser les orientations du pays, des attitudes de repli (activiste ou quiétiste) offriront d'autres réponses. Une inconnue sera l'influence future exercée sur l'héritage de la « droite chrétienne » par des croyants d'origine asiatique ou latino-américaine, dont seule une minorité soutient les républicains : ces populations pourraient apporter au tableau un élément de complexité supplémentaire.

J.-F.M.

Sources : WILSON Angelia R. et BURACK Cynthia, « "Where Liberty Reigns and God Is Supreme": The Christian Right and the Tea Party Movement », *New Political Science*, vol. 34, 2, juin 2012, p. 172-190 ; BUTLER Anthea, « From Republican Party to Republican Religion: The New Political Evangelists of the Right », *Political Theology*, vol. 13, 5, 2012, p. 634-651 ; SWEET Joanna et LEE Martha F., « Christian Exodus: A Modern American Millenarian Movement », *Journal for the Study of Radicalism*, vol. 4, 1, printemps 2010, p. 1-23.

ces derniers relevant plutôt d'un « extrémisme de la piété ». Les frontières entre ces deux réalités ne sont pas étanches : une partie des fondamentalistes américains sont entrés en politique ; de même, si certains salafistes cultivent une approche quiétiste et rejettent tout activisme politique et toute

LE CALIFAT, UTOPIE OU AVENIR DES PAYS MUSULMANS ?

L'appel au califat continue de résonner, aspiration à un État qui réunirait tous les pays musulmans, sous une direction appliquant strictement les principes islamiques. Derrière les initiatives pour l'unité islamique, l'on peut discerner la nostalgie d'un califat idéalisé.

Aujourd'hui, des groupes ont fait du rétablissement du califat un élément central de leur programme et une étape cruciale dans la création d'un ordre islamique : le Hizb ut-Tahrir est un notable exemple d'organisation transnationale fondée sur ce projet. Au cours des 20 dernières années, ce mouvement s'est étendu à de nouveaux espaces géographiques. La référence au califat parsème les discours d'autres organisations islamistes.

Parallèlement au développement de la mondialisation, un projet panislamique serait-il en train d'émerger ? La perspective avait été évoquée par George Bush Jr. dans les années suivant les événements du 11 septembre 2001, agitant le spectre d'un califat qui serait un « empire islamique totalitaire à travers le Proche-Orient ». Au même moment, en quête de légitimité pour un *djihad* global, les figures de proue d'Al

Qaïda ont mentionné de plus en plus fréquemment le califat, guère présent dans leurs discours antérieurs. L'écho rencontré par les appels au rétablissement du califat dans les opinions publiques de certains milieux musulmans ne doit pas être sous-estimé : en théorie, nombre de musulmans le décriraient comme une solution idéale. Dans la pratique, malgré l'invocation obligée de la solidarité islamique, les hommes politiques à référence islamiste qui accèdent au pouvoir s'insèrent en même temps dans des logiques nationales. Le poids des contraintes et intérêts géopolitiques demeure.

Des thèses issues de groupes fondamentalistes exercent un impact sur les opinions, quand un socle de valeurs communes leur permet de se répandre. Ces discours contribuent à la transformation d'environnements sociaux ; cependant, demain comme hier, les projets idéologiques de mouvements fondamentalistes se heurteront aux réalités politiques et économiques. Sans même parler des différences entre projets variés d'État islamique...

J.-F.M.

Sources : PANKHURST Reza, « The Caliphate, and the Changing Strategy of the Public Statements of Al-Qaeda's Leaders », *Political Theology*, vol. 14, 4, 2010, p. 530-552 ; AYOUB Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 2008 .

contestation du pouvoir en place par crainte du désordre (*fitna*) — au point d'avoir refusé de soutenir des mouvements du « printemps arabe » —, les glissements d'une attitude quiétiste vers l'engagement politique sont aussi une réalité. Le cas des salafistes est exemplaire, puisqu'il existe à la pointe extrême un salafisme djihadiste (ou révolutionnaire) qui ne répugne pas à recourir à la violence (sans progression automatique et « naturelle » du quiétisme à la violence)⁹. Dans la suite de cet article, nous nous intéresserons principalement aux mouvements entrant dans le champ politique.

9. Sur les variétés du salafisme : MEIJER Roel (sous la dir. de), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Londres : Hurst, 2009.

Autre distinction : dans des mouvements chrétiens ou musulmans, l'insistance sur des croyances normatives est forte. En revanche, la question de la conformité doctrinale n'a pas grande importance dans les mouvements militants hindous, qui se réfèrent à un idéal de nation hindoue et à des mythes mobilisateurs rassemblant la plus vaste audience possible, quelles que soient les écoles de l'hindouisme auxquelles se rattachent les adhérents ; toute tentative de définir une orthodoxie doctrinale condamnerait les mouvements politiques hindous à des divisions.

L'un des problèmes posés par le terme « fondamentalisme » dans son sens extensif est de mêler des groupes à forte exigence d'orthodoxie et des mouvements relevant d'un « nationalisme religieux ». Le chercheur américain Mark Juergensmeyer suggère d'utiliser cette dernière expression, plutôt que celle de fondamentalisme, pour décrire des mouvements non occidentaux qui rejettent le nationalisme séculier et entendent associer religion et politique¹⁰. Cette étiquette pourrait s'appliquer à beaucoup de ceux que nous rencontrons aujourd'hui : mouvements politiques hindous¹¹, sikhs, bouddhistes ou sionistes religieux. À bien des égards, la catégorie du nationalisme religieux décrit adéquatement aussi les mouvements d'origine protestante nord-américaine. Le verdict est plus mitigé pour les courants islamistes, si l'on entend nationalisme au sens courant : certains de ces groupes veulent ignorer les États-nations au profit d'une communauté islamique supranationale, sous la forme idéale d'un califat¹².

Les marques du fondamentalisme

Nous trouvons aujourd'hui plusieurs usages du mot « fondamentalisme », allant de courants particuliers du protestantisme à un sens large appliqué à une palette hétérogène de mouvements. Nombre d'auteurs ont tenté de définir leurs traits communs, à partir d'études comparatives, comme les analyses recueillies dans les cinq gros volumes du *Fundamentalism Project* de l'université de Chicago, publiés entre 1991 et 1995. Nous avons résumé ailleurs ces caractéristiques, portant sur l'idéologie et sur l'organisation¹³. Nous ne les répéterons pas, mais essaierons de dégager quelques aspects cruciaux.

10. JUERGENSMEYER Mark, « Why Religious Nationalists Are not Fundamentalists », *Religion*, vol. 23, 1, janvier 1993, p. 85-92.

11. Encore qu'il serait sans doute plus juste de décrire le nationalisme hindou comme un « nationalisme culturel » (BERGLUND Henrik, *Hindu Nationalism and Democracy*, New Delhi : Shipra, 2004).

12. Le titre de calife était porté par les successeurs du prophète Mahomet, en tant que dirigeants temporels et spirituels de la communauté musulmane (sunnite) entière. Il exista des califats concurrents durant certaines périodes. Le titre, devenu symbolique, passa finalement à la dynastie ottomane, jusqu'à l'abolition de l'institution du califat par Atatürk en 1924. Tout faible qu'il fût, le califat « avait conservé ses vestiges de légitimité. Les nouveaux dirigeants séculiers occidentalisés n'en avaient aucune — en termes islamiques. » (CROOKE Alastair, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*, Londres / New York : Pluto Press, 2009, p. 106).

13. MAYER Jean-François, *Les Fondamentalismes*, Genève : Georg, 2001, p. 49-58.

Les fondamentalistes (au sens originel du terme) avaient réagi à la perception d'une menace contre leurs valeurs ou même contre leur existence : l'évolution de la société, aussi bien sur le plan religieux que sur le plan social ou politique, leur semblait ébranler le modèle auquel ils étaient attachés. Ces menaces peuvent être liées à la modernité : pas nécessairement la modernité technologique, plutôt admise comme neutre, mais les évolutions sociales et philosophiques associées à celles-ci. Bruce Lawrence a résumé le fondamentalisme comme phénomène moderne, mais antimoderniste, et qui ne se comprend que dans la confrontation avec la modernité séculière (raison pour laquelle il n'y a pas de sens à une démarche diachronique qui chercherait à identifier des fondamentalismes à d'autres époques)¹⁴. L'islamiste marocain Abdessalam Yassine a écrit des lignes passionnées pour contester la « modernité éradicatrice », qui s'imagine « dégager la route » en éliminant tout ce qu'elle définit comme « archaïque »¹⁵, mais cette contestation n'est pas refus des moyens modernes si elle est conciliable avec la fidélité à sa religion.

Les menaces peuvent résulter de l'érosion de l'attachement à l'héritage religieux ou de l'activité d'autres groupes : les militants hindous ou bouddhistes dans le sous-continent indien estiment que les missions chrétiennes représentent une menace existentielle, non seulement pour les traditions nationales, mais pour l'intégrité même du pays, car les missionnaires encourageraient les sécessionnismes. Les menaces sont aussi le fait d'un ennemi intérieur, tel que des politiciens accusés d'adhérer à d'autres systèmes de valeurs, rattachés à des modèles occidentaux : nous voyons alors se déployer le thème de la « décolonisation inachevée ». Le vocabulaire du complot n'est pas loin : par exemple, dans une déclaration de janvier 2005 se plaignant de la décadence morale du pays à travers la diffusion de l'obsécénité et de la vulgarité, le mouvement pakistanais Jamaat-e-Islami accuse le gouvernement de « patronner le complot occidental contre les valeurs islamiques de décence et de modestie »¹⁶.

Les fondamentalismes se réfèrent à un passé idéalisé, plus ou moins lointain, et appellent à un retour à ce modèle, paradoxale garantie d'un avenir glorieux. « L'imaginaire du salafisme est structuré par plusieurs mythes, dont le premier est l'Âge d'or de l'islam. Le monde musulman serait aujourd'hui en décadence » : il s'agit donc d'imiter les « trois premières générations de l'histoire de l'islam, celle des pieux ancêtres (*salaf al-sahli*), considérés par les théologiens musulmans comme les individus ayant le mieux compris et appliqué l'islam »¹⁷. De même, si l'on discute avec certains moines bouddhistes cinghalais, transparait la nostalgie d'une civilisation rurale, où pouvoir politique et figures religieuses auraient coopéré harmonieusement. « On rap-

14. LAWRENCE Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, rééd., Columbia : University of South Carolina Press, 1995.

15. YASSINE Abdessalam, *Islamiser la modernité*, Casablanca : Al Ofok Impressions, 1998, p. 41.

16. Jamaat-e-Islami Central Council, communiqué du 13 janvier 2005.

17. AMGHAR Samir, *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris : Michalon, 2011, p. 71-72.

porte que les gens de cette époque vivaient heureux et satisfaits. » La situation présente est analysée comme décadence : les gens seraient devenus moins honnêtes, moins sincères, trop avides¹⁸. Mais pas de renoncement à la vie moderne et à ses outils : les fondamentalistes ne sont pas des Amish ! Le passé fournit plutôt une imagerie, une source d'inspiration et des orientations.

Les fondamentalismes sont des mouvements protestataires contre « des cultures politiques qui déniaient à la religion ce qu'ils considéraient comme sa place centrale pour ordonner la société¹⁹ ». Les propos des moines bouddhistes évoqués au paragraphe précédent ne les conduisent pas à un constat résigné, mais à penser que l'influence du bouddhisme devrait être renforcée dans la société pour remédier à ces faiblesses. Les mouvements viennent articuler la protestation, en lui donnant un cadre idéologique. Celui-ci peut être plus ou moins élaboré. Dans certains cas, il représente un projet de société élaboré, par exemple dans des groupes islamistes : ainsi, Abul A'la Maudoudi (1903-1979) « affirmait que l'islam représentait une idéologie complète qui serait affaiblie si elle était segmentée pour ne couvrir que certains aspects de l'existence²⁰ ». Le Hizb ut-Tahrir, un parti islamique transnational qui œuvre au rétablissement du califat, a déjà rédigé la Constitution du futur État islamique²¹. Chez les fondamentalistes chrétiens américains, seule une frange « reconstructionniste » (d'inspiration néocalviniste) a conçu un véritable projet de société, fondé sur une idéologie articulée autour de la « loi biblique », mais satisfaisant aussi les attentes des partisans du moins d'État ; des aspects de ces doctrines ont un impact au-delà des rangs de leurs adeptes.

L'étiquette « fondamentaliste » n'est pas simplement adoptée pour qualifier le recours à des références religieuses afin de transformer la société. Au moment même où l'on commençait à parler des fondamentalismes, fleurissaient en Amérique latine des communautés de base se réclamant de la « théologie de la libération », dont l'approche utilisait des outils empruntés au marxisme et dont les activistes pouvaient s'engager dans des luttes sociales et politiques aux côtés de forces de gauche : le terme de « fondamentalisme » ne leur fut jamais appliqué. Les fondamentalismes auraient-ils été ainsi étiquetés par leurs adversaires parce qu'ils seraient l'expression d'une droite religieuse ? Il y a une part de vérité, même si cela caricature la complexité des aspirations observées en discutant avec des membres de ces groupes.

18. Synthèse de propos recueillis par l'auteur lors de voyages de recherche au Sri Lanka en août 2006 et décembre 2007.

19. ALMOND Gabriel A., APPLEBY R. Scott et SIVAN Emmanuel, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago : University of Chicago Press, 2003, p. 21.

20. STUMP Roger W., *Boundaries of Faith: Geographical Perspectives on Religious Fundamentalism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2000, p. 58.

21. Le projet du Hizb ut-Tahrir est fondé sur le modèle médiéval du califat (TAJI-FAROUKI Suha, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Londres : Grey Seal Books, 1996, p. 65-67). Cela n'empêche pas ses membres d'être intégrés dans la société moderne [MAYER Jean-François, « Hizb ut-Tahrir : l'évolution d'un parti islamiste transnational en Occident (Grande-Bretagne et Danemark) », in Samir AMGHAR (sous la dir. de), *Islamismes d'Occident. État des lieux et perspectives*, Paris : Lignes de repère, 2006, p. 87-103].

Surtout, les fondamentalistes sont perçus comme une menace parce que leurs vues semblent exprimer un rejet des Lumières et de ce qui en a découlé²². Leur univers de référence est (ou semble) différent de celui des autres courants politiques. Ce sentiment avait été formulé par un politologue d'orientation conservatrice, Samuel Huntington (1927-2008), dans un article célèbre, à travers un exemple : « Le conflit entre la démocratie libérale et le marxisme-léninisme opposait des idéologies qui, malgré leurs grandes différences, avaient manifestement les mêmes objectifs ultimes de liberté, d'égalité et de prospérité. Une Russie traditionaliste, autoritaire et nationaliste pourrait avoir des objectifs tout différents. Un démocrate occidental pouvait engager un débat d'idées avec un Soviétique marxiste : cela lui serait pratiquement impossible avec un traditionaliste russe²³. »

Les fondamentalistes représenteraient-ils une altérité politique inconciliable avec les principes et le fonctionnement d'États démocratiques ? La réponse n'est pas univoque : non seulement les groupes diffèrent, mais les contextes aussi, et donc les pratiques politiques. Les nationalismes religieux se sentent à l'aise dans un système parlementaire moderne. Pas plus que d'autres groupes, les fondamentalistes ne sont figés : au fil des expériences (et de collaborations avec d'autres acteurs), des transformations peuvent intervenir. Surtout, comme le soulignait un spécialiste américain, appeler quelqu'un « fondamentaliste » tend à suggérer « qu'il ou elle n'est motivé(e) que par des préoccupations religieuses plutôt que par des préoccupations larges sur la nature de la société et du monde²⁴ ». Ce n'est pas le cas. De plus, sans sous-estimer le rôle des doctrines et croyances, le sociologue Thomas O'Dea remarquait l'importance des « impulsions instinctives » dans ces démarches : « dans la plupart des cas, la traduction idéologique fonctionne d'abord pour apporter autorité et légitimité à l'instinct dominant²⁵ ». À condition de ne pas tomber du tout-religieux dans la tentation inverse, cette observation aide à équilibrer notre compréhension des réactions fondamentalistes dans leur diversité.

Le(s) fondamentalisme(s) comme phénomène(s) transreligieux ? Prélude à une proposition de nouvelle typologie

Le fondamentalisme est-il présent dans toutes les traditions religieuses ? Dire « le fondamentalisme » laisse entendre une parenté entre des courants au sein de nombreuses traditions. Cette approche serait réductionniste et

22. MARRANCI Gabriele, *Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism*, Basingstoke / New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 48.

23. HUNTINGTON Samuel P., « Le choc des civilisations ? », *Commentaire*, n° 66, été 1994, p. 238-252 (p. 250). L'article original en anglais avait été publié dans *Foreign Affairs*, été 1993.

24. JUERGENSMAYER Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley : University of California Press, 1993, p. 5-6.

25. CAPPS Walter H., *op. cit.*, p. 7.

incite à mettre le mot au pluriel. William Dinges proposait de voir dans les fondamentalismes des formes de conservatisme fortement radicalisé « plutôt qu'une orientation religieuse génétiquement distincte ²⁶ ». En revanche, si l'on parle d'une attitude face à certaines expressions de la modernité et de nostalgie d'un passé idéalisé (même si l'objectif n'est pas de le reproduire tel quel), il existe des réactions présentant des points communs. « Fondamentaliste » comme adjectif deviendrait alors légitime pour un propos analytique.

Le cas du catholicisme romain offre un bon point de départ. Il existe depuis longtemps un équivalent fonctionnel du fondamentalisme en terrain catholique : l'intégrisme, apparu à la même époque. Comme le fondamentalisme, celui-ci désignait à l'origine un groupe précis : des partisans d'un catholicisme « intégral », avant de connaître une utilisation plus large. Ces catholiques intransigeants, à l'époque de Pie X (1835-1914, pape depuis 1903), refusaient les compromis avec les valeurs modernes et s'opposaient aux catholiques libéraux : ils manifestaient une fidélité absolue au Saint-Siège. Par la suite, le terme a été appliqué aux catholiques traditionalistes refusant les réformes introduites par le concile Vatican II (1962-1965). « Un mouvement de résistance à la société moderne est progressivement devenu un mouvement de résistance à une transformation interne ; le programme de restauration d'une société chrétienne a fait place à la défense de valeurs religieuses menacées de décomposition ²⁷. »

D'un point de vue comparatif, les analogies entre les manifestations fondamentalistes dans d'autres traditions et les expressions de l'intégrisme ou traditionalisme catholique sautent aux yeux : perception d'une menace (pour la foi et pour la société), réaction à des aspects de la modernité (posture consciemment antimoderniste sur le plan doctrinal), protestation quiétiste ou activiste (pouvant aller jusqu'à la rupture, comme dans le cas de la Fraternité Saint-Pie X de Mgr Marcel Lefebvre [1905-1991] et, plus encore, des groupes sédévacantistes ²⁸). De même, il existe de petits groupes politiques catholiques qui présentent d'évidentes similitudes avec des groupes fondamentalistes protestants, notamment dans leur identification des périls pour les sociétés contemporaines ²⁹.

