

BRIEFING

Jusqu'où peut-on taxer les riches ?

THIERRY AFSCRIFT * • Avril 2012



« Il n'y a qu'une seule façon de tuer le capitalisme : des impôts, des impôts, et toujours plus d'impôts » (Karl Marx)

C'est une éternelle question que de savoir combien l'État peut prélever sur les uns, a priori « *les riches* » pour donner aux autres, « *les pauvres* ».

La question donne l'impression qu'il s'agit d'une affaire de calcul. Elle est formulée comme s'il était évident que les riches devaient, non seulement donner, mais le faire sous la contrainte, et qu'il s'agirait seulement de tenter de situer la limite au-delà de laquelle cette contrainte ne serait plus acceptable : « *jusqu'où* » peut-on aller dans la redistribution, puisque c'est bien de redistribution qu'il s'agit ?

La réponse classique à la question est qu'il faut bien qu'il y ait une limite quelque part, mais elle se fonde en général sur des considérations économiques. S'il n'y avait pas de limite à la redistribution, celle-ci devrait être maximale, et chacun devrait avoir le même revenu, et aussi le même patrimoine.

On objecte en général qu'à moins de supprimer toutes les libertés individuelles, cette situation, même si elle existait un jour, ne pourrait pas durer plus d'un seul instant : les choix de chaque individu, pour le travail ou non, pour l'épargne ou pour la dépense, l'amèneraient instantanément à devenir plus riche ou plus pauvre que le niveau dicté par l'autorité, qui serait obligée de redistribuer à nouveau pour réaliser l'égalité vraie, ainsi promue au rang d'idéal.

Les économistes font en général remarquer qu'une société à ce point égalitaire, c'est-à-dire où il n'y aurait aucune limite à la redistribution, serait nécessairement figée et ne progresserait jamais, parce que personne n'accomplirait d'efforts pour améliorer sa condition. On cite alors régulièrement l'exemple des pays communistes pour en déduire que l'égalité presque parfaite ne se réalise que dans la misère. On sent empiriquement que cette dernière approche est sans doute exacte d'un point de vue strictement économique, même si elle a pour effet de ravalier au rang d'utopie nuisible des constructions philosophiques aussi célèbres que la « *République* » de Platon et « *Utopia* » de Thomas More.

* Professeur de droit fiscal à l'Université Libre de Bruxelles, avocat inscrit aux Barreaux de Bruxelles, Madrid, Genève et Luxembourg.

Ce n'est pas de cette approche qu'il sera question ici. La question de la redistribution forcée des richesses ou des revenus mérite sans doute d'être abordée sous un angle qui ne soit pas celui strictement matériel de l'efficacité de l'action de l'État. La question est plus fondamentale : elle porte sur la justification des obligations entre les citoyens d'une part, et entre eux et le Pouvoir, d'autre part.

L'approche économique à laquelle nous venons de faire allusion est clairement d'optique « *utilitariste* ». Comme Jeremy Bentham et toute l'école qui l'a suivi, elle part du principe qu'il existe un devoir, apprécié de manière presque arithmétique, de créer « *le plus grand bonheur pour le plus grand nombre* », et assigne cette obligation à l'État, en tant que pouvoir, en lui donnant les moyens de réaliser ces objectifs.

Les sacrifiés

Ce sont les principes utilitaristes qui sont invoqués lorsqu'on se rapporte au principe d'« *utilité marginale* » pour justifier la redistribution des revenus. Cet argument consiste à dire qu'en ôtant aux riches la part supérieure de leurs revenus, on ne leur retire que du superflu, tandis qu'on peut la redistribuer aux pauvres, pour qui ce revenu complémentaire peut être nécessaire.

On retrouve dans cette affirmation le calcul habituel dans ce système de raisonnement : la redistribution est censée enlever moins de « *bonheur* » (rapidement assimilé à la richesse) aux uns qu'elle n'en attribue aux autres, de sorte que, sans créer des richesses nouvelles, elle attribue plus de satisfactions qu'elle n'en retire, et est dès lors perçue comme positive.

