



Jean-Philippe Delsol

L'INJUSTICE FISCALE

OU L'ABUS DE BIEN COMMUN

DESCLÉE DE BROUWER

L'injustice fiscale

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© **2016, Groupe Artège**
Éditions Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur - 75011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-07826-7
ISBN epub : 978-2-220-02034-1

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

8. Articles 15 et 16 de la *Magna Carta* : « Dorénavant, nous n'autoriserons personne à lever une aide de ses hommes libres, à moins que ce ne soit pour le paiement de sa rançon, pour faire chevalier son fils aîné, ou pour marier une seule fois sa fille aînée. Seule une aide raisonnable pourra être exigée à ces occasions. 16. Aucun homme ne sera obligé de fournir plus de services qu'il n'en doit pour un fief de chevalier ou pour toute autre libre tenure. »
9. *Histoire de l'impôt* par André NEURRISSE, PUF, coll. Que sais-je ?, 1978.
10. Idem, p. 63.
11. *Repenser l'impôt*, Libella, 2012, p. 182.
12. *L'âge d'or des déficits* par Pierre-François GOUIFFÈS, La documentation Française, 2013.
13. *8 leçons d'histoire économique*, Odile Jacob, p. 82.

PREMIÈRE PARTIE :

DU DROIT À LA LOI

CHAPITRE II

À L'ORIGINE DU DROIT

Rome a inventé le droit. Mais le droit à Rome fut d'abord la coutume, l'ensemble des rites, ce que les Romains appelaient *ius* (ou *jus*), une forme de jurisprudence élaborée par les juristes. Le *ius* est quelque chose de nouveau. Il existe avant qu'Aristote le conceptualise comme *to dikaion*. Les Romains disposaient d'un droit civil, établi pour fixer les rapports entre les hommes dans leurs relations quotidiennes, relatifs à leurs patrimoines, à leurs relations familiales. Alors la Grèce n'avait encore que des lois publiques, *nomos*, le droit pour gouverner la cité, mais pas le droit civil. Ce *ius* civil est le fond de l'histoire romaine, sa culture.

À l'origine du *jus*, le verbe est *iurare*, jurer, faire le serment comme formule rituelle, formule de conformité religieuse. Mais assez rapidement, à partir pour le moins du III^e siècle avant J.-C., les pontifes deviennent experts, ils se dégagent de l'ordre religieux pour fonder une tradition intellectuelle nouvelle, une sorte de rationalisme concret. Les pontifes avaient alors pour fonction de répondre (ils délivraient des *responsa*) aux chefs de famille, les *patres*, qui les interrogeaient sur les problèmes concrets : le pouvoir de chacun sur un homme ou une chose, l'aliénation d'un bien, un testament, un échange matrimonial... Accumulées, ces *responsa* représentaient des précédents qui constituaient un savoir, une ressource casuelle, un *case law* disent les Anglais.

Parallèlement, les plébéiens de Rome avaient souhaité très tôt disposer de lois écrites que tous soient capables de lire et de comprendre de telle façon que tous sachent la loi à laquelle ils étaient soumis. Ainsi en 451/450 avant J.-C., les Decemvirs, dix

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bien entendu, inspiré du droit romain mais en empruntant plutôt aux derniers siècles de l'Empire et à sa volonté de faire régner la loi plutôt que le droit, la volonté de l'Empereur plutôt que les rapports de justice des Prudents. Après Hadrien, au bas empire, à partir de Septime Sévère, les empereurs déjà s'étaient appropriés le droit et en avaient fait un instrument de pouvoir. Les grands juristes étaient devenus fonctionnaires. De plus en plus de « constitutions impériales » étaient édictées. Mais c'est avec Justinien que le *ius* devint vraiment *lex*. Sa volonté est universelle, il veut reconquérir l'Empire perdu sur tout le pourtour de la Méditerranée :

« Il faudra rassembler l'ensemble du droit... de sorte que rien ne puisse être laissé en dehors du recueil, mais que dans ces cinquante livres tout le droit ancien, accumulé dans le désordre pendant près de mille quatre cents ans et restitué par nous dans sa pureté, soit défendu comme par un rempart et ne laisse rien en dehors de lui ».