26. DINGES William D., « Roman Catholic Traditionalism », in Martin E. MARTY et R. Scott APPLEBY, *Fundamentalisms Observed*, Chicago : University of Chicago Press, 1991, p. 66-101 (p. 101).

27. POULAT Émile, *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*, Paris : Nouvelles Éditions latines, 1982, p. 56.

28. Le « sédévacantisme » désigne de petits groupes catholiques traditionalistes qui considèrent que le Siège de Pierre est vacant et qu'il n'y a plus de pape légitime en raison des tournants doctrinaux pris par l'Église catholique : contrairement au clergé de la Fraternité Saint-Pie X, les messes sont donc célébrées sans mention du pape régnant (la formule *una cum papa nostro...*).

29. Ainsi que le montrent des analyses comparatives de « partis chrétiens non établis » (protestants et catholiques) en Allemagne : THIELKING Kai Oliver, *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Christliche Kleinparteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Marbourg : Tectum Verlag, 1999 ; HOYER Guido, *Nichtetablierte christliche Parteien*, Francfort : Peter Lang, 2001.

En raison de l'existence d'un vocabulaire spécifiquement catholique, avec les expressions « intégrisme » et « traditionalisme catholique », il y a quelque hésitation à y ajouter encore la couche du « fondamentalisme »³⁰. Le problème est compliqué encore par la charge négative du terme « fondamentaliste » : si l'on voit un auteur qualifier, par exemple, le pape Benoît XVI de « fondamentaliste », nous pouvons être presque certains que le recours à ce terme n'est pas simplement descriptif. Par là se trouve insinuée une évaluation critique, même sous le masque de l'analyse.

L'hésitation à utiliser l'étiquette « fondamentaliste » découle surtout de l'application d'un terme provenant d'un milieu religieux (protestant) et d'un contexte historique spécifiques à d'autres réalités : ce processus risque d'entraîner des associations d'idées et des confusions. La fortune du mot « fondamentalisme » s'explique aisément : il permettait à des observateurs occidentaux (d'abord américains) de partir d'une réalité déjà familière et un terme unique évite de forger une expression plus compliquée.

Pourtant, maintenant qu'ont été engrangés les fruits d'analyses comparatives sur les fondamentalismes, peut-être le temps est-il venu d'élaborer des catégories moins connotées et se mouvant mieux à une variété de contextes. Comme nous l'avons brièvement noté plus haut, il existe également des courants religieux et politico-religieux militants, en tension avec les expressions religieuses dominantes, dans des déclinaisons que nous identifions spontanément à la gauche, et non au conservatisme : la théologie de la libération en est un bon exemple, ou les mouvements contestataires de prêtres « progressistes ».

Une solution serait de partir de l'adjectif « protestataire » mentionné plus haut et de parler de mouvements religieux protestataires. Dans un premier temps, nous pouvons distinguer plusieurs catégories, qui représentent une esquisse et devront être affinées ultérieurement :

— **Mouvements protestataires conservateurs** : ces groupes entendent sauvegarder une situation religieuse ou des traditions religieuses menacées par des développements modernes ; ils ont aussi le sentiment d'une décadence de la société, qu'il est difficile de contrer, mais face à laquelle les fidèles sont appelés à se protéger ; ils s'engagent publiquement sur des questions morales, manifestant contre l'avortement ou s'opposant aux orientations des cours d'éducation sexuelle à l'école ; des courants du traditionalisme catholique, des groupes fondamentalistes protestants au sens classique, des ultra-orthodoxes juifs sont de bons exemples d'une telle attitude.

— **Mouvements protestataires restaurateurs** : ces groupes militants se réfèrent à un passé idéalisé, parfois très ancien, pour proposer un nouveau

30. Il y a eu des tentatives d'introduire une notion de « fondamentalisme catholique » par rapport à des approches de la Bible, du dogme et de l'expérience chrétienne, mais ce n'est évidemment pas à cela que se réfèrent la plupart de ceux qui utilisent cette expression ; d'ailleurs, cette interprétation prend soin de distinguer nettement « intégrisme » et « fondamentalisme catholique » pour décrire des courants différents (LATHUILLÈRE Pierre, *Le Fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*, Paris : éd. du Cerf, 1995).

projet de société, mêlant des aspects de la modernité et l'appel à un modèle intemporel ; cultivant la fierté d'un héritage débarrassé des contaminations de modèles extérieurs, ils s'engagent politiquement et aspirent à la prise du pouvoir, ou au moins à exercer une forte influence sur la marche de la société ; des groupes islamistes, des militants nationalistes hindous ou bouddhistes, des chrétiens américains « reconstructionnistes » proposant de rebâtir la société sur la « loi biblique » incarnent ce type d'approche.

— **Mouvements protestataires réformateurs** : ces groupes considèrent que leur tradition religieuse ne s'adapte pas adéquatement à la modernité et s'éloigne de plus en plus des attentes des croyants ; ils estiment que des réformes radicales et profondes doivent intervenir ; des catholiques « progressistes ³¹ », des cercles musulmans modernistes, des groupes juifs très libéraux vont dans ce sens.

— **Mouvements protestataires transformateurs** : il s'agit de groupes voyant dans les valeurs religieuses un instrument de transformation sociale, notamment au bénéfice des groupes les plus défavorisés ; ils identifient un système économique de type capitaliste et libéral comme une source d'injustice en contradiction avec le message de leur tradition religieuse ; leur idéal est égalitariste et méfiant envers les hiérarchies ; des courants de la théologie de la libération ou de gauche islamique ainsi que des milieux religieux dans la mouvance de l'altermondialisme sont les exemples qui viennent à l'esprit.

Ces catégories devraient plutôt être comprises comme des types d'attitudes : plusieurs aspects peuvent se trouver ainsi combinés au sein d'un même groupe, présentant par exemple à la fois des dimensions conservatrices et restauratrices. L'avantage de telles expressions est leur caractère neutre et strictement technique, évitant des associations avec des concepts connotés.

Fondamentalismes et sociétés

La présence des religions dans le champ international ne se réduit pas aux fondamentalismes. Probablement ceux-ci suscitent-ils le plus d'inquiétude et de réactions parce que leurs vues prennent le contre-pied des sensibilités dominantes en Occident : les fondamentalismes — si l'on tient à conserver cette étiquette — ne se bornent pas à plaider pour une prise en compte des valeurs religieuses dans la vie publique, mais ils contestent plus ou moins vivement des fondements du sécularisme. Si sécularisme et laïcité sont hissés au rang de valeurs intangibles de nos sociétés, la critique fondamentaliste vient ébranler leur « sacralisation » ³².

31. Toujours dans une perspective d'utilisation de concepts neutres et non connotés, il serait préférable de parler de « catholiques réformateurs ».

32. MANZOOR S. Parvez, « Desacralising Secularism », in John L. ESPOSITO et Azzam TAMIMI (sous la dir. de), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York : New York University Press, 2000, p. 81-96.

Mais à côté des principes en jeu, les préoccupations plus immédiates portent aussi sur les effets concrets de l'action de tels groupes. En raison de la diversité des mouvements ainsi que des environnements politiques et des contextes sociaux, les résultats de leur activisme se révèlent contrastés. Il est souvent préoccupant pour les minorités : même si l'on voit certains groupes fondamentalistes faire de gros efforts pour assurer que celles-ci auront droit à la même sécurité que la communauté majoritaire, l'exaltation d'une appartenance religieuse comme marqueur identitaire ne facilite pas une gestion sereine des rapports avec les groupes minoritaires. Dans des pays musulmans, des prédications salafistes ont contribué au développement d'une hostilité envers les chrétiens et les chiïtes. Dans le sous-continent indien, des discours nationalistes hindous ou bouddhistes ont entraîné des turbulences analogues pour des minorités religieuses. Dans les deux cas, les préventions préexistaient, mais elles ont été excitées par une propagande virulente.

Une autre question porte sur les conséquences politiques de l'essor de mouvements militants : nous nous souvenons tous des controverses et inquiétudes qui avaient accompagné, il y a 20 ans, la montée en puissance du Front islamique du salut (FIS) en Algérie. Dans des pays fonctionnant (plus ou moins) de façon pluraliste, les activistes utilisent souvent les canaux classiques de la politique parlementaire : dans la majorité des cas, les compromis, les alliances et la dilution du message sont presque inévitables, ainsi que les expériences tant de fondamentalistes chrétiens américains que de nationalistes hindous ou d'islamistes turcs l'ont montré. De plus, même s'ils déclarent représenter les chrétiens, les bouddhistes, les hindous ou les musulmans, ils sont loin de recueillir automatiquement toutes les voix de ces électeurs, qui ne se déterminent pas seulement en fonction de leur affiliation religieuse.

L'option existe aussi d'exercer une influence en tant que groupe de pression et d'agitation plutôt qu'à travers un parti, en imposant des thèmes dans le débat public (les deux voies peuvent aussi être poursuivies parallèlement, comme l'ont fait des organisations nationalistes hindoues). Si des thèmes trouvent un écho dans une partie suffisamment vaste de l'opinion publique, au-delà des milieux activistes, il est possible d'avoir un impact sur un thème précis : par exemple une guérilla politique (et judiciaire) contre l'avortement ou les unions homosexuelles, ou infléchir certains aspects de la plate-forme d'un grand parti politique. Mais la nécessité de conquérir une base de soutien assez large peut créer des dilemmes par rapport à une approche « puriste » : ainsi, le mouvement des colons juifs dans les territoires occupés ne peut trop affirmer son caractère religieux et son projet de type fondamentaliste, car il perdrait le soutien indispensable de groupes et partis séculiers partageant le projet territorial des colons, mais pas leur vision religieuse messianique³³.

Paradoxalement, alors que bien des pays musulmans ne connaissaient pas un fonctionnement politique libre jusqu'à une époque récente, « la

33. HAGEMANN Stefenn, *Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel*, Schwalbach : Wochenschau, 2010, p. 464.

campagne pour réinsérer l'islam dans l'espace public a été dans une grande mesure un succès³⁴ ». L'action de groupes fondamentalistes a contribué à renforcer la présence de signes extérieurs de religiosité. Ainsi, depuis une dizaine d'années, en Égypte, le salafisme a infusé la religiosité populaire : s'accommodant de l'autoritarisme de l'État, ces courants se sont répandus, soutenus aussi par l'impact des chaînes satellitaires de cette obédience. Il ne faut pas négliger ici l'impact d'une solide armature doctrinale, avec des arguments martelés de façon répétée, au point de marquer progressivement l'imaginaire d'une société où la religion conserve une place importante — mais la reprise d'éléments salafistes peut se révéler éclectique³⁵.

La (relative) tolérance d'États arabes envers des fondamentalistes pieux (et non politiques) avant les révoltes de l'an 2011 peut surprendre : mais, outre les limites du contrôle social, la légitimité de l'État est fragile dans des pays où celui-ci se retrouve associé à des dictatures, à la répression des opposants et au caractère partisan de tous ses organes. Un État à légitimité incertaine peut, pour préserver son pouvoir, favoriser préventivement certains signes extérieurs de piété, espérant ainsi projeter une meilleure image et limiter les critiques de la part de milieux se réclamant d'une légitimité autrement plus solide, à la fois populaire et divine. Le Pakistan illustre les conséquences de la surenchère des milieux fondamentalistes : il est vrai que l'identité fondatrice de cet État se prête particulièrement à une telle entreprise et que d'autres raisons contribuent à stimuler une audience pour ces discours.

Il reste à voir ce que les changements de la donne politique, notamment dans des pays arabes, entraîneront pour les mouvements islamiques qui y sont actifs, dans la mesure où se sont ouverts de nouveaux espaces de liberté politique : les signaux observés sont pour l'instant contradictoires. L'impact d'un courant fondamentaliste sur la société, quel que soit son contexte, dépend en bonne partie de la résonance potentielle de ses thèmes au sein de secteurs plus larges de la population.

Les appels aux valeurs religieuses comme source d'inspiration pour guider la société demeureront une ressource mobilisatrice dans plusieurs régions du globe. Des groupes militants poursuivront des contestations pas uniquement liées à leurs croyances religieuses. En outre, la marche des processus de mondialisation et les craintes qui s'y trouvent associées continueront d'ouvrir un espace à des mouvements protestataires, aussi bien séculiers que religieux. ■

34. MILTON-EDWARDS Beverley, *Islamic Fundamentalism since 1945*, Londres / New York : Routledge, 2005, p. 68.

35. Les observations sur le cas égyptien se fondent sur une conversation avec Patrick Haenni (Humanitarian Dialogue), 29 octobre 2012, grand connaisseur de ce pays et du monde arabe.

ATELIER DE CONSTRUCTION DE SCÉNARIOS PROSPECTIFS

INTERVENANTS

Véronique Lamblin et François de Jouvenel, directeurs d'études à Futuribles

OBJECTIFS

Permettre aux participants, à travers un travail collectif, de s'approprier la méthode des scénarios comme instrument d'exploration des futurs possibles. Après un bref rappel des concepts et des méthodes, et une discussion autour des préalables nécessaires au lancement d'une étude de prospective, un exercice collectif sera engagé en trois étapes : identification des variables clefs à prendre en compte ; élaboration d'hypothèses prospectives sur les évolutions possibles des variables ; construction de scénarios prospectifs. À l'issue de cet exercice, les intervenants présenteront un exercice complet de prospective appliquée, puis l'on procèdera à une évaluation générale de la méthode, de ses vertus et de ses limites.

PROGRAMME

- **La prospective : objectifs, domaines, acteurs** : définition ; naissance et développement de la prospective ; domaines et acteurs de la prospective
- **La méthode des scénarios** : présentation ; cahier des charges
- **Atelier phase 1 - la représentation du système prospectif**
 - Définition du sujet et de l'horizon temporel
 - Identification collective des variables clefs
 - Représentation partagée du système prospectif
- **Atelier phase 2 - la construction des hypothèses prospectives**
 - Point méthodologique : le cahier des charges des fiches variables
 - Travail prospectif sur quelques variables
- **Atelier phase 3 - la construction des scénarios**
 - Construction collective des scénarios et cheminements
 - Utilisations possibles des scénarios (enjeux, leviers, etc.)
- **Étude de cas : présentation et discussion d'un exercice de prospective conduit avec la méthode des scénarios**

PRIX

Les frais de participation sont de 990 euros HT, soit 1 184,04 euros TTC*, payables lors de l'inscription à Futuribles International (déclaré organisme de formation). Ils comprennent la participation à l'ensemble de la formation, le déjeuner et le dossier de base remis aux participants.

RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES

Programme détaillé consultable sur le site Internet <http://www.futuribles.com/fr/base/formation/> ou envoyé sur demande auprès de Corinne Roëls, Futuribles International, 47, rue de Babylone - 75007 Paris - France • Tél. : 33 (0)1 53 63 37 71 • Fax : 33 (0)1 42 22 65 54 • E-mail : croels@futuribles.com

*Remise de 10 % en cas d'inscription multiple dès la deuxième participation, dispense de frais pour les membres partenaires de Futuribles International et remise de 50 % pour les membres associés (valable pour une personne par formation).

Le vote des étrangers extracommunautaires

PAR JEAN-FRANÇOIS DREVET ¹

En France, la question du vote des étrangers extracommunautaires aux élections locales revient régulièrement au cœur de l'actualité depuis une trentaine d'années. Figurant parmi les 60 promesses de campagne du président François Hollande, elle a été mise de côté, celui-ci ne bénéficiant pas d'une majorité suffisante au Parlement pour procéder à la révision constitutionnelle qu'elle impliquerait, et ne souhaitant pas, pour l'heure, opter pour la voie référendaire.

Jean-François Drevet examine, dans cette tribune, en quoi consisterait l'octroi du droit de vote aux étrangers non communautaires, en s'appuyant notamment sur l'exemple de pays voisins comme la Belgique, et en analysant les évolutions déjà opérées en France, depuis une dizaine d'années, pour accorder le droit de vote aux étrangers originaires de l'Union européenne. Il suggère enfin une troisième voie qui pourrait, à terme, faciliter l'acceptation par les Français du droit de vote des étrangers extracommunautaires. S.D. ■

En 2012, l'arrivée de la gauche au pouvoir en France a relancé le projet d'octroi du droit de vote aux étrangers extracommunautaires pour les élections locales. Bien davantage qu'à l'époque où elle a été lancée (lors de l'élection présidentielle de François Mitterrand en 1981 ²), cette réforme, qui n'est pas propre à la France (voir encadré ci-après), se

présente dans des conditions aléatoires, sinon conflictuelles (voir aussi l'encadré sur le vote ethnique en Belgique, *infra*).

Dans cette brève analyse, nous allons distinguer ce que l'on voudrait faire (l'octroi de manière unilatérale aux étrangers non communautaires d'un droit de vote aux élections lo-

1. Ancien fonctionnaire à la Commission européenne. Les propos exprimés ici n'engagent que leur auteur.

2. Elle figure dans les 110 propositions du candidat Mitterrand, au rang 80.

cales), de ce que l'on a déjà fait, en application des dispositions du traité de Maastricht (l'octroi de ce droit aux étrangers de l'Union européenne). Par ailleurs, il est important de réfléchir à ce que l'on pourrait faire, notamment en cas d'échec de la proposition socialiste, si on souhaite se rapprocher de l'objectif global.

Ce que l'on voudrait faire

Un projet de loi a été présenté en France par les parlementaires socialistes³ et voté successivement par l'Assemblée nationale et le Sénat. Mais sa mise en œuvre est subordonnée à une modification de la Constitution.

Dans ce cadre, l'octroi du droit de vote est sans contrepartie : on estime qu'il est de l'intérêt national d'accorder cet avantage aux étrangers non communautaires, afin de faciliter leur intégration, sinon leur assimilation au groupe majoritaire. Dans ce contexte, la France ne demande rien aux pays d'origine, car elle considère ces résidents permanents comme en voie d'installation définitive, à qui serait offert par anticipation un statut de citoyen de seconde classe en attendant la naturalisation, qui leur accorderait la plénitude de leur droit de vote.

Les partisans du projet estiment nécessaire d'accélérer l'intégration d'une population souvent victime de discriminations. En devenant électeurs, ces étrangers seraient mieux

considérés par les pouvoirs publics et notamment les autorités municipales. Au moment où on parle beaucoup des Français « exilés fiscaux », les partisans du projet justifient aussi l'octroi du droit de vote à des personnes qui paient, parfois depuis longtemps, leurs impôts en France, en application du vieux principe anglo-saxon de « *no taxation without representation* [pas d'imposition sans représentation] ».