Malheureusement, tous les raisonnements fondés sur l'utilitarisme créent inmanquablement des « *sacrifiés* ». On ne peut, sans incohérence, rechercher à la fois le bonheur le plus important et le revendiquer pour tout le monde, tout en ne sacrifiant personne. Mais en faisant systématiquement prévaloir, sans fondement moral, l'intérêt des uns à percevoir plus, au détriment des autres, sans aucune considération de mérite, ni même de liberté individuelle, on décide de manière péremptoire, et au nom du Pouvoir, de vouer certains êtres à un rôle purement sacrificiel.

Pousser le raisonnement utilitariste jusqu'au bout pourrait amener à ignorer délibérément tous les groupes, comme les pensionnés, les handicapés, les malades, pour lesquels le coût social de leurs satisfactions même élémentaires serait jugé trop coûteux pour les autres. C'est le raisonnement qui reviendrait, par exemple, à refuser à un malade âgé des soins coûteux, même s'il en supporte les frais, en raison de son espérance de vie insuffisante, sous prétexte que les sommes qu'il y affecterait pourraient être mieux utilisées à en soigner d'autres...

Sur le plan moral, cette conception sacrificielle n'est pas acceptable dans son principe. Elle contrevient à l'impératif catégorique de Kant : « *Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en*

même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen ». L'État qui, même prétendant agir au nom de l'intérêt général, contraint une partie de la population, même si elle est la plus riche, à supporter un sacrifice au profit d'une autre partie, traite ces contribuables comme un moyen, un moyen de sa politique, et non comme une fin.

Il en est d'autant plus ainsi que le concept d'utilité marginale est sans limite : il est théoriquement applicable dès qu'il existe une différence de revenu ou de patrimoine, aussi minime soit-elle.

Si cette réduction de l'homme à l'état d'animal sacrificiel bénéficie d'une exceptionnelle tolérance, c'est que tout a été fait, de tous temps, au nom des dieux et des États, pour inculquer ce sentiment aux individus.

Aujourd'hui, une organisation intergouvernementale qui entend proclamer des « *commandements divins exécutoires* » rappelle ainsi que « *les hommes sont tous sujets de Dieu, le plus digne de sa bénédiction étant celui qui se rend le plus utile à son prochain. Nul n'a de mérite sur un autre que par la piété et la bonne action* »¹. On ne peut rêver plus claire affirmation de l'idée que l'individu ne peut avoir d'autre destin moral que la satisfaction de Dieu et des autres ou, inversement celui d'attendre de Dieu ou des autres les bienfaits qu'il n'essaye même pas d'obtenir par sa seule action. Comme le dit Ayn Rand, « *Le sauvage ne peut compter sur rien, il ne peut que désirer. Et il passe sa vie à désirer, à supplier les démons d'exaucer ses prières selon leur bon vouloir, les remerciant quand ses vœux sont comblés, se fustigeant quand ce n'est pas le cas, en leur offrant des sacrifices en gage de gratitude, mais aussi en gage d'expiation, adorant et se prosternant avec crainte devant le soleil, la lune, le vent, la pluie et tout gangster qui se présente comme leur porte-parole, pour peu que ses discours soient incompréhensibles et son masque effrayant. Il désire, supplie, rampe, meurt, vous léguant en souvenir de sa vision de l'existence de monstrueuses déformations de ses idoles* »²).