Il y a là une volonté impériale, unificatrice et absolue, la prétention d'atteindre la vérité, l'Un, face au désordre des siècles passés.

Sur le continent, le droit médiéval s'inspira beaucoup du droit romain émanant du Corpus de Justinien. Mais à l'époque, le pouvoir sur le continent est partagé entre les rois et les barons, qui tous ont, du moins peu ou prou jusqu'au XIV^e siècle, leurs cours et tribunaux. Il y a donc une concurrence qui s'établit entre les ressorts civils de juridiction, et cette concurrence protège la liberté des justiciables. Mais il y a surtout à l'époque la naissance montante de l'Église qui se mesure au pouvoir des princes laïcs. La concurrence de

juridiction s'établit aussi entre eux et c'est un long combat où culmine Canossa en Italie quand l'Empereur Henri III dut reconnaître en 1077 l'indépendance de l'Église, notamment en matière de justice. Cette lutte de pouvoir permettait aux justiciables d'avoir des choix de juridiction. Elle permettait surtout que le droit de chaque ordre s'élabore sous le regard critique de l'autre et évite ainsi, du moins en partie, les excès.

Certes, les juristes de Bologne, au XII^e siècle, désignent l'empereur Barberousse comme la « Loi vivante ». Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin, comme Aristote avant lui, nomme encore le juge comme un être juste animé. Il dit que « le juge est la Justice animée et le roi est le gardien de ce qui est juste²⁶ ». Le docteur de l'Église clarifie toutefois la thématique en précisant que le Prince est l'auteur de la loi positive, mais qu'il est soumis au pouvoir directif de la Loi de la Nature. Selon la doctrine alors commune, la loi fait le roi.

Certes, ce respect de la loi par le pouvoir est un idéal, pas toujours appliqué, mais c'est une référence, reconnue comme telle. Dans le *Liber augustalis*, le grand recueil que Frédéric II de Hohenstaufen (né le 26 décembre 1194 à Jesi près d'Ancône, mort le 13 décembre 1250 à Fiorentino près de San Severo) a publié à Melfi en 1231 comme un empereur romain, le Prince apparaît bien comme la « Fontaine de Justice », mais obligation est faite à l'empereur de protéger et d'observer le droit ; il est tout à la fois le père et le fils de la Justice, le seigneur et le ministre. Le Prince est donc tenu par le droit.

« ...En accord avec le droit civil, écrit Frédéric II aux sénateurs et au peuple de Rome, nous proclamons notre obligation... Car bien que notre majesté impériale soit affranchie de toute loi, elle n'est pas pour autant totalement exaltée au-dessus du jugement

de la Raison, elle-même mère de toute loi. »

Mais déjà dans le propos perce l'ambiguïté du mot « raison ». La loi naturelle est celle de la raison, mais quelle raison, celle que le droit romain attribuait à la jurisprudence, à l'histoire, à la pratique, à la sagesse humaine, à la raison vécue au travers des générations en quelque sorte, ou celle qui aboutira aux Lumières de la Raison pure, intellectuelle, déductive et bientôt l'arme de la toute-puissance humaine et une quasi sacralisation du pouvoir ?

Déjà la royauté de France travaillait à recentraliser son pouvoir et sa justice, ce qui allait beaucoup plus tard déboucher sur le Code civil. Jean Bodin conceptualise au début du XVI^e siècle la souveraineté étatique, celle d'un souverain « qui commande de façon absolue, indivisible et incontestée, parce qu'il détient l'ensemble des droits politiques²⁷ ». Le peuple n'est donc pas lié à son souverain par un contrat mais par la puissance de la loi. Il est le seul à pouvoir créer la loi et la modifier. Déjà le Code de Justinien interdisait aux juges d'interpréter la loi. Une ordonnance civile française de 1667 reprit cette disposition pour éviter que les Cours souveraines n'empiètent sur le pouvoir du Roi, législateur exclusif. Et même Montesquieu écrit au XVII^e siècle :

« Dans le gouvernement républicain, il est de la nature de la constitution que les juges suivent la lettre de la loi²⁸. »