Ces arguments sont réfutés par l'opposition, qui ne veut pas dissocier le droit de vote de la nationalité. À ses yeux, ce droit ne s'achète pas en payant des impôts : ceux qui veulent voter n'ont qu'à se faire naturaliser. Sur le fond, une partie de la droite estime que l'intégration ne doit pas être à sens unique et que les immigrés devraient donner plus de preuves de leur volonté de devenir français.

Sur le fond, le débat n'est pas sans arrière-pensées électorales et clientélistes. Les sondages (et l'expérience belge) indiquent que les immigrés votent en grande majorité à gauche, ce qui expliquerait la volonté socialiste de faire aboutir le projet, bien qu'il ait aussi des partisans à droite, où certains s'y opposent pour capter les voix du Front national.

Tel qu'il se présente actuellement, il a peu de chances d'aboutir : une révision de la Constitution par la procédure parlementaire implique une majorité des trois cinquièmes qui fait actuellement défaut au Sénat. Il n'est pas évident de la réunir dans le futur,

3. Après l'article 72-4 de la Constitution, il serait inséré un article 72-5 ainsi rédigé : « Art. 72-5. Le droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales est accordé aux étrangers non ressortissants de l'Union européenne résidant en France. Ils ne peuvent exercer les fonctions de maire ou d'adjoint, ni participer à la désignation des électeurs sénatoriaux et à l'élection des sénateurs. Une loi organique détermine les conditions d'application du présent article » (proposition de loi constitutionnelle adoptée par le Sénat le 8 décembre 2011, sur base d'une proposition adoptée par l'Assemblée nationale le 3 mai 2000).

LES EXEMPLES DES AUTRES PAYS

La directive du Conseil de l'Europe de 1992¹, qui recommande à ses membres de faciliter l'intégration des ressortissants étrangers dans leur pays de résidence en leur accordant le droit de vote, a été appliquée de manière très inégale.

Indépendamment de l'octroi du droit de vote aux autres citoyens de l'Union européenne, chaque pays a suivi sa voie, y compris avec des différences internes, comme aux États-Unis et en Suisse.

Les Britanniques ont été le plus loin en l'accordant à toutes les élections aux ressortissants des pays du Commonwealth résidant au Royaume-Uni. L'Espagne et le Portugal l'ont accepté de manière moins large (pour les élections locales et en général sous condition de réciprocité), en faveur de personnes originaires de leur ancien empire colonial². Dans le cadre de l'Union nordique des passeports, cet avantage est offert aux Norvégiens et aux Islandais qui résident dans les trois autres pays membres de l'Union (Danemark, Suède et Finlande). Dans d'autres pays, des accords bilatéraux ont étendu le droit de vote à certains ressortissants extracommunautaires.

Actuellement, pour ces ressortissants, le droit de vote et l'éligibilité sont acquis dans 10 pays de l'Union sur 27 (décembre 2012).

J.-F.D.

1. Convention sur la participation des étrangers à la vie publique au niveau local, adoptée le 5 février 1992, article 6 : « chaque partie s'engage [...] à accorder le droit de vote et d'éligibilité aux élections locales à tout résident étranger, pourvu que celui-ci remplisse les mêmes conditions que celles qui s'appliquent aux citoyens et, en outre, ait résidé légalement et habituellement dans l'État en question pendant les cinq ans précédant les élections. »

2. En fonction de la Convention de réciprocité entre les pays lusophones (avantage limité au Cap-Vert et au Brésil depuis 2005).

les deux assemblées étant souvent de sensibilité opposée.

Le recours au référendum serait assez logique : pour une fois, il s'agit d'une question claire qui contraste avec la complexité des référendums européens, sur laquelle la plupart des citoyens sont en mesure d'avoir une opinion. Mais, comme en d'autres temps s'il avait fallu voter sur l'abolition de la peine de mort, le succès n'est pas garanti. Certains sondages d'opinion étaient favorables, ils ne le

sont plus aujourd'hui. Sur une question aussi sensible, le risque d'amalgame et de déformation du débat est important⁴. On peut ainsi s'attendre à ce qu'une partie des électeurs ne répondent pas à la question qui leur est posée, comme la Suisse en a donné l'exemple lors de la votation sur l'interdiction des minarets⁵.

En fait, bien qu'elle soit souvent implicite, l'objection principale porte sur le risque de vote ethnique, là où les populations immigrées sont plus

4. Pour ne citer qu'une remarque assez couramment entendue : « il y a trop de femmes voilées dans les rues pour donner le droit de vote à une population immigrée en grande majorité musulmane ».

5. Voir DREVET Jean-François, « Les minarets, la Suisse et l'Europe », *Futuribles*, n° 360, février 2010, p. 69-74.

nombreuses qu'ailleurs (ce qui ne serait pas le cas pour des élections régionales ou nationales). En cumulant les voix des étrangers récemment naturalisés, avec celles de ceux qui ne le sont pas, certains redoutent que les autochtones ne se retrouvent en minorité, ou que soient satisfaites des revendications de type communautaire (comme celles qui sont bruyamment réclamées par les islamistes). Analysé ici, l'exemple belge (voir encadré ci-contre) montre à la fois l'existence et les limites du vote ethnique. Mais les provocations des groupes intégristes et leur exploitation par l'extrême droite ont déjà créé un climat de nature à entraîner le rejet du projet.

Ce que l'on a déjà fait

Dans l'Union européenne (UE), où la définition du droit de vote est une prérogative nationale, les dispositions inscrites dans le traité de Maastricht ⁶ stipulent que « les citoyens de l'Union jouissent des droits et sont soumis

aux devoirs prévus par les traités. Ils ont, entre autres : [...] le droit de vote et l'éligibilité au Parlement européen ainsi qu'aux élections municipales dans l'État membre où ils résident, dans les mêmes conditions que les ressortissants de cet État. »

En l'acceptant et en modifiant sa Constitution pour la mettre en œuvre, la France a déjà opéré une dissociation entre droit de vote et nationalité. Ce faisant, la logique est différente de la proposition socialiste. Elle découle du principe de non-discrimination, qui est une base du droit communautaire. Les autres ressortissants de l'UE devant bénéficier, autant que possible, du même traitement que les nationaux du pays où ils résident, l'objectif est de leur conserver un droit dont ils jouissaient dans leur pays d'origine.

Dans ce cas, l'octroi du droit de vote ne vise pas à une éventuelle assimilation des étrangers communautaires : l'intégration n'est pas l'objectif et la mesure ne comporte pas de temps de résidence minimal. En outre, elle est basée sur la réciprocité : les États membres accordent ce droit aux autres citoyens européens, parce que leurs ressortissants résidant dans un autre pays de l'UE en bénéficient également.

Après une modification de la Constitution ⁷, cette disposition a été mise en application en France lors des élections municipales de 2001, puis de 2008. Elle a donné le droit de vote à plus du tiers de la popula-

Population de nationalité étrangère de 15 ans ou plus, en France, en 2006*		
Pays	Population de 15 ans ou plus	En pourcentage du total
UE-27 (hors France)	638 688	38,16
Algérie	195 035	11,65
Maroc	195 775	11,70
Tunisie	69 885	4,18
Turquie	91 810	5,49
<i>Sous-total Maghreb + Turquie</i>	<i>552 505</i>	<i>33,02</i>
Total général	1 673 748	100,0

*Soit un effectif supérieur à la population en âge de voter (à partir de 18 ans).
 Source : INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques), Recensement de la population de 2006.

6. Articles 20 §2b et 22, suivant la numérotation consolidée du traité de Lisbonne.

7. Loi organique adoptée le 25 mai 1998.

RÉALITÉ DU VOTE ETHNIQUE : LE CAS DE BRUXELLES

En Belgique, les étrangers communautaires votent depuis 2000 et les extracommunautaires depuis 2006. L'impact de cette mesure est plus élevé dans la région de Bruxelles, où la population étrangère est particulièrement nombreuse (30 % des résidents en âge de voter) avec d'importantes communautés d'origine marocaine ou turque.

En analysant les résultats électoraux des 141 conseillers (88 % des élus allochtones) qui ont des patronymes musulmans, dont un bourgmestre d'origine turque, le professeur Wynants, de l'université de Namur ¹, a tenté d'identifier un « vote musulman ». La population cible est composée à la fois des étrangers (en grande partie non communautaires) et des « nouveaux Belges », le royaume ayant procédé à des naturalisations massives depuis 2001 ².

Avec 16,4 % des candidats, 23,4 % des élus, les immigrés musulmans participent activement à la vie politique, grâce à une particularité du système électoral belge qui permet le vote de préférence, dont les candidats allochtones ont largement bénéficié.

Cette tendance a été encouragée par les grands partis politiques. Afin d'attirer le vote des immigrés, ils ont mis dans leurs listes des « représentants de la diversité ». La grande majorité de ces élus fonctionne dans le cadre de ces partis, mais n'a pas totalement abandonné son allégeance au pays d'origine : on observe des prises de position en faveur de leurs causes nationales ³ (refus de condamner les violations des droits de l'homme en Turquie par exemple), ou relayant des revendications religieuses (construction de mosquées, parfois neutralité bienveillante vis-à-vis de groupes intégristes). En échange, les « mosquées » ou les consulats appellent les fidèles à orienter leur vote.

S'agissant du vote explicitement ethnique, aux élections municipales de 2012, une seule liste, « Islam », a revendiqué un programme clairement religieux, présenté via un double discours, intégriste vis-à-vis des musulmans (en faveur de l'application de la *charia* en Belgique), modéré vis-à-vis des autres (revendication d'un statut des religions de type allemand, d'un jour férié pour l'Aïd et du droit pour une policière ou une institutrice musulmane de porter le foulard). Elle s'est présentée dans trois communes sur 19, où elle a recueilli 5 150 voix (3,5 % des suffrages exprimés).

Ce n'est pas la première tentative : aux élections régionales de 2009, donc sur l'ensemble de la région Bruxelles-capitale, avec un découpage électoral différent et un scrutin réservé aux seuls Belges, deux listes musulmanes extrémistes (« Égalité » et « musulmans.be ») avaient récolté ensemble 8 144 voix (1,8 %).

Bien que les deux scrutins ne soient pas comparables, la confrontation des résultats semble montrer que la réalité incontestable du vote ethnique n'est pas liée à la nationalité. Un groupe significatif, mais très minoritaire, de « nouveaux Belges » ayant voté en 2009 pour des partis qui contestent ouvertement les

1. Voir « Vote ethnique, faut-il en avoir peur ? », *Le Vif-L'Express*, n° 320, 23-29 novembre 2012.

2. Au total 707 000 naturalisations entre 1985 et 2007, soit une moyenne de 32 000 par an, contre moins de 10 000 au cours des périodes précédentes, essentiellement des étrangers extracommunautaires, les ressortissants de l'Union européenne n'ayant pas besoin de le faire, puisque traités comme des Belges en vertu du principe de non-discrimination.

3. Ainsi, selon un récent rapport de la Sûreté belge (*Rapport annuel 2010*, Bruxelles : Sûreté de l'État, 2011), p. 41 : « des puissances étrangères et un groupement turc radical se sont ingérés dans les structures de l'islam traditionnel pour tenter d'imposer leurs vues ».

valeurs de la société qui les accueille, existe indépendamment du renfort que pourraient lui apporter des musulmans non naturalisés.

En dépit des efforts des intégristes ⁴, leur poids électoral direct paraît faible, comme les partis qui défendent d'autres idéologies extrémistes. Par ailleurs, la question du vote n'est pas leur cible principale. Leur influence s'arrête le plus souvent à l'entrée de l'isoloir et ils disposent d'autres moyens bien plus efficaces pour influencer les musulmans, dans la rue ou dans les structures communautaires, par conviction ou par intimidation.

Si les islamistes décidaient, comme en Israël, de créer un ou plusieurs partis religieux pour défendre leurs positions à chaque échéance électorale, ils pourraient obtenir des résultats plus importants. Mais on peut supposer que les « nouveaux Belges » y joueraient le rôle principal et que les voix de ceux qui ne sont pas naturalisés serviraient seulement de force d'appoint.

J.-F.D.

4. À Bruxelles comme ailleurs, la population musulmane est travaillée par une minorité intégriste très active et abondamment financée par les associations « pieuses » des pays du Golfe.

tion étrangère. La mise en œuvre du projet socialiste l'étendrait à environ un million de personnes supplémentaires, dont la moitié issue des quatre groupes les plus nombreux, originaires des trois pays du Maghreb et de la Turquie.

Pas plus que dans les autres pays de l'UE, le vote des citoyens communautaires n'a posé de problème. En Belgique, parce qu'ils pensaient que les nouveaux électeurs non belges pourraient faire basculer certaines municipalités du côté francophone dans la périphérie bruxelloise, les partis flamands ont retardé la mise en œuvre du vote des citoyens communautaires. En fait, cette crainte s'est révélée illusoire : peu soucieux de voter ou effrayés par le vote obligatoire en vigueur en Belgique, les étrangers communautaires ne se sont pas inscrits en masse (seulement 18,5 %

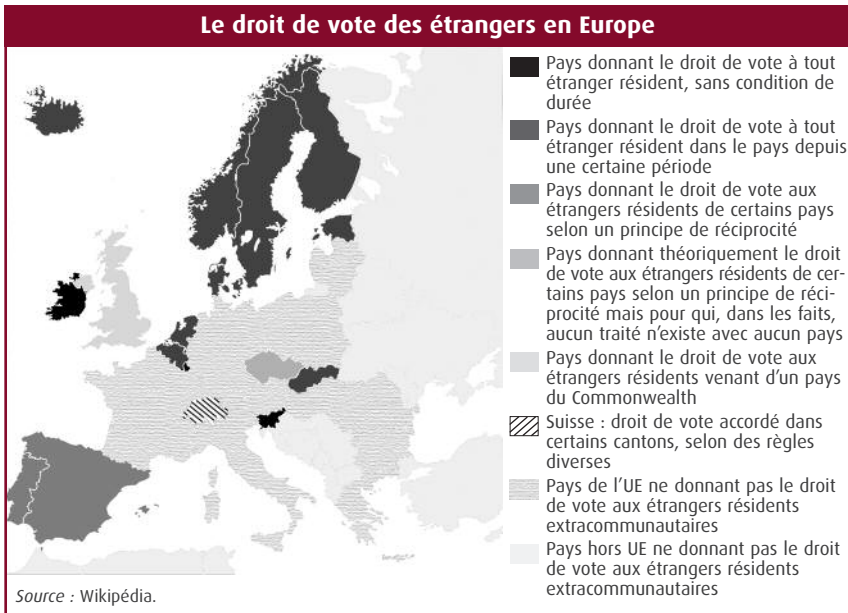
de l'effectif attendu). Pour d'autres raisons, c'est aussi le cas en France : en 2008, environ un tiers de ceux qui pouvaient voter se sont inscrits sur les listes électorales (200 000 sur 600 000).

Ce que l'on pourrait faire

Faute de pouvoir adopter le projet socialiste (ou parce qu'on estimerait que la France n'aurait pas intérêt à le faire), il existe une alternative : négocier ce droit par des conventions bilatérales avec les pays d'où proviennent les plus gros contingents d'étrangers, sous condition de réciprocité ⁸ (ou en échange d'autres avantages à définir).

Ce type de négociation n'est pas nouveau, même avec des partenaires de l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques).

8. Le Maroc a prévu cette possibilité à l'article 30 de la Constitution entrée en vigueur en juillet 2011 : « les étrangers [...] qui résident au Maroc peuvent participer aux élections locales en vertu de la loi, de l'application de conventions internationales ou de pratiques de réciprocité ».



C'est ainsi qu'a été obtenu de la Suisse un traitement non discriminatoire des travailleurs européens dans la Confédération, que Berne était très réticente à octroyer, dans le cadre d'une négociation qui a porté sur bien d'autres thèmes⁹, suivant les besoins des résidents français dans les pays démocratiques : ils sont particulièrement nombreux au Canada (79 000 habitants), aux États-Unis (123 000 habitants), en Suisse (156 000) et en Israël (59 000).

Vis-à-vis de certains pays, la réciprocité n'a pas beaucoup de sens, soit parce que les communautés françaises y sont peu nombreuses ou bénéficiant déjà du droit de vote via une double nationalité, soit du fait des in-

suffisances ou de l'absence de démocratie locale. Les pays d'origine des migrants sont également très conscients de leurs intérêts et pas toujours de très bonne volonté : il leur arrive de manipuler leurs ressortissants en important leurs conflits dans les pays hôtes (controverse sur le génocide arménien, affrontement israélo-palestinien) et en s'opposant à leur intégration (déclarations du Premier ministre turc Erdoğan en Allemagne¹⁰). Parmi les contreparties à négocier, on pourrait leur demander de cesser leurs ingérences et de remédier aux incohérences juridiques ou fiscales qui compliquent la vie de ceux qui ont fait leur vie des deux côtés de la Méditerranée (imposition, mariage, divorce, adoption, etc.).

9. Voir DREVET Jean-François, « Et la Suisse ? », *Futuribles*, n° 345, octobre 2008, p. 79-83.

10. Recep Tayyip Erdoğan, dans un discours délivré en mars 2011 à Düsseldorf devant un vaste public d'immigrants turcs, a accusé l'Allemagne de chercher à assimiler de force sa communauté turque : « Personne ne pourra nous arracher à notre culture [...] nos enfants doivent apprendre l'allemand, mais ils doivent d'abord apprendre le turc. »

L'octroi du droit de vote aux ressortissants de ces pays exigerait de toute manière une modification de la Constitution française. Cependant, celle-ci aurait plus de chances d'être adoptée si ces contreparties étaient obtenues.