Cette fonction sacrificielle n'est évidemment pas propre à une croyance. Elle a été voulue par toutes les religions du Livre. Si Dieu a pu dire à Abraham : « *Prends ton fils [...] celui que tu aimes [...] Isaac [...] et offre-le en holocauste* »³ et qu'Abraham s'est montré disposé à un aussi monstrueux sacrifice, comment celui qui aime Dieu peut-il encore émettre le moindre grief lorsqu'on ne lui demande que de l'argent ? La soumission, obtenue d'Abraham, l'a été avant cela de Caïn, premier contribuable de l'histoire, qui n'a pas respecté ses obligations : obligé, comme son frère Abel, d'offrir en sacrifice un mouton sanglant, il n'a pu satisfaire Dieu en lui donnant « *seulement* » les meilleurs légumes qu'il avait cultivés : « *le Seigneur agréa Abel et son offrande. Mais il n'agréa pas Caïn et son offrande* »⁴.

Depuis ce moment, il est clair que, notamment face à l'impôt, l'individu est voué au sacrifice. Et il l'est, non pas en vertu d'un principe de justice, mais par une simple

¹ Article 1^{er}, lettre b de la déclaration commune de l'Organisation de la Conférence Islamique, approuvée par 57 États.

² Ayn Rand, *La Grève*, Paris, Les Belles Lettres, [1957] 2011, p. 1039.

³ Genèse, 22 : 2.

⁴ Genèse, 4.

règle d'autorité. Dieu n'avait naturellement que faire ni des légumes ni d'un mouton, ni surtout du sacrifice d'Abraham : tout ce qu'il voulait faire, c'était d'exiger la soumission.

Ce que la seule autorité, qui ne cherche même pas la justification, peut obtenir, la même autorité, lorsqu'elle affirme favoriser des besoins, au nom d'un « *intérêt général* », ou d'un « *devoir de solidarité* » l'exige évidemment avec d'autant plus de justification... apparente.

Les États prédateurs

Les États ont vite compris le profit qu'ils pouvaient tirer de ce principe d'autorité. Issus de la violence et de la soumission des populations conquises, les premiers États ont trouvé dans le message divin une justification de l'impôt.

Institutionnalisation des rapines, « *première exploitation de l'homme par l'homme* », selon Oppenheimer, l'impôt trouvait une espèce de légitimité dans l'idée du sacrifice obligatoire.

N'est-ce pas ce que les États cherchaient, puisque, comme le disait Maurice Duverger, « *Les empires ressemblent toujours plus ou moins à une domination de chef de gangs, organisant une mafia toute puissante, qui leur apporte des super bénéfiques* » ?

Il en était d'autant plus ainsi que l'Église, sans être dupe, a maintenu pendant très longtemps le principe d'autorité comme justification de l'action des États, quels qu'ils soient. Certes, saint Augustin relevait que « *les assemblées de brigands sont de petits empires, car c'est une troupe d'hommes gouvernés par un chef, liés par une espèce de société, et qui partagent ensemble le butin selon qu'ils sont convenus. S'il arrive qu'une compagnie de cette sorte grandisse, et que les hommes pervers s'y joignent en si grand nombre qu'elles se saisissent de places où elles établissent le siège de sa domination, qu'elles prennent des villes, subjuguent des peuples, alors elles s'attribuent le nom d'État* »⁵.

Cela n'empêchera pas saint Paul de proclamer sans aucune ambiguïté l'obligation, pour tout chrétien, de se soumettre à tout pouvoir, quel qu'il soit, et à tout impôt, sans discussion. Dans l'Épître aux Romains, il écrit : « *que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner. [...] Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtement, mais par motif de conscience. N'est-ce pas pour cela même que vous payez les impôts ? Car il s'agit de fonctionnaires qui s'appliquent de par Dieu à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'honneur* »⁶.

⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre IV, chapitre IV.

⁶ Épître aux Romains, 13-7.

Cet enseignement, que bien plus tard Luther répétera sans aucune nuance est la réponse classique à la question de savoir s'il y a une limite à l'impôt : si l'on suit cette doctrine, qui a toujours été dominante, tous les impôts doivent être payés, même s'ils ne sont pas justifiés moralement. Le contribuable n'aurait aucun droit de propriété, ni aucune valeur morale à opposer à quelque taxe que ce soit, pour autant qu'elle émane du Pouvoir, parce que celui-ci est un envoyé de Dieu. Et s'il en est ainsi des régimes les plus odieux, dont les États ont causé plus de calamités que la nature n'en a jamais produites, comment pourrait-on résister à l'impôt lorsque, voté au nom d'une majorité, il est perçu à charge des riches pour aider les pauvres ? Souverain, le Pouvoir prend ce qu'il veut à qui il veut, et nul ne peut s'opposer à sa puissance...