Cet objectif n'est pas incompatible avec le souhait de l'accorder à tous. À

terme et une fois accordé le droit de vote par réciprocité aux principaux groupes d'immigrés non naturalisés, il y aurait une logique à généraliser la mesure à tous les étrangers non communautaires ayant cinq ans de résidence, ce qui ne devrait pas susciter une grande opposition, la plus grande partie du problème ayant été résolue par ailleurs. ■

CALENDRIER DES FORMATIONS

VEILLE • PROSPECTIVE • STRATÉGIE • VALEURS • MODES DE VIE

FUTURIBLES INTERNATIONAL

► **Prospective des valeurs, des modes de vie et de la consommation**

Formation animée par Philippe Chantepie, Olivier Galland, Bruno Hérault, Hugues de Jouvenel, Céline Laisney, Louis Maurin et Jean-François Tchernia

Judi 21 et vendredi 22 mars 2013 • Prix : 1506,96 euros TTC*

► **Pratiques de la prospective stratégique**

Formation animée par Nathalie Bassaler, François Bourse et Hugues de Jouvenel

Judi 28 et vendredi 29 mars 2013 • Prix : 1506,96 euros TTC*

► **Atelier de construction de scénarios prospectifs**

Formation animée par François de Jouvenel et Véronique Lamblin

Judi 4 avril 2013 et vendredi 5 avril matin • Prix : 1184,04 euros TTC*

► **Introduction à la veille et à la démarche prospective**

Formation animée par Hugues de Jouvenel

Judi 16 mai 2013 • Prix : 1004,64 euros TTC*

À photocopier et à retourner à Futuribles International, 47 rue de Babylone - F-75007 Paris
Tél. + 33 (0)1 53 63 37 71 - Fax + 33 (0)1 42 22 65 54 • croels@futuribles.com - www.futuribles.com

- Je souhaite recevoir gratuitement le programme des formations
- Je m'inscris à
- Nom - Prénom
- Fonction - Organisation
- Adresse
- Code postal Ville/pays
- Tél. Fax
- E-mail
- Règlement : Chèque à l'ordre de Futuribles International
 Au reçu d'une facture

*Remise de 10 % pour inscription multiple dès la deuxième participation ; dispense des frais de participation pour les membres partenaires de Futuribles International et remise de 50 % pour les membres associés (valable pour une personne par formation).

IDÉES & FAITS PORTEURS D'AVENIR

Des projets phares pour l'avenir

La Commission européenne a lancé, dans le cadre du programme « Technologies émergentes pour le futur » (*Future and Emerging Technologies*), financé par le septième programme-cadre pour la recherche, des « projets phares » (*flagships*) qui se veulent visionnaires et devraient déboucher sur des ruptures technologiques dans le domaine des technologies de l'information et de la communication (au sens large). Six projets avaient été sélectionnés en 2012 et la Commission a dévoilé, fin janvier 2013, les deux projets lauréats — l'un sur le cerveau humain et l'autre sur un matériau, le graphène — qui seraient financés pendant une période de 10 ans à hauteur d'un milliard d'euros chacun au total.

La liste des six projets interdisciplinaires sélectionnés est variée, même si l'informatique et la modélisation sont au cœur de leurs problématiques de recherche, et elle est assez surprenante. Le projet FuturICT ambitionnait de constituer un vaste réseau de collecte de données socio-économiques pour simuler, à l'aide de modèles, la plupart des problèmes de la planète — les épidémies, la finance, les activités criminelles, etc. —, pour tenter de les prévoir et trouver des « bonnes pratiques pour un meilleur

leur futur » (vaste programme qui ressemble avec plus d'ampleur au modèle informatique utilisé par le Club de Rome pour son rapport sur les limites de la croissance de 1972¹ !); des observatoires sectoriels constitueront des plates-formes d'échange avec les citoyens européens.

Deux projets, les « Anges gardiens » (*Guardian Angels*) et les « Technologies de l'information pour la médecine du futur » (ITFoM), avaient pour objectifs, d'une part d'améliorer la santé humaine en mettant au point des capteurs miniaturisés et très sensibles pour suivre en permanence l'état de santé d'un individu en relation avec son environnement et ses émotions, et ainsi le protéger (le triomphe du Dr Knock !); d'autre part de modéliser la santé des Européens à l'aide d'un grand nombre de données, notamment génétiques, à des fins de prévention et de thérapie.

Les neurosciences sont l'un des domaines où l'on attend des ruptures majeures et les promoteurs du projet sur le cerveau humain (HBP, *The Human Brain Project* : 150 instituts pilotés par l'École polytechnique fédérale de Lausanne) veulent innover en modélisant le cerveau pour en

1. MEADOWS Dennis et Donella, BEHRENS William, RANGER Jørgen, *The Limits to Growth*, New York : Universe Books, 1972 (traduction française : *Halte à la croissance ?*, Paris : Fayard, 1973).

comprendre le fonctionnement et le simuler.

Le projet Robocom (*Robot Companions for Citizens*) ambitionnait de construire des petits robots s'inspirant des animaux qui seraient les « compagnons » des humains, des assistants domestiques capables de répondre à leurs besoins en temps réel. Il aborde un domaine de la robotique qui a fait beaucoup de progrès ces dernières années, notamment au Japon.

Le projet « Graphène », quant à lui, a une dimension technologique. Le graphène est un composé de carbone lamellaire (une feuille mince constituée d'une seule couche d'atomes de carbone) qui a des propriétés électroniques intéressantes (il peut être semi-conducteur) que l'on envisage d'utiliser dans des composants électroniques, des batteries, etc. Les 120 laboratoires du projet (pilote par l'université Chalmers en Suède) veulent provoquer des ruptures technologiques avec ce matériau.

On comprend le souci de la Commission européenne de mobiliser les forces scientifiques de l'Europe sur des défis scientifiques pour que celle-ci puisse être à l'origine de ruptures technologiques qu'elle pourrait valoriser au plan industriel, ou pour promouvoir des politiques sociales. Or, l'histoire des techniques montre que très souvent, c'est bien davantage l'association entre un inventeur (ou une équipe de chercheurs) et un entrepreneur (parfois la même personne), ou une entreprise, qui est à l'origine de la plupart des grandes ruptures (ce fut le cas avec le transistor, la carte à puce, le Web inventé au CERN, l'Organisation européenne pour la recherche nucléaire, et bien d'autres), qu'un vaste conglomérat d'équipes de recherche qui, au demeurant, sera très

difficile à coordonner. La découverte du boson de Higgs au CERN, en juillet 2012, n'est peut-être pas une rupture, mais elle n'a été possible que par une planification et une coordination rigoureuses des activités des chercheurs et ingénieurs, avec une unité de lieu.

On peut certes arguer que le projet de séquençage du génome humain est l'exemple de la réussite d'un grand programme international phare, mais outre qu'il était d'abord un projet de « Mégascience » où les chercheurs savaient où ils allaient, la prouesse technologique que fut ce séquençage n'était pas en soi une rupture. Les projets phares risquent fort de ne pas éclairer la voie étroite vers des ruptures scientifiques et techniques, et l'on peut aussi s'interroger sur le caractère réaliste de certains projets qui avaient été présélectionnés : il ne suffit pas de faire tourner des modèles et des ordinateurs pour comprendre la société et le vivant.

Il reste que le financement des deux projets retenus est loin d'être bouclé. Chacun d'eux devrait recevoir 108 millions d'euros pour la phase de lancement (deux ans et demi) et ensuite 100 millions d'euros par an. Il devrait être assuré à la fois par le programme-cadre et les États membres de l'Union européenne, qui aujourd'hui ont tendance à rogner leurs budgets nationaux.

La politique européenne de la recherche et de l'innovation ne doit pas renoncer à mobiliser les scientifiques à travers des coopérations, mais elle doit trouver des voies plus réalistes pour y parvenir.

Pierre Papon

Source : site Internet des projets phares de la Commission européenne. URL : http://cordis.europa.eu/fp7/ict/programme/fet/flagship/home_en.html. Consulté le 29 janvier 2013.

La révolution de la microproduction

L'industrie est morte, vive l'industrie ? Si l'on en croit Chris Anderson, spécialiste de l'économie numérique et auteur de la théorie de la longue traîne¹, l'industrie serait à l'aube d'une nouvelle révolution, grâce à l'essor de la microproduction. Dans son dernier livre, *Makers* [Producteurs]², il rappelle comment le *Web* a permis de démocratiser la production de contenu par les individus (textes, musique, vidéo...) et ainsi donné lieu à une « longue traîne des bits ». Or, selon lui, cette démocratisation permise par le *Web* est en train de s'étendre à la production de biens, donnant naissance à une « longue traîne des choses ».

En effet, Internet permet aux producteurs de saisir une « demande diffuse » pour un bien, c'est-à-dire de rassembler des individus parfois très éloignés géographiquement et d'ainsi rendre rentable une production qui n'aurait jamais pu l'être sur un marché physique. De nombreux marchés de niche ont ainsi pu se développer en quelques années, des entreprises proposant par exemple de fabriquer des produits à la demande, sur mesure, pour un nombre parfois très limité de clients (meubles, *design*...).

La prochaine étape de cette évolution, selon Chris Anderson, consistera, tout comme pour les contenus,

à permettre aux individus de produire eux-mêmes leurs biens, pour leur propre usage. De nouveaux outils, comme les imprimantes 3D (trois dimensions), permettent en effet de produire des biens uniques à l'unité, dans des matériaux divers (plastique, cire, métal...), à partir de logiciels de conception assistée par ordinateur (CAO). Celles-ci sont déjà utilisées dans l'industrie et dans la médecine (prothèses), et sont désormais disponibles pour des usages personnels, pour environ 2 000 dollars US.

L'intérêt pour la microproduction s'est traduit par l'ouverture de lieux permettant aux individus de fabriquer les produits qu'ils ont imaginés grâce à des imprimantes 3D mises à disposition (*makerspaces* aux États-Unis, *fab labs* en France). Ce type d'imprimantes va probablement continuer à se perfectionner et pourrait, demain, être utilisé dans les salles de classe pour familiariser les élèves avec la conception numérique et stimuler leur créativité. Les individus pourraient aussi payer des entreprises pour qu'elles réalisent leurs projets de production sur des machines plus sophistiquées.

Selon Chris Anderson, une nouvelle traîne de l'offre serait ainsi en train d'émerger, qui pourrait donner naissance à un nouveau modèle de production industrielle, beaucoup plus créatif et collaboratif. Avec ces nouveaux outils, des millions d'individus pourraient devenir des inventeurs et des entrepreneurs, même s'ils n'ont pas de compétences spécifiques pour cela, car ils posséderont des machines ou accéderont à des services qui feront le travail à leur place. L'innovation sera stimulée, et les délais de production raccourcis. Chris Anderson est tellement convaincu du potentiel de la microfabrication qu'il

1. ANDERSON Chris, *The Long Tail: Why the Future of Business is Selling Less of More*, New York : Hyperion, 2006.

2. ANDERSON Chris, *Makers: The New Industrial Revolution*, New York : Crown Business, 2012 (paru en français sous le titre *Makers. La nouvelle révolution industrielle*, Paris : Pearson, 2012).

a quitté son poste de rédacteur en chef de la revue *Wired* pour lancer sa propre entreprise, DIY Drones (DIY pour *Do It Yourself*), spécialisée dans l'autoproduction de drones.

Cependant, jusqu'à présent, la microproduction concerne essentiellement des petits objets de décoration ou de loisirs. En effet, la technique semble plus adaptée à la production à la demande de petites pièces, par exemple des pièces de rechange ou de petits objets à usage limité. De ce point de vue, il semble plus probable que les outils de microproduction (notamment les imprimantes 3D) soient utilisés occasionnellement, et donc qu'ils soient mutualisés (au sein des *fab labs*) ou mis à disposition par des entreprises. Pour ces dernières, la microproduction pourrait permettre de produire beaucoup plus à la demande (et de limiter ainsi les stocks), de proposer des produits plus personnalisés et de mettre en avant la localisation et la rapidité de la production.

Mais la question de la qualité et du prix des objets fabriqués se posera inévitablement. Le potentiel de développement du secteur dépendra aussi de l'évolution des comportements des consommateurs qui, une fois l'effet de nouveauté passé, pourraient préférer revenir vers des productions certes plus *standards* mais disponibles facilement.

Reste que si l'industrie de la microfabrication venait effectivement à se développer, elle pourrait contribuer à raccourcir certaines chaînes de production.

En termes d'emploi, l'impact pourrait être mitigé. Selon Chris Anderson, il serait positif : des micro-entreprises pourraient voir le jour, qui créeront des emplois industriels exigeant pour

certaines de nouvelles compétences. Selon lui, le marché de la 3D représente déjà un milliard de dollars US de chiffre d'affaires³. Mais, parallèlement, ce secteur pourrait aussi entraîner des destructions d'emplois, puisqu'il implique une automatisation et une « amateurisation » de la production.

Cécile Désaunay,
brève issue de Vigie

3 . « Imprimante 3D: Les "makers" vont changer le monde », *L'Hebdo*, 20 décembre 2012. URL : <http://www.hebdo.ch/hebdo/imprimante-3d-les-%E2%80%9Cmakers%E2%80%9D-vont-changer-le-monde>. Consulté le 29 janvier 2013.

Chine : mouvements protestataires

Dans les années 1980, il était rarement question en Chine de manifestations ou d'émeutes. En 1989, les manifestations de la place Tian'anmen ont marqué un tournant. En 1993, 8 700 « incidents de masse¹ » étaient officiellement recensés. En 2005, ce nombre avait été multiplié par 10. Pour l'année 2010, les estimations allaient de 180 000 à 230 000. La Chine s'enrichit mais connaît une agitation sociale croissante, avec une multiplication de pétitions, manifestations, grèves, émeutes et soulèvements plus ou moins violents contre les autorités. Rédigée par deux universitaires spécialistes de la Chine,

1. Employé dans la phraséologie officielle au cours des années 1990, l'expression « incidents de masse » a été remplacée dans les années 2000 par celle de « troubles à l'ordre public ». Ces termes, non définis, compliquent toute entreprise de comparaison sur la durée.

Christian Göbel et Lynette H. Ong, une étude réalisée dans le cadre du Réseau de recherche et de conseil sino-européen (*Europe China Research and Advice Network*, ECRAN ²) apporte un éclairage sur ce phénomène que la censure des autorités de Pékin rend difficile à documenter autrement que de manière fragmentaire ³.

Des motifs à l'origine de l'agitation sociale, les auteurs dressent la liste suivante :

- Les litiges fonciers : ils seraient à l'origine de 65 % des incidents recensés.
- La dégradation de l'environnement : les troubles sont provoqués par les riverains des entreprises polluantes afin d'attirer l'attention des autorités locales et des médias.
- Les conflits du travail : ils sont le plus souvent suscités par les revendications salariales des travailleurs migrants employés dans les usines des provinces côtières.
- La recentralisation fiscale : instaurée en 1994, cette réforme du système fiscal chinois est à l'origine d'un déséquilibre dans le partage des responsabilités budgétaires et fiscales entre le centre et les provinces. Les gouvernements locaux sont confrontés à une insuffisance de leurs revenus fiscaux. La recherche de formes alternatives de financement explique la tendance à s'engager dans des expropriations foncières ou à fermer

les yeux sur les pratiques des entreprises qui portent atteinte à l'environnement ou ne respectent pas la législation sur le travail.

— Le système d'évaluation des cadres du parti communiste chinois (PCC) : il éclaire l'importance que les cadres locaux accordent aux projets fonciers souvent associés à des réalisations ostentatoires (autoroutes, aéroports, zones de développement économique) qui sont des « accomplissements politiques » à forte visibilité.

— L'inefficacité des voies institutionnelles lorsqu'il s'agit de faire valoir son mécontentement : les individus qui voudraient aboutir au règlement d'un litige avec les autorités par la voie administrative se heurtent à des obstacles souvent insurmontables (immunité légale de certains cadres du PCC, arbitraire des autorités...) qui les conduisent à préférer manifester.

Les auteurs mettent en garde contre les rapprochements hasardeux parfois établis avec le « printemps arabe » de l'année 2011, qui a abouti au renversement de plusieurs dictateurs. En Chine, le caractère « transsocial » des mobilisations est très largement absent ⁴. Plutôt que de constituer le symptôme d'une crise de légitimité du régime, l'agitation sociale apparaît comme une forme de participation paradoxale, favorisée par la banalisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication (usage des réseaux sociaux, des *microblogs*...).

Yann Vinh,
brève issue de *Vigie*

2. ECRAN (site Internet www.euecran.eu/) est un projet financé par l'Union européenne (UE) et conçu pour renforcer les capacités des décideurs politiques européens en matière de suivi et d'appréciation des évolutions en Chine, et de leurs conséquences pour l'UE et sur les relations entre l'UE et la Chine.

3. GÖBEL Christian et ONG Lynette H., *Social Unrest in China*, Londres : ECRAN, 2012, 66 p.

4. Les mouvements de protestation de nature ethnique (cas des émeutes impliquant les minorités ouïgoures et tibétaines) relèvent d'une dimension spécifique.

Des bienfaits de l'ennui

Selon une étude menée par deux chercheuses britanniques en psychologie, l'ennui serait propice à la créativité¹. Pour le démontrer, elles ont demandé à deux groupes distincts de proposer différents usages possibles de tasses en plastique. Auparavant, l'un des deux groupes avait dû recopier les numéros de téléphone d'un annuaire pendant 15 minutes. Suite à cette activité fastidieuse, les individus de ce groupe se sont révélés beaucoup plus imaginatifs pendant le test des tasses que ceux à qui rien n'avait été demandé auparavant. Selon une deuxième expérience, le niveau de créativité des individus a même été encore plus élevé lorsqu'ils devaient lire à voix basse les numéros de téléphone (activité encore plus passive et ennuyeuse) avant de réfléchir aux utilisations possibles des tasses. Selon les chercheuses, s'il reste limité, l'ennui pourrait donc stimuler la créativité, notamment en milieu professionnel.

Le fait que la majorité des élèves s'ennuient à l'école² serait donc une bonne nouvelle pour leur créativité ? Il n'en est pas si sûr, si l'on considère au contraire que l'ennui est vécu comme de plus en plus insupportable dans nos sociétés, et que les individus cherchent en permanence à y échapper. En effet, les résultats de l'étude britannique n'intègrent pas la

possibilité de se distraire des tâches ennuyeuses en se connectant sur Internet via son ordinateur ou son *smartphone* plutôt que de stimuler sa créativité...

Selon une chercheuse américaine, nous faisons aujourd'hui face à une « crise de la créativité » : depuis 20 ans, les résultats aux tests de créativité sont de plus en plus médiocres, alors que les scores de QI (quotient intellectuel) sont eux en hausse³. Ce déclin serait en partie lié à l'hyperstimulation extérieure à laquelle les individus sont exposés quotidiennement.

Comme le rappelle un journaliste de CNN (Cable News Network), avec la généralisation des *smartphones* et des tablettes, nous sommes entrés dans une société « prête à tuer même quelques secondes d'ennui en touchant un écran⁴ ». Aux États-Unis, 42 % des propriétaires de téléphone portable admettaient en 2011 qu'ils utilisent leur téléphone pour se divertir lorsqu'ils s'ennuient⁵.

Les Français passeraient en moyenne 2 heures et 20 minutes par jour sur leur téléphone ou leur tablette pour d'autres activités que les appels et les envois de messages⁶. Ils seraient 80 % à l'utiliser pendant

1. Étude de la British Psychological Society : « Boredom at Work Can Make Us More Creative », 9 janvier 2013. URL : <http://www.bps.org.uk/news/boredom-work-can-make-us-more-creative>. Consulté le 30 janvier 2013.

2. En France, selon une enquête réalisée par l'AFEV (Association de la fondation étudiante pour la ville), 71 % des collégiens disaient s'ennuyer en cours en 2010.

3. KIM Kyung Hee, « The Creativity Crisis: The Decrease in Creative Thinking Scores on the Torrance Tests of Creative Thinking », *Creativity Research Journal*, vol. 23, 4, 2011, p. 285-295.

4. GROSS Doug, « Have Smartphones Killed Boredom (and Is That Good)? », CNN, 26 septembre 2012. URL : <http://edition.cnn.com/2012/09/25/tech/mobile/oms-smartphones-boredom/index.html>. Consulté le 30 janvier 2013.

5. AARON Smith, *Americans and Their Cell Phones*, Washington, D.C. : Pew Internet & American Life Project, 2011.

6. « Over Half of French Mobile Users Multiscreen: Mobile Devices Changing Consumer Media Habits in France », communiqué de presse Inmobi, 3 décembre 2012.

qu'ils attendent quelque chose, 70 % sur leur temps de trajet domicile-travail et 58 % quand ils sont avec leur famille.

Selon plusieurs chercheurs interrogés par CNN, le *smartphone* permettrait de répondre au besoin naturel des hommes de lutter contre l'ennui et la monotonie par tous les moyens. Les individus s'habitueront ainsi à être stimulés en permanence par des signaux extérieurs (messages, nouvelles, vidéos...), et de moins en moins par leur propre réflexion personnelle ou leur imagination... Selon le Pew Research Center, en 2012, 44 % des Américains reconnaissent qu'il leur arrive de dormir avec leur téléphone pour être sûrs de ne pas rater un appel ou un message pendant la nuit ⁷. Le rapport au téléphone portable serait particulièrement intense chez les jeunes, car il renferme souvent tous les éléments importants de leur vie : contacts, photos, messages... D'où les conflits qui éclatent de plus en plus souvent en milieu scolaire, lorsque les encadrants souhaitent éviter leur utilisation en cours (pour échapper à l'ennui bien sûr). Selon une enseignante française, c'est comme si « on portait atteinte à leur intégrité, [...] qu'on allait leur arracher un morceau d'eux-mêmes ⁸ ».

Selon des chercheurs de l'England Social Issues Research Centre cités par CNN, s'il est normal de chercher à lutter contre l'ennui, il peut en revanche être contre-productif d'éliminer tous les temps morts de la vie quotidienne. Les moments de non-

activité sont aussi ceux qui permettent la réflexion personnelle et la créativité. Mais ces moments ont tendance à être perçus négativement sur le plan social : les rêveries s'apparentent à de la fainéantise, et ne rien faire est considéré comme une perte de temps... Pourtant, ne rien faire, c'est aussi se rendre disponible, mentalement et physiquement, pour d'autres types de stimulations extérieures, qu'il s'agisse d'observer un paysage ou de discuter avec son voisin de bus...

C.D.

L'Inde, exportateur de blé ?

Comme en 2007 et en 2010, les marchés agricoles ont été particulièrement agités durant l'été 2012. La sécheresse aux États-Unis et dans les plaines russes a provoqué une sérieuse flambée des prix des céréales. Celui du blé s'est emballé et ce renchérissement peut laisser augurer de nouveaux sommets de prix pour la campagne de commercialisation 2012-2013. Les plus récentes estimations du département américain de l'Agriculture et du Conseil international des céréales tablent désormais sur une production de 654 Mt (millions de tonnes), soit environ 40 Mt de moins qu'en 2011-2012. Or, même si la consommation mondiale diminue aussi (ce qui reste à vérifier dans les mois à venir), le monde devra puiser quelque 30 Mt dans ses stocks pour faire face à ses besoins.

Ce contexte de grande tension et de prix durablement très élevés conduit à des rééquilibrages inhabituels : comme lors de chaque crise profonde, les acteurs inventent des solutions inédites et diverses. L'invi-

7. AARON Smith, *The Best (and Worst) of Mobile Connectivity*, Washington, D.C. : Pew Internet & American Life Project, 2012.

8. GAUCHARD Yan, « Le portable sème la zizanie dans les collèges », *Le Monde*, 2 janvier 2013.

tation salvatrice de l'Inde au banquet des exportateurs mondiaux de blé constitue une des grandes surprises de la campagne actuelle. Le gouvernement de New Delhi, fort d'une production de blé record de 94 Mt (ce qui en fait le deuxième producteur de la planète), annonce une quantité de 8 à 10 Mt à placer sur le globe, soit à peu de choses près ce que la France, grande puissance céréalière, vend à destination de pays tiers chaque année (une autre partie étant réservée aux pays européens). De telles exportations au départ de ce pays n'ont jamais été enregistrées depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et prennent à contre-pied les divers modèles prospectifs qui annoncent que l'Inde sera l'un des grands importateurs de céréales des années à venir. Alors, ce pays a-t-il vocation à figurer durablement parmi les principaux exportateurs mondiaux ?

Depuis l'indépendance du pays en 1947, le gouvernement indien a toujours fait de la sécurité alimentaire une priorité, et le défi n'est pas mince. La population indienne reste en forte croissance : le pays a récemment dépassé la barre de 1,2 milliard d'habitants et pourrait compter 1,6 milliard d'individus à l'horizon 2050, soit une population alors supérieure à celle de la Chine. Cet accroissement démographique est à conjuguer avec l'essor d'une classe moyenne dont le pouvoir d'achat augmente. Les Indiens mangent très peu de viande et l'utilisation des céréales pour nourrir le bétail reste très limitée dans le pays ; en revanche, on prévoit une vigoureuse croissance de la consommation de blé dans l'alimentation humaine. Elle progresse chaque année, atteint déjà 85 Mt et pourrait très vite franchir 100 Mt. Face à cette envolée des besoins, depuis 50 ans le gouverne-

ment fait preuve de volontarisme afin que la production locale réponde au défi. Jusqu'au début des années 2000, on a effectivement observé un rapide accroissement des rendements, ce qui a permis à l'Inde d'assurer généralement son autosuffisance en blé ; jusqu'à la fin des années 1970, c'était loin d'être le cas.

Ainsi, depuis 10 ans, l'Inde s'autorise à exporter du blé quand le niveau de ses stocks est considéré comme trop élevé. Ce fut déjà le cas en 2002-2003, avec 5,5 Mt vendues à l'étranger, et c'est ce qui se passe actuellement, avec des stocks nationaux estimés à près de 22 Mt¹. En effet, le déficit en capacités de stockage de bonne qualité est un problème structurel en Inde. Tous les ans, des quantités significatives de blé pourrissent dans les silos ! Il est donc logique que les années où le trop-plein est jugé exagéré, le pays en écoule une partie sur les marchés internationaux. Cette année, les stocks de blé sont même trois fois supérieurs aux exigences stratégiques, ce qui incite encore plus les autorités indiennes à trouver un exutoire ! Ainsi, si le prix du blé sur les marchés est élevé, la tentation est grande d'en tirer profit pour faire rentrer des devises dans le pays : 10 Mt à 300 dollars US la tonne, cela peut constituer un véritable pactole. Tel est le cas actuellement, avec des ventes vers l'Asie (Japon, Corée du Sud) et le Moyen-Orient (Iran mais aussi Yémen). Cette tentation mercantile est à replacer dans le contexte d'un pays en proie à une forte dégradation de sa balance commerciale de-

1. Soit environ 11 % des stocks mondiaux. Rappelons que la production de blé en France tourne autour de 35 Mt. Les stocks indiens représentent donc près des deux tiers de la production française.

puis le début des années 2000 : la rentrée de devises y est la bienvenue !

On l'aura compris, c'est un comportement opportuniste qui justifie la présence de l'Inde en tant qu'exportateur sur le marché mondial du blé. Maintenant, replaçons le phénomène dans une perspective de plus long terme. Aujourd'hui, le gouvernement indien songe à remettre à plat une politique agricole qui lui coûte très cher et qui répond toujours mal à la sous-alimentation d'une partie de sa population. Manifestement, le pays a un potentiel à exploiter pour mieux nourrir son peuple, voire une partie de la population mondiale. Si la tendance actuelle se poursuit, le scénario le plus probable est le suivant : une première séquence de 10 à 15 ans verrait l'Inde exporter occasionnellement des quantités oscillant autour de 10 à 15 Mt ; ensuite, lors d'une seconde séquence à partir du milieu de la décennie 2020, l'Inde deviendrait importateur net de blé. De toute façon, c'est un facteur supplémentaire d'incertitude et de fluctuation qui va influencer le marché mondial des céréales.

Sébastien Abis, François Luguenot et Pierre Raye, brève issue de Vigie

Automatiser pour relocaliser la production industrielle ?

Les pays développés vont-ils se ré-industrialiser ? Le phénomène des délocalisations a-t-il atteint ses limites ? Le travail ouvrier a-t-il de beaux jours devant lui ?

Malgré la hausse des salaires en Chine, l'augmentation des coûts de transport ainsi que les différents inconvénients liés à l'éclatement de la

chaîne de production comme les retards dus aux grèves (de plus en plus fréquentes en Asie), les catastrophes naturelles, etc., le nombre d'entreprises ayant relocalisé leur production demeure anecdotique et ce n'est souvent qu'une petite part de la production qui est réimplantée. De nombreux obstacles freinent la relocalisation des activités : marchés du travail peu flexibles, manque d'ouvriers qualifiés, manque d'infrastructures, etc.

Les innovations dans l'automatisation des chaînes de production pourraient bouleverser ce *statu quo*.

Traditionnellement utilisée pour le prototypage, l'impression en trois dimensions (3D) commence à être employée pour fabriquer des produits finis : par exemple, il y a aujourd'hui 22 000 pièces créées par impression 3D dans les avions Boeing, et environ 10 000 couronnes dentaires sont fabriquées chaque jour grâce à cette technologie. La généralisation de l'imprimante 3D à l'industrie présente de nombreux avantages : elle réduit considérablement le besoin de main-d'œuvre, permet des économies de temps et évite les frais de transports. Avec ces machines, il est désormais possible de produire en fonction des besoins : les stocks et les invendus pourraient ne plus exister¹.

Il reste encore aujourd'hui plusieurs obstacles au développement massif de ces machines dans l'industrie, notamment concernant la solidité des pièces, mais les objets sont générés sur des plastiques de plus en plus durs et la fabrication d'objets en métal commence à se développer.

Dans les années, à venir, la robotique pourrait également connaître

1. Voir DÉSAUNAY Cécile, « La révolution de la microproduction », en p. 165 de ce numéro.

un développement croissant dans l'industrie. Le nombre d'entreprises industrielles qui investissent dans la robotisation est en pleine croissance : selon un rapport du *think-tank* Fondapol sur le sujet, l'année 2011 a été la meilleure année en termes de ventes de robots industriels depuis la première installation de l'un d'entre eux, en 1961. Le Royaume-Uni, qui a relocalisé une partie de sa production automobile en automatisant ses lignes de production a augmenté sa production annuelle d'automobiles de 1,1 million en 2009 à 1,5 million en 2011².

Le coût de la robotique industrielle demeure encore élevé : un robot coûte en moyenne 120 000 euros (un tiers pour le robot lui-même, un tiers pour les périphériques et un tiers pour l'intégration dans la chaîne de production)³. Ainsi, plusieurs années peuvent s'écouler avant qu'il ne soit rentabilisé. Toutefois, les prix pourraient être de plus en plus abordables dans les années à venir : depuis octobre 2012, la société américaine Rethink Robotics commercialise son robot *Baxter* au prix de 22 000 dollars US pour une durée de vie de 6 500 heures, soit un coût horaire de 3,4 dollars US, à destination des petites et moyennes entreprises ou industries⁴.

Les robots ont également de beaux jours devant eux dans le domaine des services. La société américaine IPsoft développe actuellement *Eliza*, un robot employé de bureau capable de répondre au téléphone, aux *e-mails*

et de tenir une conversation. Actuellement testé dans des entreprises américaines, il peut répondre à 62 000 appels par mois et est capable de résoudre deux problèmes sur trois sans aide humaine⁵.

L'automatisation croissante de la production va-t-elle permettre un retour de l'emploi industriel dans les pays développés ?

Tout d'abord, si retour il y a, il ne ramènera pas l'emploi qui a été perdu au moment des délocalisations. De nombreux emplois directs pourraient toutefois être créés grâce à l'implantation des nouvelles machines (maintenance, programmation, *design*...). Dans les pays émergents, de nombreux emplois non qualifiés pourraient être détruits à cause de la robotisation.

Malgré l'automatisation, les entreprises pourraient choisir de rester sur place. Elles ont besoin de personnel qualifié pour gérer la programmation et la maintenance des machines, or la main-d'œuvre des pays émergents (notamment l'Inde et la Chine) commence à monter en gamme⁶ et coûte toujours moins cher que celle des pays développés.

L'automatisation de la production pourrait permettre une localisation de la production au plus proche des centres de consommation. L'offre pourrait ainsi s'adapter plus facilement à la demande. Les entreprises occidentales pourraient automatiser

2. RIVATON Robin, *Relancer notre industrie par les robots (1) : les enjeux*, Paris : Fondapol, décembre 2012, 56 p.

3. LEFILLIÈRE Jérôme, « Compétitivité : les robots sont-ils notre seul espoir ? », *Challenges*, 9 novembre 2012.

4. RIVATON Robin, *op. cit.*

5. « Rise of the Software Machines: The Attractions of Employing Robots », *The Economist*, 19 janvier 2013, p. 13.

6. Voir DÉSAUNAY Cécile, « Montée en gamme : la Chine est-elle prête ? », *Note de veille*, 31 mai 2010, Futuribles International. URL : <http://www.futuribles.com/fr/base/article/montee-en-gamme-la-chine-est-elle-prete/>. Consulté le 30 janvier 2013.

leur production chez elles, ou dans les pays émergents pour répondre à la demande croissante de ces nouveaux consommateurs. À l'inverse, des entreprises issues de pays émergents pourraient venir implanter des lignes de production automatisées dans les pays développés afin de répondre à la demande locale.

Laurie Grzesiak

Les investissements chinois et l'emploi américain

La Chine, accusée de voler le travail des Américains, a été au cœur de la campagne pour les élections présidentielles aux États-Unis en 2012. À l'opposé de cette rhétorique, une note du Rhodium Group ¹ met en relief les effets positifs des investissements directs étrangers (IDE) chinois aux États-Unis sur la création d'emplois.

Depuis 2009, les flux d'IDE chinois vers les États-Unis sont en forte hausse. Celle-ci s'explique par une évolution des facteurs qui incitent les entreprises chinoises à investir à l'étranger. Dans le contexte du rééquilibrage du modèle de croissance voulu par Pékin, les entreprises chinoises cherchent désormais à acquérir des marques fortement valorisées, des technologies sophistiquées, ainsi que l'expérience nécessaire pour fonctionner dans les environnements réglementaires des pays avancés et fournir des services à haute valeur ajoutée.

En 2012, les entrées d'IDE chinois aux États-Unis ont vraisemblablement franchi un nouveau seuil et représenté plus de huit milliards de dollars US. On relève plusieurs projets de grande envergure :

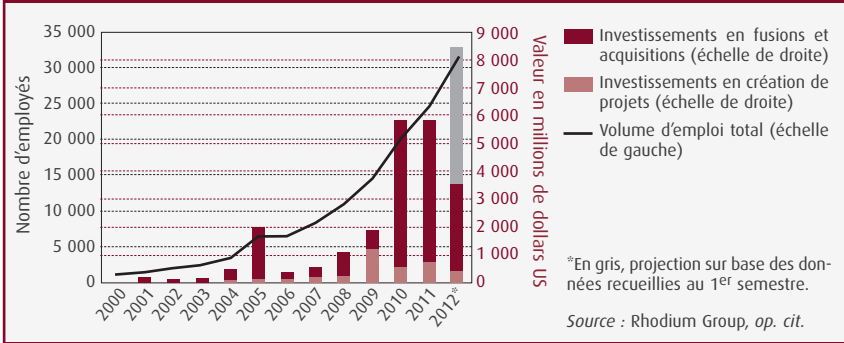
- dans le secteur de l'énergie, une prise de participation de China Petrochemical Corp. (Sinopec) dans des actifs de gaz de schiste détenus par Devon Energy, pour un montant de 2,5 milliards de dollars US ;
- dans le secteur des services financiers, une prise de participation majoritaire d'Industrial and Commercial Bank of China (ICBC) dans la filiale américaine de Bank of East Asia, pour un montant de 140 millions de dollars US.

Afin d'évaluer les répercussions des IDE chinois sur l'emploi aux États-Unis, le Rhodium Group a analysé les données liées à près de 600 transactions conclues sur la période 2000-2012 (premier semestre). Il apparaît que le nombre d'Américains employés par des filiales détenues par des intérêts chinois a connu une augmentation parallèle à celle de la croissance récente des entrées d'IDE chinois aux États-Unis (voir graphique 1, page suivante). De moins de 2 000 il y a 12 ans, le nombre d'emplois américains associés à des filiales à participation chinoise majoritaire aux États-Unis concerne aujourd'hui plus de 27 000 postes. Ces chiffres ne portent que sur l'emploi associé à des filiales américaines où la participation chinoise est majoritaire (sans prise en compte des entreprises où la participation chinoise est minoritaire ni des emplois indirects générés).

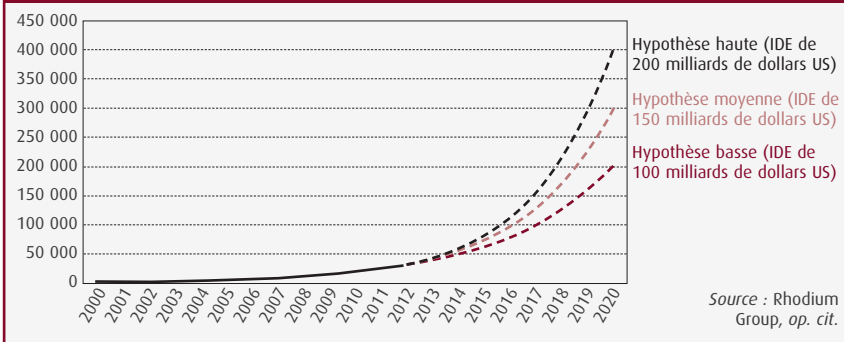
Les IDE en provenance de Chine, note le Rhodium Group, ont permis à plusieurs entreprises américaines d'éviter la faillite et contribué à sau-

1. HANEMANN Thilo et LYSENKO Adam, « The Employment Impact of Chinese Investment in the United States », 27 septembre 2012. URL : <http://rhgroup.net/notes/the-employment-impacts-of-chinese-investment-in-the-united-states>. Consulté le 30 janvier 2013.