Un argument de justice ?

C'était bien une étrange conception, pour des saints hommes, dont on attend qu'ils disent le Bien, que d'accepter comme bon tout acte de l'autorité, sans en juger le contenu.

On peut d'ailleurs se demander s'il était réellement nécessaire, pour le pouvoir religieux, d'accorder sa bénédiction au pouvoir en tant que tel, pour justifier l'impôt pour le seul motif qu'il émane de l'Autorité.

Il n'est pas du tout certain que telle ait été la volonté du Christ. Lors de l'épisode du « *denier de César* », et alors qu'on lui demandait s'il fallait payer l'impôt aux Romains, il répondit simplement : « *Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* »⁷. Ce texte aurait pu être interprété, tout aussi bien, comme signifiant que la religion ne se préoccupe pas des impôts et n'a donc pas à justifier ni à critiquer leur perception, ni à obliger à leur paiement.

Bien plus, on n'a pas cherché à concilier le pouvoir des rois de lever l'impôt par la force, avec les commandements de Dieu. Pourquoi, après tout, la règle « *Tu ne déroberas point* »⁸ ne s'appliquerait-elle pas aux autorités ? Si elles sont réellement les envoyés de Dieu, pourquoi pourraient-elles ignorer ses commandements, qui ne permettent assurément pas de s'approprier le bien d'autrui par la force, ce qui est pourtant l'expression du pouvoir fiscal ?

Quant à la redistribution, est-elle bien compatible avec le dixième commandement, qui prescrit : « *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain* »⁹. Celui qui établit un impôt, et même celui qui vote pour qu'on lève l'impôt, sur les biens d'autrui et à son profit propre ou au profit de ceux qui le soutiennent, respecte-t-il réellement le dixième commandement ? Prendre à quelqu'un pour attribuer à quelqu'un d'autre,

⁷ Mathieu, 22 : 18-22.

⁸ Exode, 20 : 2-15.

⁹ Exode, 20 : 2-17.

c'est tout le mécanisme de la redistribution, mais c'est aussi le résultat des convoitises qu'interdit le dixième commandement...

Enfin, on ne peut aujourd'hui se passer d'une théorie de la justice lorsqu'il s'agit de prendre par la force des biens appartenant à autrui.

On le sait depuis que saint Thomas d'Aquin a rompu avec le principe qui voulait que la loi représentait nécessairement la justice. Saint-Thomas a rappelé qu'en conscience il ne fallait obéir qu'aux lois justes, et aussi, qu'il ne fallait payer les impôts que s'ils étaient justes. Les lois et les impôts ne sont pas justes simplement parce qu'ils sont décidés par l'autorité : comme le disait déjà Antigone, il y a des lois au-dessus des lois de la cité : cela vaut aussi pour les impôts.

Comme nous l'avons dit, faire reposer la justice sur la simple utilité n'est pas suffisant parce que l'on condamne certains à un sacrifice que rien ne justifie, même s'il s'agit des plus riches. Il y a, à tout le moins, des richesses méritées.

Contrat social et solidarité

Si l'autorité ne suffit pas à justifier l'impôt, et la redistribution qu'il peut comporter, il faut bien essayer de le justifier par la théorie du « *contrat* ».

Si un contrat, un « *contrat social* » a été conclu et qu'il autorise l'autorité à exercer son pouvoir en levant l'impôt, et le cas échéant en procédant à une redistribution, la réponse à la question de la justification de la répartition se trouve tout simplement dans ce contrat.

On peut, comme Hobbes, affirmer que ce contrat a donné tout pouvoir à une autorité, qui, telle le Léviathan, peut tout faire, et à laquelle aucun droit ne peut être opposé, y compris le droit de propriété des contribuables.

Ce modèle très autoritaire justifie l'impôt mais n'en fait toujours pas un acte de justice, même pas un acte de « *justice sociale* ».

Tout au plus ce type d'Etat peut-il se prévaloir de tirer son autorité de l'acceptation des citoyens... à condition d'établir qu'il existe vraiment un contrat.

La version de Rousseau du contrat social n'est pas fondamentalement différente sur ce point : elle implique que, par son adhésion au contrat, chaque citoyen accepte « *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* »¹⁰, et il ajoute qu'il s'agit même là de la seule clause du contrat ! En d'autres termes, du point de vue fiscal, le contrat donne à l'autorité, investie d'une prétendue « *volonté nationale* » le pouvoir de tout décider, notamment au niveau des impôts. Là encore, il n'y a aucune limite à la répartition, pour autant qu'elle soit voulue par la Nation. Il n'y a donc aucune protection pour la minorité, dont les droits peuvent être remis en cause à tout moment au nom de la « *volonté générale* », que Rousseau ne réduit toutefois pas à la seule expression d'un vote majoritaire : « *À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de Peuple et s'appellent en*

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, [1762] 2006, p. 38

particulier citoyens comme participant à l'autorité souveraine et sujets comme soumis aux lois de l'État ».

Par rapport à l'autorité suprême des rois, il n'y a donc guère de différence fondamentale quant au contenu du pouvoir, et notamment du pouvoir fiscal : il reste absolu ; il est censé être exercé par le Peuple, ou encore par la Nation, au nom d'une volonté générale, qu'il faudra essayer de révéler, et que d'aucuns tenteront de s'approprier. Comme le disait Nietzsche : « *L'État, voilà le nom du plus froid de tous les monstres. Il ment aussi froidement, et sa bouche laisse échapper ce mensonge : « Moi, l'État, je suis le peuple » ».*

Justifier l'impôt, et son montant, par le consentement des contribuables, exprimé dans un contrat social se heurte évidemment au fait que personne ne peut justifier de l'existence d'un contrat, et encore moins de son contenu.

On ne peut donner tort à Lysander Spooner, qui en 1870 déniait ce caractère contractuel à la Constitution des États-Unis elle-même et ce alors même qu'il s'agit d'un des très rares États créés sur une base « *associative* » : « *Elle ne prétend même pas être un contrat entre personnes actuellement vivantes. Au plus, elle prétend être un contrat conclu entre des personnes qui vivaient il y a 80 ans. [...] Seule une faible portion des personnes qui vivaient alors ont été consultées sur le sujet, ou interrogées, ou autorisées à exprimer leur accord ou leur désaccord de façon quelque peu formelle. Les hommes, s'il y en eut, qui donnèrent bien leur accord formel, sont tous morts aujourd'hui. [...] Et la Constitution, parce qu'elle est dès lors contrat, est morte avec eux. Ils n'avaient ni le pouvoir naturel ni le droit naturel de rendre cette Constitution obligatoire pour leurs enfants* »¹¹. Ce qui est vrai pour la Constitution, écrite, des États-Unis, l'est évidemment d'autant plus pour des « *contrats sociaux* », jamais conclus et jamais écrits qu'ont imaginés les auteurs contractualistes.

S'il n'y a pas de contrat, il n'y a pas de consentement individuel à l'impôt, et il n'y a pas de clause qui justifie ce que l'État peut prendre à chacun pour l'utilité commune.