Graphique 1 — Évolution du nombre d'emplois aux États-Unis dans les filiales à participation chinoise majoritaire, 2000-1^{er} semestre 2012



Graphique 2 — Évolution du nombre d'emplois total aux États-Unis dans les filiales à participation chinoise majoritaire, 2000-2020



ver des centaines d'emplois. Le rachat de ces entreprises annonce-t-il un démantèlement de l'appareil productif sur le sol américain préalable à un transfert vers la Chine ? Selon le Rhodium Group, les IDE chinois visent non pas des actifs transférables mais les ressources humaines, le savoir-faire et l'expérience de l'entreprise cible. C'est particulièrement vrai dans les secteurs de haute technologie (construction aéronautique, machinerie) qui mettent en œuvre des processus de production complexes auxquels sont attachés des services à haute valeur ajoutée. La proximité de la clientèle (cas des équipementiers de l'industrie automobile), le prestige

du « *made in USA* » sont d'autres raisons qui justifient de maintenir les opérations aux États-Unis après une acquisition.

Les 27 000 emplois créés ou maintenus par les IDE chinois représentent aujourd'hui moins de 1 % des six millions d'emplois générés par les IDE sur le territoire des États-Unis. Mais le Rhodium Group anticipe une augmentation considérable des entrées d'IDE chinois au cours de la décennie, avec des retombées très positives sur l'emploi. Le montant total des flux d'IDE chinois à destination des États-Unis pourrait s'élever entre 100 et 200 milliards de dollars US entre 2010 et 2020. L'hypothèse basse de

100 milliards de dollars US serait associée à 200 000 emplois ; l'hypothèse moyenne de 150 milliards de dollars US, à 300 000 emplois ; et l'hypothèse haute de 200 milliards de dollars US, à 400 000 emplois (graphique 2).

En conclusion, le Rhodium Group avertit cependant que l'essor des IDE chinois vers les États-Unis reste fragile. Plusieurs conditions devront être réunies pour qu'il se confirme. L'économie américaine devra maintenir son attractivité et résoudre ses problèmes structurels. Il est d'autre part important que les dirigeants politiques américains évitent d'exploiter les peurs à des fins populistes. Une montée du *China bashing* (dénigrement de la Chine) pourrait détourner les IDE chinois vers des destinations plus hospitalières en Europe ou en Asie.

La Chine devra également prendre sa part d'une relation saine avec les États-Unis. Au lieu de blâmer le protectionnisme américain, les dirigeants chinois devront examiner les racines nationales des problèmes que les entreprises chinoises rencontrent lorsqu'elles veulent investir à l'étranger. Des réformes devront être mises en œuvre, portant sur la gouvernance d'entreprise et la transparence. Les décisions liées aux investissements à l'étranger devront être exemptes d'interférences politiques. Et la Chine devra mettre fin aux pratiques discriminatoires que rencontrent les entreprises étrangères qui s'implantent sur son territoire.

Y.V., brève issue de Vigie

Faut-il craindre le vieillissement démographique ?

En juin 2012, la division de la Commission économique pour l'Amérique

latine et les Caraïbes (CEPALC, Nations unies) travaillant sur la population, a publié la traduction française du premier chapitre de l'ouvrage d'Andrew Mason et Ronald Lee, *Population Aging and the Generational Economy: A Global Perspective*¹. Dans cet ouvrage, les auteurs apportent une note d'optimisme quant à la façon d'envisager le vieillissement démographique. En effet, ils prennent du recul par rapport à l'indicateur classique et anxiogène de la proportion de personnes âgées (considérées comme non actives) dans une société donnée, pour revisiter les tendances démographiques à partir du taux de travailleurs par consommateur et de l'économie générationnelle.

On peut effectivement constater que la proportion de personnes âgées (soit le nombre des 65 ans ou plus divisé par celui des 15-64 ans) devrait au moins doubler d'ici 2050, même dans les plus vieilles nations. Ce constat apporte en soi largement de quoi questionner l'avenir. Pourtant, déjà en 2010, grâce à leurs travaux sur le nombre de travailleurs effectifs par consommateur de 23 pays², incluant pays en développement, émergents et industrialisés, A. Mason et R. Lee proposaient une version moins sombre de l'avenir. Selon eux, si dans des pays comme le Japon et l'Es-

1. Le chapitre s'intitule « Vieillissement de la population et économie générationnelle : principales conclusions ». URL : http://www.eclac.cl/celade/publicaciones/xml/6/46946/LEE_MASONfr.pdf. Consulté le 31 janvier 2013. Il est issu de : LEE Ronald et MASON Andrew, *Population Aging and the Generational Economy: A Global Perspective*, Cheltenham / Ottawa : Edward Elgar / International Development Research Centre, 2011.

2. LEE Ronald et MASON Andrew, « Some Macroeconomic Aspects of Global Population Aging », *Demography*, vol. 47, suppl. S151-S172, 2010.

pagne, ces taux vont bien chuter d'ici 2050, ils ne changeront que très peu dans les autres pays étudiés, dont les États-Unis, où le taux de fécondité va rester proche du seuil de remplacement, et l'Inde, où le vieillissement de la population ne fera que neutraliser une part des gains d'une population antérieurement jeune.

Dans leur ouvrage, les deux auteurs étudient aussi les transferts intergénérationnels. Et l'on apprend alors que ces flux, qui vont de la population active vers les non-actifs jeunes et plus âgés, sont d'une ampleur considérable. Ils représenteraient en moyenne plus de la moitié du PIB (produit intérieur brut) d'un pays. Dans les 23 pays étudiés, il apparaît que les personnes âgées vivent principalement grâce aux transferts publics et à leur propre épargne. Les soutiens financiers familiaux s'avèrent en général dirigés vers l'éducation des plus jeunes et très peu, voire négativement, vers les plus âgés (sauf à Taiwan, en Thaïlande et en Corée du Sud). Les Américains sont finalement ceux qui se reposent le plus sur leur épargne personnelle pour financer leur retraite.

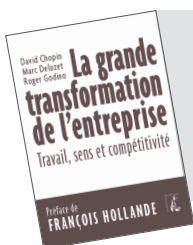
Enfin, les auteurs considèrent la transition démographique et le vieillissement comme une aubaine. Ils montrent en effet que les populations

vieillissantes ont tendance à accumuler plus de capital physique et humain que les populations jeunes. Dans les pays concernés, les individus épargnent et investissent dans du capital physique pour anticiper leur retraite et maintenir leur niveau de consommation. D'autre part, les auteurs constatent que la faible fertilité des populations vieillissantes est fortement associée à des taux croissants d'investissement dans l'éducation des enfants, ce qui se traduit par une meilleure productivité du travail.

Ils en concluent que l'augmentation du stock de capital ainsi qu'une meilleure éducation de la population active auraient en réalité déjà apporté des bénéfices au moins aussi importants que les coûts du vieillissement dans les nations les plus vieilles. Il n'y aurait donc *a priori* aucune raison pour que cet effet, qu'ils appellent le deuxième dividende démographique, ne se produise pas dans les pays encore jeunes aujourd'hui. Ceci sous réserve bien sûr que les transferts publics comme privés n'altèrent pas l'incitation à épargner des actifs, et que les systèmes d'enseignement nationaux soient efficaces, c'est-à-dire qu'ils permettent bien d'améliorer la productivité du travail des prochaines générations.

*Tévécia Ronzon,
brève issue de Vigie*

ANALYSES CRITIQUES & COMPTES RENDUS



**CHOPIN David / DELUZET Marc / GODINO Roger /
HOLLANDE François (préface)**

***La Grande Transformation de l'entreprise
Travail, sens et compétitivité***

Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2012, 240 p.

Quelles transformations a connues et surtout connaîtra l'entreprise, et quel est donc son avenir ? Tel est l'objet de cet ouvrage rédigé par trois personnes d'horizons variés, qui sont donc chacune en mesure d'avoir un apport enrichissant et original. Les trois parties de l'ouvrage traitent successivement de l'histoire et des mutations du capitalisme dans le monde, du rôle et des missions de l'entreprise, et enfin de la coopération et de la démocratie dans l'entreprise. La deuxième partie est sans aucun doute la plus originale. Elle développe l'idée que la responsabilité sociale de l'entreprise (RSE) s'inscrit de plus en plus dans les missions de cette dernière, et que ce processus n'en est qu'à ses débuts et devrait continûment s'amplifier dans le futur. La RSE a ici différentes dimensions qui sont chacune analysées : économique, sociale et environnementale.

L'engagement dans une logique de RSE peut, dans certains cas, relever de l'intérêt microéconomique de l'entreprise. Ainsi, une mauvaise qualité

des relations sociales et une insuffisante écoute des attentes des salariés peuvent par exemple aboutir à augmenter l'absentéisme et la conflictualité dans l'entreprise, et à en réduire la productivité. Mais certaines formes d'amélioration des relations sociales dans l'entreprise peuvent être bridées par des blocages institutionnels et réglementaires, et le rôle de l'État est alors de savoir adapter ces éléments d'environnement pour laisser aux acteurs davantage de marges de décision et de réalisation de compromis gagnants pour tous.

Les auteurs auraient ici pu illustrer leur propos par l'exemple très actuel des « pactes compétitivité-emploi ». De tels pactes, concrétisés en Allemagne par des accords de branche et d'entreprise, ont permis dans ce pays de sécuriser l'emploi au plus fort de la crise, en échange d'une flexibilité de la durée du travail et des salaires, transitoire et d'ampleur encadrée. De tels accords, actuellement impossibles en France car le salaire, composante substantielle du contrat de travail, ne peut y être modifié à la

baisse sans l'accord individuel du salarié, deviendront possibles suite à la transcription dans le code du travail de l'accord national interprofessionnel du 11 janvier 2013, dont l'article 18 envisage d'autoriser de tels accords. Mais entre-temps, la crise a eu pour conséquences, dans l'Hexagone, de nombreuses destructions d'emplois, avec toutes les tensions, les conflictualités, les drames individuels qui peuvent les accompagner.

Mais l'engagement dans une logique de RSE peut parfois avoir un intérêt dépassant largement celui de l'entreprise. Les exemples sont nombreux, ceux de la formation, des impacts sociaux et des impacts environnementaux de l'activité de l'entreprise étant les plus usuels. Dans ce cas, il revient à l'État de trouver les moyens d'internaliser dans l'entreprise, afin de guider les choix microéconomiques de ses acteurs, ces externalités spontanées. Cela peut se faire au travers de normes ou d'incitations financières.

Certaines dispositions du Grenelle II ¹ allaient dans cette direction. L'article 225 de cette loi contenait par exemple diverses dispositions essentielles, comme celle d'exiger des entreprises qu'elles intègrent la définition de leurs objectifs sociaux et

environnementaux dans le rapport annuel soumis à l'assemblée des actionnaires, et que ce rapport fasse connaître, sur ces aspects, l'avis des représentants des salariés. Mais le lobbying intense d'organisations d'employeurs a abouti à vider ces dispositions de leur contenu. Cela illustre que l'intégration de dispositions correspondant à l'intérêt collectif dans les éléments influençant les choix des entreprises, se heurte à d'inévitables difficultés politiques et appelle une grande détermination des pouvoirs publics.

Certains signaux peuvent également influencer les choix des entreprises, sensibles à leur image de marque auprès de leurs clients et des consommateurs. Il en est par exemple ainsi des notes et appréciations produites par les agences de notation spécialisées dans la RSE. Ici encore, le rôle de l'État est essentiel dans la certification et le contrôle de telles agences, et dans la publicité faite de leurs appréciations, afin d'éviter les risques de conflits d'intérêts, de s'assurer que les pratiques sont saines et que les critères pris en compte sont bien ceux de l'intérêt collectif. Le rôle de l'État est donc central dans le développement d'une logique de RSE. L'un des grands intérêts de l'ouvrage est de souligner et d'illustrer fortement cet aspect.

Gilles Cazes

1. Loi du 12 juillet 2010 portant « engagement national pour l'environnement », dite « Grenelle II » (NDLR).



OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques)
Perspectives de l'emploi de l'OCDE 2012
Paris : OCDE, 2012, 280 p.

Le sombre contexte économique et social actuel se caractérise par la crainte du retour de la réces-

sion et la persistance d'un taux de chômage élevé à 7,9 % dans la zone de l'OCDE (mais bien plus élevé dans l'Union européenne), correspondant à près de 48 millions de personnes sans emploi, soit 15 millions de plus qu'au début de la grande crise qui a éclaté fin 2007.

Cette situation est préoccupante à divers titres. D'abord, parce que les projections actuelles indiquent que le chômage augmentera encore dans la plupart des pays membres de l'OCDE, particulièrement dans la zone euro, avant de se stabiliser vers la fin 2013. Ensuite, parce qu'il affecte particulièrement les jeunes, dont une part croissante n'est ni dans l'emploi, ni en études ou en formation (les NEET : Not in Education, Employment or Training) — tout particulièrement en Espagne, en Irlande, en Islande, en Norvège, au Portugal, en République tchèque et en Turquie —, et dont le parcours professionnel et les perspectives de revenu seront affectés à long terme. De plus, les chômeurs souffrent d'une marginalisation croissante car le chômage devient un phénomène de longue durée (12 mois ou plus), qui concerne près de 44 % des chômeurs dans l'Union européenne et 30 % des chômeurs aux États-Unis, où ce phénomène est nouveau. Enfin, les mesures d'assainissement du secteur bancaire et des finances publiques, imposant des politiques d'austérité, freinent la reprise, en déprimant la demande globale et donc la création d'emplois... Ce sont là des facteurs sur lesquels les autorités du marché du travail n'ont pas de prise.

Pourtant, les auteurs des Perspectives de l'emploi 2012 estiment que les politiques et institutions du

marché du travail ont un rôle déterminant à jouer pour soutenir l'offre d'emploi, en aidant les personnes sans emploi à maintenir ou à développer leurs compétences et à garder le contact avec le marché du travail, en leur offrant une assistance dans la recherche d'emploi, et surtout en identifiant et relevant les obstacles structurels résultant de déséquilibres entre offres et demandes d'emplois entre régions, secteurs d'activité, professions ou compétences, qui entravent leur réinsertion. Il importe surtout d'éviter que le chômage conjoncturel ne devienne structurel et donc plus difficile à surmonter.

Côté création d'emplois, les auteurs suggèrent des aides ciblées en direction des employeurs pour de nouvelles embauches, correspondant à un accroissement net de l'emploi, plutôt que des réductions générales des cotisations sociales. Mais ils reconnaissent que la crise a accru massivement le nombre de chômeurs, notamment parmi les groupes les plus défavorisés, alors que le financement et le personnel compétent dont disposent les services de l'emploi n'ont pas suivi la hausse de la demande d'aide, et que les déficits publics croissants ne permettent pas d'y remédier.

Or, selon ce rapport, certains pays ont mieux résisté que d'autres à l'impact social de la crise, car leurs politiques et institutions du marché du travail se sont révélées plus résilientes aux chocs — ce sont notamment l'Allemagne, l'Australie, l'Australie, l'Australie, l'Australie, la Corée du Sud, le Japon, le Luxembourg, la Norvège, les Pays-Bas et la Suisse. Le chapitre 2 analyse les caractéristiques de ces politiques et institutions pour recommander aux

autres pays de s'en inspirer pour réformer leurs systèmes de protection sociale, de fiscalité et de relations professionnelles. Notons qu'au niveau d'entreprises similaires dans différents pays, ce sont les différences dans leurs comportements d'ajustement qui expliquent l'essentiel de l'écart entre pays en matière d'emploi. Ainsi, une protection de l'emploi restrictive en faveur des travailleurs ayant un contrat permanent réduit l'importance des ajustements par l'emploi par rapport à celle des ajustements de la durée du travail ou des salaires, alors qu'une grande incidence des contrats temporaires va de pair avec la contraction de l'emploi. D'autre part, les négociations collectives coordonnées favorisent un marché du travail performant et résilient, en facilitant l'ajustement aux chocs par le temps de travail et / ou par les salaires plutôt que par les licenciements. Ainsi, les réformes visant à réduire le dualisme sur le marché du travail en rétrécissant

l'écart en termes de protection de l'emploi entre les travailleurs permanents et les temporaires, tendent à favoriser la croissance de l'emploi et l'affectation de la main-d'œuvre aux emplois les plus productifs. Selon les auteurs, ces effets peuvent être renforcés par des réformes des marchés de produits qui renforcent la concurrence dans les secteurs à fort potentiel de création d'emplois (commerce de détail, services professionnels, etc.).

Les quatre chapitres du rapport portent respectivement sur : la situation des marchés du travail au lendemain de la crise ; les facteurs de résilience des marchés du travail ; les causes du partage inégal de la valeur ajoutée entre capital et travail, qui risque de mettre en péril la cohésion sociale et la reprise économique ; enfin, les implications de la « croissance verte » pour l'emploi et les conditions du travail.

Hedva Sarfati



BOURGUIGNON François

La Mondialisation de l'inégalité

Paris : Seuil (La République des idées), 2012, 112 p.

La longue crise financière qui frappe le monde depuis cinq ans a eu tendance à renforcer le sentiment d'un accroissement des inégalités et à en attribuer l'origine à la mondialisation économique. Qu'en est-il en réalité ? C'est la question que pose ici l'économiste François Bourguignon, à laquelle il répond en trois temps.

Primo, à l'échelle mondiale, l'inégalité (entendue entre pays) a consi-

dérablement diminué depuis plusieurs décennies, grâce notamment au rattrapage économique de pays tels que le Brésil, la Chine ou l'Inde. Ceci constitue un retournement de tendance historique qui incombe, pour une large part, à la mondialisation.

En revanche, l'auteur souligne aussi, dans un deuxième temps, que les inégalités ont explosé à l'intérieur d'un grand nombre de pays, y compris développés (revenant aux États-Unis, par exemple, à un niveau ja-

mais observé depuis près d'un siècle). Ce phénomène — qui, pour l'instant épargne la France, pays dans lequel les inégalités ont baissé de manière continue depuis les années 1960 pour atteindre un seuil dans les années 1990 — résulte pour partie des conséquences de la mondialisation (en particulier, l'exacerbation de la concurrence, la dérégulation..., qui finissent souvent par affecter le niveau de rémunération), mais peut aussi être enrayé par les politiques publiques nationales (notamment fiscales et sociales), pour autant qu'un bon équilibre soit trouvé.

C'est l'objet du troisième temps de la réflexion de François Bourguignon, le volet prospectif et prescriptif. Il cherche ici « à répondre à trois ensembles de questions » :

— L'un concernant le moyen et le long terme : les tendances identifiées sont-elles amenées à perdurer ? Très vraisemblablement.