Pour chercher une « *cause* » aux obligations fiscales, il faut alors recourir à un contrat « *hypothétique* » comme le fait John Rawls, qui se hasarde à imaginer le contrat qui aurait dû être conclu si, un jour, les hommes s'étaient mis d'accord pour accorder des pouvoirs, notamment fiscaux, à l'État. Dans sa « *théorie de la justice* », il affirme que ce contrat hypothétique n'aurait pu prévoir qu'un « *principe de différence* », selon lequel du point de vue du patrimoine et des revenus, les seules inégalités acceptables sont celles qui ne peuvent avoir pour effet de rendre la situation des moins favorisés moins favorable que si elles n'existaient pas.

Cette fois, le critère de la limite à la répartition est exprimé, même si c'est de manière vague : la répartition doit être aussi égalitaire que possible, étant entendu que des inégalités peuvent subsister, pour autant que les plus défavorisés ne

¹¹ Lysander Spooner, *Outrage à chefs d'État*, Paris, Les Belles Lettres, [1870] 1991, p. 30.

disposent pas de moins de ressources que si de telles inégalités n'existaient pas. Le philosophe américain se rend ainsi compte du fait que l'égalitarisme complet risquerait d'appauvrir tout le monde et tolère donc, à ce seul titre, certaines inégalités. Mais il part d'un système qui suppose que « *les avoirs devraient être égaux, à moins d'une raison morale probante suggérant le contraire* ».

Cette conception est donc extrêmement égalitariste, notamment parce qu'elle a pour ambition de permettre à l'État de corriger même les conséquences patrimoniales du fait que certaines personnes sont naturellement plus douées que d'autres, sous prétexte de la nécessité d'une cohésion sociale, d'une coopération générale entre les individus, que, contrairement à John Locke (pour qui l'adhésion au contrat social est facultative), il considère comme une exigence préalable de la vie en société. Il nie ainsi tout « *droit d'ignorer l'État* », toute possibilité, mise en avant par Herbert Spencer, de refuser à la fois l'impôt et les services publics.

Même si elle n'est pas d'inspiration socialiste, cette théorie de la justice pousse à une égalité de fait et non seulement à l'égalité de droit, ce qui fait de l'État un grand redistributeur des revenus et même des capitaux.

Comme l'a relevé Robert Nozick, « *Que cela se fasse par imposition sur les salaires ou sur les salaires au-dessus d'un certain total, ou par la saisie de profits, ou par le truchement d'une grosse cagnotte sociale de sorte que rien n'est clair en ce qui concerne les entrées et sorties d'argent, les principes mis en modèle de la justice distributive impliquent de s'approprier les actions d'autres personnes. Le fait de saisir les résultats du travail de quelqu'un équivaut à se saisir d'œuvres lui appartenant et à lui donner l'ordre de mener à bien diverses activités. Si les gens vous forcent à faire un certain travail, ou vous donnent un travail sans récompense, pendant une certaine période de temps, ils décident de ce que vous devez faire et le but que votre travail doit servir, sans s'occuper de vos propres décisions. [...] Cela leur donne un droit de propriété sur vous* »¹². En d'autres termes, le système de la théorie de la justice fait de chaque individu créateur de richesses un esclave, au nom d'une véritable « *tyrannie de la majorité* ».

Une répartition des richesses n'est pas plus juste, du seul fait qu'elle est décidée par une majorité électorale. Dans le meilleur des cas – rarement atteint comme l'a montré l'école des choix publics – elle sera simplement plus conforme à la volonté majoritaire effective, mais si celle-ci a pour seul mobile de s'approprier les avoirs d'une autre partie de la population, ce n'est pas pour autant la justice.

Pourquoi, en effet, la volonté de la majorité, ou de ceux qui prétendent agir au nom de celle-ci, serait-elle plus juste que la répartition initiale des avoirs, qui résulte du travail et de l'épargne de chacun ?

Il n'y a que deux manières d'acquérir des richesses. La première consiste à bénéficier des résultats de son travail et des conventions librement conclues avec autrui : c'est le moyen « *économique* ».

¹² Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, [1974] 2003, p. 215.

L'autre méthode, c'est le moyen « *politique* » : il consiste à obtenir du pouvoir qu'il prenne aux autres, en utilisant la force, ce qu'il entend attribuer à ceux qui bénéficient de sa politique. Ce moyen politique, à la différence de l'autre, requiert toujours la violence ou la menace de l'usage de la violence, et son moyen d'action classique, c'est l'impôt.

Ce système de répartition n'a d'autre fondement que la force : c'est toujours celle-ci, seule, qui explique le recours à l'impôt, que ce soit au nom d'une minorité puissamment armée ou de la majorité : dans les deux cas, ce n'est qu'une manière d'user du droit du plus fort.

Il en est ainsi même lorsque le plus fort se revendique de la « *solidarité* ».

Rome et la sécurité sociale

A Rome existait, depuis l'an 123 avant Jésus Christ, un système, réservé aux seuls citoyens romains, et créé par celui qui aujourd'hui présenté comme le père de la sécurité sociale, Caius Graccus. Il consistait à fournir à un certain nombre de bénéficiaires, qui ne cessa d'augmenter, les distributions de blé gratuites, ou à prix très réduit.

L'empereur Auguste, conscient du caractère pernicieux de ce système, que Jules César lui-même avait vainement tenté de supprimer, écrit : « *J'ai pensé à supprimer pour toujours les distributions de blé parce que le peuple, comptant sur elles, abandonnait la culture de la terre : mais je ne mis pas mon projet à exécution, persuadé qu'elles seraient un jour rétablies par désir de la ferveur populaire* »¹³.

Au sommet de sa puissance, Auguste lui-même n'osa pas supprimer l'État-providence¹⁴, parce que les bénéficiaires de ces aides étaient, avec l'armée et les autres membres de la fonction publique, les meilleurs appuis sur lesquels pouvait compter son régime. Au lieu de supprimer ce système d'assistance, qui ne profitait même pas à ceux qui en avaient le plus besoin, mais à ceux dont lui-même avait le plus besoin, Auguste ne cessa, au cours de son règne, d'augmenter le nombre des bénéficiaires, quitte à devoir, à cet effet, écraser l'Égypte d'impôts et confisquer le trésor des Ptolémées¹⁵.

Au fil du temps, ce système de sécurité sociale fit de la quasi-totalité des habitants libres de Rome des assistés, et il incita même les propriétaires d'esclaves à les affranchir, pour qu'ils profitent de la manne impériale, tout en continuant bien sûr à prester pour leurs maîtres.

On est là au cœur du système « *clientéliste* » : le pouvoir a besoin de l'appui d'une partie de la population et il paie cet appui au moyen des impôts payés par les autres. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la célèbre phrase de Tacite : « *Corruptissima re publica, plurimae leges* ». Plus l'État est corrompu, plus on vote

¹³ Suetone, Auguste, XLII.

¹⁴ Philippe Simonnot, *Vingt et un siècles d'économie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 41.

¹⁵ Philippe Simonnot, op. cit., p. 44.

des lois, et, pour les appliquer, plus on vote des impôts. Cela ne veut pas dire que les dirigeants sont nécessairement corrompus, puisque Auguste, richissime, n'était pas corruptible, mais l'État, comme aujourd'hui, lui-même l'était, parce que ses décisions étaient vendues au profit de groupes qui en profitaient, et ce au détriment de la masse des contribuables. Rappelons à ce sujet qu'à Rome les impôts étaient payés par les peuples vaincus, et les prestations revenaient au peuple romain.

Ce système profita aux habitants de Rome, aux citoyens romains, et plus particulièrement aux membres de certains Ordres. Il fut étendu progressivement à d'autres prestations. Après le pain, il fallut l'huile, puis d'autres services, que nous appellerions aujourd'hui des « *services publics* », et qui, là aussi, étaient réputés être « *gratuits* ». Or, aucun service n'est jamais gratuit : le coût de ceux qui sont qualifiés tels est simplement supporté par d'autres que leurs utilisateurs.