— Un autre visant à « déterminer s'il faut laisser faire » : l'inégalité interne est-elle le prix à payer pour l'égalité entre pays ? Non, bien entendu, les deux objectifs doivent être conciliables.

— Le dernier, le plus important et le plus complexe, consiste à dégager les

mesures politiques les plus pertinentes pour réduire les inégalités internes, tout en préservant la baisse tendancielle de l'inégalité entre nations. Divers mécanismes sont étudiés (aide au développement, libéralisation des échanges pour l'aspect international ; fiscalité, politiques éducatives, régulation des marchés financiers..., pour l'aspect national), dont chacun pourra apprécier la pertinence selon le pays où l'on souhaite agir. Mais un mot d'ordre revient à plusieurs reprises : le protectionnisme intégral n'est pas la solution.

In fine, compte tenu des faibles marges de manœuvre propres aux États aujourd'hui et de l'interdépendance des économies, ainsi que des lourdes conséquences (risques de tensions voire d'explosions sociales) que porte en germe la croissance des inégalités nationales, « la question se pose de savoir si la lutte contre les inégalités ne doit pas [devenir] une entreprise commune », basée sur « une concertation internationale en matière de politiques redistributives ». D'où la conclusion de François Bourguignon : « Éviter la mondialisation de l'inégalité passe aujourd'hui par une mondialisation de la redistribution. »

Stéphanie Debruyne



HEDGES Chris

L'Empire de l'illusion

La mort de la culture et le triomphe du spectacle

Montréal : Lux éditeur (Futur proche), 2012, 272 p. (traduction de *Empire of Illusion: The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, New York : Nation Books, 2009, 240 p.)

Le thème de l'illusion de la réalité et de son emprise sur les conduites des individus est un clas-

sique de la philosophie et des sciences humaines. Pensons par exemple à l'allégorie de la caverne chez Platon,

aux grandes idéologies consolatrices de Nietzsche, aux forces imaginantes du désir chez Freud et au livre de Clément Rosset sur *Le Réel* et son double (Paris : Gallimard, 1976). Pensons aussi à Guy Debord et sa *Société du spectacle* (Paris : Buchet Chastel, 1967) ou à la critique par l'école de Francfort des « industries culturelles » de la société de masse. Le thème a aussi inspiré de nombreux essayistes, dont récemment Frédéric Martel (*Mainstream*, Paris : Flammarion, 2010) et Pierre Jourde (*C'est la culture qu'on assassine*, Paris : Baland, 2011).

C'est plutôt au genre des enquêtes journalistiques qu'appartient ce livre de Chris Hedges, qui fut correspondant du *New York Times* pendant 15 ans et dont les articles d'analyse sociale et politique paraissent maintenant dans la presse américaine indépendante (*The Nation*, Harper's, *The New York Review of Books*). L'ouvrage porte un sous-titre si large (La mort de la culture et le triomphe du spectacle), que bien des phénomènes contemporains auraient pu y être décrits : jeux vidéo, parcs d'attraction, tourisme hâtif, Internet, réseaux sociaux, etc. Pour mieux cadrer ses investigations, l'auteur s'en tient à cinq domaines privilégiés, présentés en cinq chapitres, à savoir l'illusion de la culture, de la sexualité, du savoir, du bonheur et, pour finir, l'illusion de l'Amérique elle-même.

L'illusion de la culture, c'est le sport-spectacle du catch avec ses pulsions d'agression, c'est la publicité et ses mensonges, la télé-réalité aux heures de grande écoute, l'obsession des célébrités au physique parfait, le culte de l'hédonisme, la course à la consommation ostentatoire, la sub-

stitution des émotions à la raison en politique comme en religion, l'appauvrissement du langage, etc. Il en résulte selon l'auteur un individualisme narcissique, une détérioration de la cohésion sociale, une dissimulation des vraies inégalités sociales et une tendance à vivre dans un éternel présent. Dans cette « société YouTube » (p. 105), le public ne sait plus distinguer l'authentique de la fiction et trouve refuge dans la pensée magique.

L'illusion de la sexualité, c'est la pornographie qui exhibe les envies irrépressibles d'hommes humiliant physiquement et psychologiquement des produits femelles privés d'émotions, qui met en scène la haine raciale et le fétichisme de l'esclavage, qui montre des érections permanentes et des appels au viol. C'est aussi la tendance des jeunes à vouloir faire « comme dans les films » et à importer dans leur vie privée des pratiques brutales synonymes d'émancipation. C'est enfin une pornographie qui inspire de plus en plus la mode, la publicité, le show-biz, les clips vidéo, et qui est portée par le mouvement général d'érotisation de la société. Autant d'évolutions qui n'ont pas grand-chose à voir avec le plaisir et l'érotisme, et qui, dans un « pays Jackass ¹ » (p. 105), font du corps de l'autre un produit jetable.

L'illusion du savoir, c'est l'abandon par les universités des enseignements de sciences sociales, d'arts et de lettres, c'est l'imposition par les

1. Du nom de l'émission télévisée américaine signifiant littéralement « âne » ou « idiot », dans laquelle de jeunes adultes effectuent des cascades dangereuses dans le seul but de faire rire (NDLR).

grandes entreprises de formations liées au monde des affaires, c'est l'emprise croissante des tests standardisés de connaissance. C'est l'affaiblissement de la culture générale, de la transmission des valeurs, de l'aptitude à poser des questions, et le règne des apprentissages étroits, spécialisés, indépendants de toute notion du bien commun, qui fabriquent des « experts » et de parfaits gestionnaires de systèmes. Il n'est alors pas étonnant, selon C. Hedges, que la classe dirigeante manque d'audace et de créativité, qu'elle ait du mal à comprendre les évolutions du monde et à préparer l'avenir.

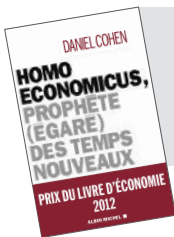
L'illusion du bonheur, c'est l'idéologie du consensus social et de l'harmonie au travail, c'est l'injonction faite à chacun de comprendre ses émotions, de cultiver sa force intérieure, d'adopter une attitude positive, de maîtriser sa personnalité et son devenir. C'est le marché florissant des apôtres et gourous qui prétendent aider à retrouver la « positivité de l'esprit » et la « joie authentique ». C'est la croyance que chacun peut être heureux s'il le veut, que toute expérience humaine doit être optimisée. Cela cache bien sûr de nouvelles modalités du contrôle social et des techniques efficaces de coercition par la persuasion. Et surtout, pour l'auteur, cette euphorie obligatoire et cette obligation constante de

faire preuve d'enthousiasme minent l'authenticité des relations.

L'illusion de l'Amérique, enfin, prend diverses formes. Socialement, on exalte la liberté, l'individu et la nation, alors que les prisons sont pleines, que les villes industrielles déclinent, que les quartiers pauvres se multiplient et que les zones rurales se replient sur elles-mêmes. Politiquement, on vante un régime démocratique exportable à la Terre entière, alors que la passivité des citoyens, la démagogie des partis, le jeu des lobbies et les impasses géostratégiques minent l'État et sa souveraineté. Économiquement, on rêve encore de croissance et d'opulence, on a l'impression d'être riche, sur fond de crise financière et de prospérité à crédit.

Cet ouvrage est vivant, agréable à lire et bien documenté. Il est dommage, en revanche, que l'auteur dépasse souvent ses premières bonnes analyses pour basculer dans des explications caricaturales en termes de complot capitaliste. Dommage aussi qu'il persiste à penser que les illusions sont toujours des erreurs et des aberrations, alors qu'elles font partie de la réalité et sont même une composante fondamentale de cette réalité. « La vie a besoin d'illusions, c'est-à-dire de non-vérités tenues pour des vérités » disait Nietzsche.

Bruno Héroult



COHEN Daniel

Homo economicus, prophète (égaré) des temps nouveaux

Paris : Albin Michel, 2012, 224 p.

Le titre du livre est sibyllin. La

deuxième phrase de l'introduction éclaire le propos : « Le monde mo-

derne peut quasiment se définir par l'idée que le bonheur sur Terre est le but de l'humanité. » À l'échelle des siècles, le résultat semble au rendez-vous. Mais en réalité, pour la plupart des gens, la dureté de la vie ne semble guère réduite par rapport à ce qu'elle était hier. « Pourquoi le bonheur semble-t-il plus dur aujourd'hui qu'hier à atteindre malgré, dans les pays riches, une richesse matérielle beaucoup plus élevée ? » Les réponses de Daniel Cohen à la question peuvent être regroupées sous trois thèmes : le capitalisme financier et le chacun pour soi ; la crise de l'Occident ; les révolutions du numérique et de la génétique. Ce découpage est une commodité de présentation. Il permet de humer l'air du livre. Seule sa lecture peut rendre compte de sa densité.

Dans les deux premiers chapitres, « Le bonheur intérieur brut » et « Le travail, une valeur en voie de disparition », Daniel Cohen insiste sur deux facteurs majeurs de souffrance : le divorce et la perte d'emploi. Ce sont certainement les deux moments les plus douloureux d'une vie d'adulte. Ils sont devenus les plus fréquents. Il en résulte un climat de précarité, source de stress. « Il y a donc urgence à repenser de fond en comble le bonheur individuel et la marche des sociétés. » Aujourd'hui, un monde néodarwinien, où les plus faibles sont éliminés et soumis au mépris des vainqueurs, est en train de s'imposer. Ce mouvement s'accompagne d'une recrudescence des inégalités, notamment aux États-Unis où la part des revenus et de la richesse des 1 % les mieux placés ne cesse de croître, alors que le niveau de vie des classes moyennes baisse. C'est un peu moins vrai en France, mais un peu

partout le règne des classes moyennes s'estompe.

Deuxième grand thème : le basculement du monde en cours. La guerre froide a été rapidement oubliée. Les craintes se portent désormais sur la montée en puissance de la Chine et le rôle majeur de la zone du Pacifique après celle de l'Atlantique et, plus loin dans l'histoire, de la Méditerranée. Daniel Cohen évoque à cette occasion la longue chute de l'Empire romain. Il décrit « la grande crise de l'Occident » d'aujourd'hui. On retiendra notamment de ce passage, qui mériterait un livre à lui tout seul, « La mondialisation triste » et « L'Europe en détresse ». « Comme en 1930, l'austérité s'est imposée aux pays fragiles, créant un remède pire que le mal. » Il y a selon lui erreur de raisonnement. Il y a eu aussi erreur à propos de la Chine lorsqu'on s'imagine que la prospérité économique mène automatiquement à la démocratie.

Allons-nous vers une société post-matérialiste et le retour du bonheur ? L'économie numérique, contrairement aux grandes avancées techniques du passé, n'est pas directement liée à une révolution de l'énergie. En revanche, elle est en passe de développer la productivité tertiaire dont on pensait qu'elle était condamnée à la lenteur. Cela va entraîner une véritable remise en cause de l'organisation du travail. Cependant, il serait imprudent de croire que la productivité connaîtra des progrès équivalents à ceux qui faisaient suite aux grandes révolutions énergétiques. Mais l'homme dispose d'une faculté extraordinaire d'adaptation. Il est possible qu'elle se renforce encore grâce aux avan-

cées biologiques. Toutefois, l'auteur ajoute une condition : « Entre compétition et coopération, il faut donner vie à la seconde en réenchantant le travail, en remettant à plat les frontières du gratuit et du payant, en repensant la coopération interna-

tionale, à commencer par celle de l'Europe... »

Si l'on comprend bien Daniel Cohen, une nouvelle étape du capitalisme s'annonce.

Michel Drancourt



BLANC Pierre

Proche-Orient. Le pouvoir, la terre et l'eau

Paris : Les Presses de Sciences Po, 2012, 400 p.

Dans toutes leurs dimensions, les problèmes agricoles ont retrouvé une légitimité et une importance qu'ils avaient perdues à la fin du siècle dernier. L'ouvrage de Pierre Blanc en constitue une illustration supplémentaire. Il rappelle d'emblée en quoi l'agriculture forme l'une des dimensions de la géopolitique de ce début de XXI^e siècle, en particulier dans cette zone géographique qu'il connaît manifestement bien, le Proche-Orient. En quelque 400 pages, l'auteur réussit ce tour de force d'articuler les tensions et l'instabilité politiques propres à cette région du monde, avec les enjeux que recouvre la maîtrise du foncier et de l'eau.

L'angle d'attaque retenu par Pierre Blanc a le mérite de conjuguer plusieurs dimensions, qui vont de la géopolitique à la géographie (l'ouvrage est émaillé de nombreuses cartes), en passant par l'histoire et la sociologie. Ouvrant le livre, le lecteur s'enrichit chapitre après chapitre des précieuses informations qu'il contient, révélatrices de la connaissance intime des hommes, des lieux et de leur histoire que détient l'auteur. L'éclairage de la situation actuelle de cette

région du monde en découle et opère comme une rupture vis-à-vis des lieux communs que nous assènent les médias, réduisant le conflit au Proche-Orient à une question purement religieuse. Pierre Blanc construit patiemment une mise en perspective historique du conflit proche-oriental et met au jour les conditions sociales de l'organisation de l'activité agricole.

Après une longue et brillante introduction dans laquelle l'auteur explique en quoi l'agriculture, et donc le foncier et l'eau, deux facteurs de production fondamentaux pour les cultures, sont des enjeux géostratégiques de première importance, suivent deux volumineuses parties. L'une traite des stratégies foncières comme variable explicative des rivalités et de l'instabilité dans la région, l'auteur ayant pris soin d'illustrer son propos par des cas concrets allant de la Syrie au Liban, en passant par une analyse de la conflictualité entre Palestiniens et Israéliens au sujet de l'appropriation et de la maîtrise du foncier.

Le chapitre 3 de cette première partie, consacré à la Palestine et à Israël, est proprement passionnant en ce sens que, au travers d'une

connaissance de la région décisive et de ressources bibliographiques non moins décisives, on apprend que le développement agricole de la Palestine sera assujéti ensuite à une ambition territoriale porteuse d'un projet politique, en l'occurrence la création de l'État d'Israël. Il s'ensuit que pour l'auteur, la question agricole et foncière peut muter en une tentation coloniale, se traduisant par ce dont on nous parle régulièrement aujourd'hui, à savoir les implantations. Pierre Blanc prend la mesure de cette évolution et n'hésite pas, du coup, à expliquer la formation des résistances palestiniennes par l'enjeu agricole et foncier (il les qualifie même « d'intifada paysanne »). Nul doute que ce chapitre suscitera des débats aussi passionnés que passionnants.

Le Proche-Orient se caractérise par des disponibilités foncières insuffisantes, lesquelles sont à l'origine des rivalités que l'auteur a rappelées dans sa première partie. À cela s'ajoute l'exigence de nourrir les populations qui composent cette région du monde. Car il faut rappeler qu'il s'agit d'une zone géographique parmi les plus dépendantes de l'extérieur pour son approvisionnement alimentaire, l'obligeant à déployer des stratégies de production agricole dont la visée serait de desserrer la contrainte de l'approvisionnement par importations. Dans la mesure où le nombre d'hectares cultivables est insuffisamment élevé, l'option, ici comme ailleurs, a été d'accroître la productivité. L'un des moyens pour y parvenir était de développer l'irrigation.

C'est l'objet de la seconde partie de l'ouvrage que d'examiner les conséquences géopolitiques et géoéconomiques de la rareté de l'eau dans ces

territoires. Pierre Blanc met ici à profit sa formation d'ingénieur des eaux et forêts, et sa connaissance du terrain, pour livrer à nouveau au lecteur de précieuses informations quant à l'importance de cette ressource, d'une part dans le processus de réduction de la misère, et d'autre part quant à la montée des rivalités pour la maîtrise de l'eau. L'introduction et le chapitre 6 de la seconde partie ont l'immense mérite d'indiquer en quoi la civilisation arabe avait réalisé, dès le VII^e siècle, des prouesses en matière de gestion de la ressource hydrique, aboutissant à une hausse des productions agricoles, avant que ce « facteur de civilisation » ne se transforme, au détour des années 1970-1980, en outil de légitimation politique et d'emprise territoriale — notamment dans des espaces stratégiques — mais également en objet de conflit. S'ensuivent plusieurs chapitres consacrés à des analyses de la géopolitique de l'eau, en prenant appui sur des exemples fouillés et passionnants, allant de l'Égypte à la Jordanie, en passant par Israël et la Syrie.

Une fois ouvert, le lecteur aura beaucoup de difficultés à refermer cet ouvrage. Riche en informations et en analyses, il atteint son objectif qui était de se démarquer des approches par trop économiques et techniques de la question agricole, foncière et hydrique dans cette région du Proche-Orient, au profit d'une problématique davantage centrée sur la géopolitique de la terre et de l'eau. Objets congénitalement étrangers à une discipline comme l'économie, le conflit et le pouvoir semblent pourtant s'imposer dans l'agenda géoéconomique de ce début de XXI^e siècle. L'ouvrage de Pierre Blanc constitue de ce point

de vue une étape importante dans le processus qui va faire de l'agriculture un attribut de la puissance, mais aussi une source de conflits, durant

ce siècle. Il invite en cela les autres disciplines académiques à se pencher sur cette question.

Thierry Pouch



LATOUCHE Serge

***Bon pour la casse
Les déraisons de l'obsolescence programmée***

Paris : Les Liens qui libèrent, 2012, 144 p.

Serge Latouche, spécialiste des questions de consommation et de la décroissance économique, a rédigé cet ouvrage en parallèle à la sortie d'un documentaire¹ et d'un livre² sur la question de l'obsolescence programmée. Ce concept a été créé dès les années 1930 pour désigner la perte de valeur des produits liée à l'apparition de modèles plus performants. Plus récemment sont aussi apparues les notions d'obsolescence planifiée, correspondant à l'introduction volontaire d'une défaillance dans les appareils, et l'obsolescence symbolique (ou psychologique), générée par la publicité et la mode.

L'auteur rappelle que ces concepts sont au cœur de nos sociétés, qui reposent sur l'accumulation illimitée. « Que nous le voulions ou non, écrit-il, nous sommes condamnés à produire et consommer toujours plus. » La consommation est en effet perçue comme le seul moyen de garantir une croissance économique continue, et donc une production de richesses

permettant de financer les emplois, les dépenses publiques et, in fine, d'assurer le bonheur des individus.

Serge Latouche déplore la croissance pour la croissance, et non au nom de la satisfaction des besoins ou de l'épanouissement personnel. Il dénonce le fait que la consommation soit devenue une obligation, et les techniques inventées pour la faciliter : la publicité, le crédit à la consommation et l'obsolescence programmée. Il rappelle que la publicité constitue le deuxième budget mondial après l'armement : les États-Unis lui ont consacré 300 milliards de dollars US en 2007, la France 15 milliards d'euros en 2003³.

L'obsolescence programmée constitue l'outil le plus efficace, puisqu'elle permet aux entreprises, depuis près d'un siècle, de continuer à vendre

3. Pour des chiffres plus récents, le lecteur consultera *Les Chiffres clés des annonceurs*, édition 2012, Paris : Union des annonceurs, 2012. URL : <http://www.uda.fr/chiffres-et-documents/chiffres-cles/>. Consulté le 3 janvier 2013. On y constate que les montants investis en communication par les annonceurs français restent du même ordre (un peu plus de 11 milliards d'euros pour la publicité dans les médias, auxquels s'ajoutent 5 milliards d'euros dans la promotion des produits, en 2011) (NDLR).

1. *Prêt à jeter*, documentaire de Cosima Danonitzer sorti en 2010 en France.

2. SLADE Giles, *Made to Break: Technology and Obsolescence in America*, Cambridge (Mass.), Londres : Harvard University Press, 2006.

leurs produits en planifiant dès le début leur durée de vie.

Serge Latouche analyse comment l'obsolescence programmée s'est progressivement imposée comme modèle économique dominant. Il rappelle que, jusqu'au milieu du XX^e siècle, la plupart des ménages et des artisans veillaient toujours à économiser leurs biens et leurs ressources, évitaient de jeter et valorisaient la qualité. Mais l'essor de la société de consommation et les techniques mises en place par les industriels ont abouti à un renversement complet des mentalités.

L'ancêtre de l'obsolescence programmée est l'adultération, désignant les manipulations de certains fabricants pour diminuer le coût de leurs produits en altérant leur qualité ou la quantité de certaines matières premières.

Puis sont apparus les objets jetables (rasoirs, radios, matériel de cuisine...). L'obsolescence programmée est facilitée lorsque des entreprises d'un même secteur se mettent d'accord pour réduire la durée de vie

de leurs objets (cas des ampoules à incandescence) ou lorsque les produits sont sujets à des pannes coûteuses à réparer. Aujourd'hui, l'obsolescence programmée et le jetable concernent quasiment tous les secteurs, y compris la culture (best-sellers) et l'alimentaire (emballages, date de péremption...).

L'obsolescence programmée est souvent présentée comme nécessaire au renouvellement de la demande, donc au maintien de l'activité économique et de l'emploi. Mais Serge Latouche analyse combien elle peut être néfaste pour les ressources naturelles et les valeurs des sociétés, en imposant l'idée que tout est périssable et jetable, y compris l'homme. Pour lutter contre l'obsolescence programmée, il recommande le recours à la location, à la réparation, au recyclage et à l'éco-conception. Mais il rappelle aussi qu'un changement radical des modes de production, de consommation et de pensée est nécessaire, la solution se trouvant, selon lui, dans la décroissance.

Cécile Désaunay

Public and Private Transfers between Generations. Ideological Issues and Perspectives (1): For Sustainable Public Transfers in France

André Masson

For almost 40 years now, France has been faced with a succession of crises detrimental to its social welfare system. Added to these now are the consequences of an ageing population (on employment and public health, and with regard to dependency etc.) and the limitations imposed by the state's indebtedness. Governments of right and left have come and gone without really providing any miracle solution. The time has perhaps come, then, to undertake a large-scale revision of the French social system and of the terms of the contract whereby citizens connect with one another and the state.

When we take a genuine foresight approach to the examination of this question, one of the key elements is the way both public and private-sector inter-generational transfers are organized. These provide evidence, implicitly or explicitly, of the general orientation of the "social contract". This is why *Futuribles* is opening its columns this month to an extensive exercise in thinking about these inter-generational transfers in the form of two articles which present the underlying ideological issues and relevant perspectives. The first of these analyses the modalities by which sustainable public transfers could be made in France, while the second looks at private transfers and possible action to reduce the importance of inherited wealth in French society.

In this first article, then, André Masson examines public transfers between generations. He reviews the "ideological triangle" of socio-generational discourses (the "free agent" paradigm, that of "citizen equality" and the "multi-solidarity" model) and the underlying dilemmas for the state. He then goes on to analyse the forms of transfer that would ultimately ensure the solvency of the Welfare state for each of the three paradigms identified: (1) the withdrawal of the state and the promotion of saving and life-annuities if priority is given to the "free agent"; (2) re-orientation of the state in favour of youth in

the "citizen equality" model; (3) safeguarding the protection of the elderly through a renewed social pact in the "multi-solidarity" vision. However, André Masson also stresses how difficult it will be to undertake any reform in a country as torn as is France between these three prospective paths. Lastly, in an additional section, he goes into greater detail on the subject of possible courses of reform to the pensions system within a multi-solidarity framework (which is sometimes seen as the dominant paradigm in France).

Public and Private Transfers between Generations. Ideological Issues and Perspectives (2): How to Reduce the Importance of Inherited Wealth in French Society

Luc Arrondel and André Masson

In this second strand of the investigation in this issue of *Futuribles* into public and private transfers between generations in France, Luc Arrondel and André Masson look at avenues for reducing the importance of inherited wealth in French society. After a brief discussion of the reality of the inter-generational imbalance that can be seen to have come about between today's seniors and their children, they analyse the features attesting to the increasing importance of such inherited assets: the increasing proportion of national wealth that consists of inter-generational bequests and the growing concentration of assets in the hands of the oldest citizens. They also emphasize that, for at least the last 30 years, French society has assigned increasing importance to assets, inherited wealth and unearned income, and has seen inequalities of wealth develop between the different age-groups and also, at any given age, between inheritors and non-inheritors, property owners and tenants etc.

Hence the need for reforms, though the nature of these and their duration (whether they are to be temporary or long-term) very much depends on one's preferred social paradigm (*cf.* previous article). In a free-market perspective, where the liberty of economic agents is favoured, the aim would be to stimulate the consumption of (affluent) seniors'

accumulated wealth. In an approach that pursued equality between citizens, there would be more intervention on taxation and increased taxes on the holding of assets or on asset yields. Lastly, in a “multi-solidarity” vision, the solution might consist in taxing sizeable family legacies more heavily. Arron-del and Masson detail the lines of action that might be taken in these three policy directions, together with the practicalities and time-scales of their implementation. Lastly, they conclude that the orientations to be pursued imply a clear choice of one of the three major Republican values (liberty, equality or solidarity), while attempting not to offend too greatly against the other two.

**“Territories 2040”:
An Invitation to Innovate in Spatial
Planning Policies in France**

*Stéphane Cordobes, Philippe Estèbe
and Martin Vanier*

This article completes the series begun in the columns of *Futuribles* in May 2012, conceived as a pendant to the “Territories 2040” foresight exercise launched by DATAR in France in 2009. In this article Stéphane Cordobes, Philippe Estèbe and Martin Vanier underscore how helpful this programme might prove to be for the renewal of spatial planning policies in France through its new approach, which combines the local, national and even European scales and gives priority to an analysis of territorial spaces by major functions; its non-normative stance; and its highlighting of strategic issues and options for public policy. The authors then delve into four of the major issues that will have to be confronted in order to build up a medium-to-long-term “spatial planning agenda” in France: the empowerment of all territories to meet the major social, economic and environmental challenges facing them; the development of strategies in step with globalized economies and societies; ecological transition; and a sensitivity to the needs inherent in a mobile society. These are so many challenges that offer opportunities, but also bring contradictions, which the local and national authorities with responsibility for spatial planning will have to face up to.

**A Foresight Perspective
on Religions Worldwide**

François Mabilie

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social

and political impact of religions, François Mabilie provides a conspectus of the recent development of religions worldwide and presents a number of possible future scenarios for several of them. He begins by reminding us which are the numerically dominant religions (Christianity, Islam, Hinduism etc.), how they are distributed geographically and how that distribution has changed over a period of almost a century. He stresses, in passing, the difficulties inherent in statistical assessments of this kind, in which the data may be incomplete or biased, or mask more subtle developments.

Mabilie goes on to analyse four major trends that have manifested themselves in the worldwide spread of religious influence: the return of religion to the political agenda; the broadening of the spectrum of religious movements; the increasing political role of religious diasporas; and the vitality of both Islam and Christianity. These are four developments which complicate the potential process of secularization. Lastly, Mabilie turns a spotlight on the futures of Catholicism (“from crisis to decline?”), of Islam (“secularism, fundamentalism or liberalism?”) and of Buddhism with a Western slant.

**Religion and Values in Europe: Socio-
political Effects of the Religious
Dimension among Europeans**

Pierre Bréchon

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social and political impact of religions, particularly on the continent of Europe, Pierre Bréchon, who coordinated the dossier, offers an analysis of the socio-political effects of the religious dimension in Europe. Drawing on the results of the last *European Values Study* (2008), he shows, for example, the influence of the religious factor on value-systems: the cultural differences between countries depending on the dominant religion; the influence of individual religious identities (religious affiliation, practice) in the attachment to certain values; the respective importance of the geographical and religious dimensions in value-systems etc.

It emerges, more or less, that the dominant values found in the various “georeligious” spaces identified square with those of the individuals claiming allegiance to the corresponding religion or denomination. Protestants, for example, manifest more modern values (less attachment to the traditional

family model, greater liberalism on moral issues, greater politicization etc.), as do those who have no religious affiliations. Muslims and Orthodox Christians have a more traditional system of values (family, morals, authority, national pride etc.), while Catholics occupy an intermediate position. Pierre Bréchon goes on to study the specific impact of the religious variables in value-systems by way of a “*ceteris paribus*” statistical analysis, cross-comparing other variables (sex, age, income etc.).

He concludes that it is religious geography which introduces the most notable differences into value-systems, not the individual dimensions of religiosity (such as declared affiliations) and that, while denominational allegiance is not to any great extent a discriminating factor, degree of religiosity does, on the other hand, have distinctly more of an influence on values (in the direction of greater traditionalism) –and this is the case whatever the denomination concerned.

States and Churches in Europe: Towards a Common Model of Secularism?

Philippe Portier

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social and political impact of religions, Philippe Portier looks at the development of relations between Churches and states in Western Europe. He begins by noting the importance of the religious heritage and outlines the two dominant models: the “confessional state” model, in which one religion is officially singled out (this applies mainly in the Protestant and Orthodox countries) and the model of Church/state separation, in either its flexible (in Central Europe) or rigid form (mainly in France).

However, Portier goes on to highlight an increasingly marked long-term trend for a “combining of trajectories”: in other words, a simultaneous movement of “deconfessionalization” in the countries of Catholic tradition (Italy, Spain) –and also in the Lutheran (Norway) and Orthodox (Greece) nations– and of a re-entry of religion into the public sphere (particularly in France). As Portier sees it, these developments might well represent the emergence of a common model of secularism which, without totally erasing national differences in the regulation of faiths, could be said to be shifting all these coun-

tries toward a relatively unified system of “co-operative separation”.

Islam, a Necessary Player in a Secularized Europe

Franck Frégosi

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social and political impact of religions, Franck Frégosi studies the place of Islam in European societies. After a short account of the history of the presence of the Muslim religion in Europe (from Arabic settlement in Spain in the Middle Ages to the Ottoman Empire and the migrations which followed the end of colonialism), Frégosi presents the various faces of Islam in Europe, which involves ethnic divides ensuing from the different regions of origin of European Muslims, a generation gap between the Islam practised by the younger generations and that of their elders, and ideological rifts.

He then explores the three avenues of Islam’s current expression in Europe and the prospects for these: a minority Islam which favours a certain orthodoxy; a relatively radical, standardized Islam laying claim to universal applicability; and a trend towards secularization. Frégosi also stresses the limited character of the economic integration of Muslims in Europe and the difficulties they encounter in the area of employment –in France, for example, given the recurrent concern that manifestations of religion should be excluded from the public sphere and calls for the same to apply in the arena of private business. In his view, these various elements suggest that European Islam is in a mature phase, a phase of adaptation to the prevailing tradition of secularism in Western Europe.

Islam(s) and Islamists in the “Arab Springs”

Jean-Paul Burdy and Jean Marcou

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social and political impact of religions, Jean-Paul Burdy and Jean Marcou analyse the role played by Islam and Islamists in the “Arab Springs” of the last two years and the role they are playing today in the ongoing political transitions. They first remind us that the Arab revolutions were unleashed by protest movements that were primarily social and political, and that Islamists (generally well

established within the lower strata of the countries concerned) joined in with these after the event. Burdy and Marcou then show how the Islamists, following the example of the Muslim Brotherhood, took advantage of these uprisings to gain power (in Tunisia and Egypt in particular). However, they also show the extent to which the Islamists' ideological line merely played into a social and political body that had actually long been dominated by *Shari'a* law. They outline, too, the various divergences in this regard between the various Arab countries concerned in the "Arab Springs" and the reference models on which they drew etc. In particular, they study the denominational issues (Shiite/Sunni rivalries) that have emerged in states like Bahrain or Syria and the way these have been made use of by certain players, while nonetheless disputing the "simplistic interpretation" that sees a "Shiite arc" emerging over against a "Sunni bloc" within the Arab world, when the positions and actions of states are in many cases motivated very classically by *Realpolitik*.

Lastly, Burdy and Marcou warn against what are sometimes rather over-hasty readings of current developments, recalling how important the part played by political, economic and social processes has been and pointing out how difficult it will be, in this context, for the Islamist parties which have gained power (democratically) to reconcile their ideological imperatives with the aspirations of their fellow citizens.

The Impact of Fundamentalisms

Jean-François Mayer

In this March-April 2013 issue, which *Futuribles* is devoting very largely to the social and political impact of religions, Jean-François Mayer looks at the concept of fundamentalism. The notion, though widely used in very varying contexts –not to say loosely used and misused– has nonetheless a very precise meaning in the world of religion, as this article demonstrates.

After recalling the emergence of fundamentalism in the USA within the Protestant community and that movement's entry into politics, Jean-François Mayer goes on to analyse the extent to which the concept has spread to other religious groups and what it

refers to in those cases. Among other things, he highlights the fundamentalists' fear of seeing the values they advocate threatened, points up certain developments in modern society which they regard as deviant (abortion rights, tolerance of homosexuals, the detachment of certain political forces from religion etc.) and underscores the fundamentalists' frequent evocation of an idealized past of their particular strand of religion etc. He particularly stresses the great diversity of groups that can be placed in this category, and of the contexts in which they operate and, as a result, of the political practices which they adopt.

Drawing on the comparative analyses on which his study is based, Jean-François Mayer proposes a new typology that is capable of dividing the different forms of fundamentalism into four separate categories: transformational, reforming, restorative and conservative protest movements. Lastly, he examines the effects of the fundamentalisms on the societies in which they are established: this includes the danger of the denigration of minority groups and a variable level of political impact, depending on contexts and on the religion concerned.

Votes for Non-EU Aliens

Jean-François Drevet

For some 30 years now, the question of according voting rights in local elections to non-EU aliens has regularly figured on the French agenda. Though it was one of President François Hollande's 60 election pledges, the measure has actually been put on hold, since Hollande did not have a sufficient majority to pass the constitutional amendment involved and did not wish, for the moment, to opt for a referendum on the issue.

In this European column, Jean-François Drevet examines what would be involved in granting the vote to non-EU aliens, drawing, in particular, on neighbouring countries such as Belgium and analysing the moves that have already been made in France in the last ten years or so to grant voting rights to foreign EU nationals. He goes on to suggest a third way that might, in the end, ease the path to French acceptance of voting rights for non-EU aliens. ■

TOUJOURS EN VENTE
LE NUMÉRO 392 DE JANVIER-FÉVRIER 2013

LA SOCIÉTÉ POSTCARBONE **LA CROISSANCE VERTE**

Vers des villes postcarbone

Jacques Theys et Éric Vidalenc

Société postcarbone : les villes pionnières

Cyria Emelianoff et Elsa Mor

Vers des modes de vie durables

Andreas Huber, Sébastien Girard

et Pierre Le Marre

Les actions locales

dans la transition postcarbone

Cédric Allio, Henri Waisman

et Jean-Charles Hourcade

Le « facteur 4 » dans les territoires

Jérôme Baratier, Jean-Marie Beauvais

et Bénédicte Métais

Les villes à l'avant-garde

Jean Haëntjens

Croissance verte :

des intentions aux actions

Pierre-André Juvet et Christian de Perthuis

Une vision constructive de l'entreprise

Dominique Méda

Terre de liens

Marthe de La Taille-Rivero

L'Union européenne, la Turquie et le Proche-Orient

Jean-François Drevet



N° 392 - 168 p. - 22 €

Informations complémentaires sur le site Internet
www.futuribles.com

COMMANDE

À photocopier et à retourner à Futuribles - 47 rue de Babylone - 75007 Paris - France
Tél. + 33 (0)1 53 63 37 73 • Fax + 33 (0)1 42 22 65 54 • bprivey@futuribles.com • www.futuribles.com

Je commande exemplaire(s) du n°392
au prix unitaire de 22 € port inclus

Je règle € par :

chèque à l'ordre de Futuribles

carte Visa American Express

N° Exp.

Cryptogramme figurant sur votre carte

Nom

Société

Adresse

Pays Tél.

E-mail

Date Signature

futuribles

NUMÉRO 393 • MARS-AVRIL 2013

- Cohésion sociale et diversité** 3
Hugues de Jouvenel
- Transferts publics et privés entre générations** 5
Enjeux idéologiques et perspectives (1) :
pour des transferts publics soutenables en France
André Masson
- Transferts publics et privés entre générations** 31
Enjeux idéologiques et perspectives (2) :
comment rendre la société française moins patrimoniale
Luc Arrondel et André Masson
- Territoires 2040** 51
Une invitation à renouveler les politiques d'aménagement en France
Stéphane Cordobes, Philippe Estèbe et Martin Vanier
- Regard prospectif sur les religions dans le monde** 63
François Mabilbe
- Religion et valeurs en Europe** 75
Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens
Pierre Bréchon
- États et Églises en Europe** 89
Vers un modèle commun de laïcité ?
Philippe Portier
- L'islam, acteur incontournable d'une Europe sécularisée** 105
Franck Frégosi
- Islam(s) et islamistes dans les « printemps arabes »** 123
Jean-Paul Burdy et Jean Marcou
- L'impact des fondamentalismes** 139
Jean-François Mayer

TRIBUNE EUROPÉENNE

- Le vote des étrangers extracommunautaires** 155
Jean-François Drevet

- ACTUALITÉS PROSPECTIVES** 163

- BIBLIOGRAPHIE** 177

- ABSTRACTS** 189

M 08145 - 393 - F: 22,00 € - RD



978-2-84387-406-2