Sans le vouloir, la république, puis l'Empire romain fondèrent un système reposant sur ce principe bien connu des dirigeants du monde entier, et à toutes les époques : « *Le chemin de la puissance passe par le service rendu* »¹⁶.

L'Histoire a montré que lorsqu'un régime repose sur ce type de clientélisme et d'assistanat, il est toujours impossible d'y mettre fin : là où la puissance de César et d'Auguste n'a pas suffi, celle des empereurs qui ont suivi, comme celle, dans l'Occident d'aujourd'hui, de dirigeants, qui voudraient briser l'État-providence, ne peut suffire non plus.

De tels systèmes ne s'effondrent que lorsqu'il n'est plus possible de trouver les ressources suffisantes pour acheter l'appui de la clientèle, électorale, militaire ou autre, qui représente les piliers du pouvoir. Celui-ci étant « *fondé sur la force, il lui faut maintenir cette force dans un rapport raisonnable avec la masse dominée* »¹⁷.

En d'autres termes, le pouvoir ne disparaît, comme ce fut le cas lors de la décadence de l'Empire romain, que lorsque ce qu'il est possible de prélever sur les dominés ne suffit plus à apaiser les demandes des « *clients* » assistés du pouvoir.

Conclusion

Le système de répartition par l'impôt n'a pas de légitimité morale, mais repose exclusivement sur la force.

On peut sans doute préférer que la force soit celle du nombre plutôt que celle d'un tyran. Mais cela reste une question de force, et non de justice.

Certains gouvernants aiment se présenter comme des « *Robin des bois* », sous prétexte qu'ils prennent aux riches pour donner aux pauvres.

La réalité est que Robin des bois combattait l'oppression fiscale du Prince Jean, et avait pour ambition de reprendre à celui-ci le produit des impôts iniques dont

¹⁶ Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette, [1945] 2006, p. 135.

¹⁷ Philippe Simonnot, *L'Invention de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 397.

il avait accablé injustement les contribuables. Il combattait l'État spoliateur, et aucun représentant du Pouvoir n'a le droit de se prévaloir de lui.

Comme tout pouvoir, le pouvoir fiscal repose sur la violence ou la menace de la violence. Mais il peut en apparence tenter de faire oublier son caractère violent s'il parvient à convaincre ses victimes qu'ils doivent non seulement s'incliner, mais qu'ils sont obligés d'approuver ses desseins.

Dans ce contexte, la « *morale du sacrifice* », héritée de la Religion et des pouvoirs absolus est un instrument idéal pour ceux qui gouvernent aujourd'hui. Rien de tel, en effet, que de convaincre le contribuable qu'il est obligé de se sacrifier, au profit de ceux qui bénéficient des largesses du pouvoir : selon cette morale millénaire, « *il est immoral de vivre de son travail, mais moral de vivre du travail d'autrui ; immoral de consommer ce que l'on a produit, mais moral de consommer ce que les autres ont produit ; immoral de gagner quoi que ce soit, mais moral de voler. [...] C'est mal de profiter de son accomplissement, mais bien de profiter du sacrifice d'autrui. C'est mal de construire son bonheur, mais bien d'en jouir au prix du sang des autres* »¹⁸.

¹⁸ Ayn Rand, op. cit., p. 1029.



Impressum

Institut Libéral
Place de la Fusterie 7
1204 Genève, Suisse
Tél.: +41 (0)22 510 27 90
Fax: +41 (0)22 510 27 91
libinst@libinst.ch

Les publications de l'Institut Libéral se trouvent sur
www.libinst.ch.

Disclaimer

L'Institut Libéral ne prend aucune position institutionnelle.
Toutes les publications et communications de l'Institut
contribuent à l'information et au débat. Elles reflètent les
opinions de leurs auteurs et ne correspondent pas
nécessairement à l'avis du Comité, du Conseil de fondation
ou du Conseil académique de l'Institut.

Cette publication peut être citée avec indication de la source.
Copyright 2012, Institut Libéral.