Et parce que le souverain détient la souveraineté, condition de la possibilité de la vie commune, le souverain n'est pas tenu d'obéir à ses propres commandements. Mais alors que la souveraineté se fonde et se nourrit chez Bodin sur l'idée d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les inviter au bien, récompensant avec largesse et pardonnant avec indulgence⁴⁹. » Depuis Auguste, les Empereurs tendaient à faire prévaloir leurs décisions sur les lois et la jurisprudence, oubliant ou reniant l'indépendance du droit et des jurisconsultes. Comment en aurait-il été autrement dès lors que ces hommes pensaient être au mieux des demi-dieux, au pire des dieux ? Le droit devenait leur instrument, non pas qu'ils veuillent en faire toujours mauvais usage, tout au contraire souvent comme le rappelle le cas susvisé de Marc Aurèle, mais ils en devenaient la source suprême, ce qui est toujours la voie de nouveaux empiètements sur la liberté des individus. L'usage en culmine dans les *Institutes* de Justinien dont le préambule indique qu'il s'agit de composer ces *Institutes* « afin qu'au lieu de chercher les premiers éléments du droit dans des ouvrages vieillissés et reculés, vous puissiez les recevoir émanés de la puissance impériale... Pour que les premières et les dernières leçons de la science des lois soient parties pour vous de la bouche du prince ». Et le Titre II est l'occasion de rappeler que « tout ce que l'empereur décide par un rescrit, juge par un décret, ordonne par un édit, fait loi ».

La philosophie classique

La conception d'Aristote et de saint Thomas est loin de ces dérives impériales, voire impérialistes. Par nature leur vision est plus réaliste, plus concrète, ancrée dans l'histoire et l'observation des hommes à la recherche du juste. Mais qu'est-ce que le juste ? Bien sûr il ne se pose la question du juste, au sens juridique du terme, que lorsqu'est en question le rapport entre deux ou plusieurs hommes, c'est-à-dire un problème de partage du tien et du mien au sein d'une communauté. Et pour

Aristote et saint Thomas la solution ne peut pas être purement abstraite, mais doit tenir compte de la pâte humaine, de la nature humaine qui est d'abord une nature sociale parce que le petit d'homme ne naît pas tout seul sur une île déserte mais toujours au sein d'une communauté. Et pour eux, la solution ne saurait être juste que dans la recherche de la fin de l'homme parce que chaque être ne vit pas d'un horizon limité à son bien être quotidien, mais s'inscrit dans un projet, dans une vision qui le dépasse et qu'il essaie néanmoins de comprendre pour mieux l'assumer.

Pourtant, la tentation holistique existe. Faut-il que la communauté qui n'est que le cadre où s'épanouit l'individu prévale sur celui-ci ? Aristote a des mots presque inquiétants sur la soumission de l'individu à la cité :

« Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités⁵⁰. »

Il dit encore que

« puisqu'il y a une fin unique pour l'État tout entier, il est manifeste également que l'éducation doit nécessairement être une et identique pour tous, et que le soin de l'assurer relève de la communauté et non de l'initiative privée⁵¹... »

Certes Aristote dit bien que

« ... c'est nécessairement en vue de l'homme que la nature a fait tous les êtres vivants⁵². »

Mais pour lui, la cité préexiste à l'homme et son bien prévaut. Et saint Thomas ne le renie pas :

« ...tout ce qui est dans la partie appartient au tout et comme l'homme fait partie de la société, tout ce qu'il est appartient à cette société même⁵³. »

L'homme est ordonné au tout de la cité⁵⁴.

« Le bien du tout l'emporte sur celui de la partie, dit encore le Docteur de l'Église. Un gouvernement prudent néglige quelque défaut de bonté dans la partie en vue d'augmenter la bonté du tout⁵⁵. »

C'est que pour Aristote et saint Thomas, la notion de nature contient celle d'un ordre intégrant la société, il n'y a pas dans la nature d'individus séparés, mais des ensembles ordonnés. La cité est aussi naturelle que l'homme lui-même, elle fait partie de l'ordre social naturel au même titre que les hommes et il faut donc la protéger autant sinon plus que les hommes car sans elle les hommes ne peuvent survivre.

Et certes, sans elle, ils ne peuvent survivre. Mais la cité n'est qu'un moyen de coexistence des hommes, un moyen naturel sans doute, inscrit dans la nature de l'homme lui-même, mais un moyen seulement. La cité n'a aucune vertu pour elle-même. Comment donc être d'accord avec saint Thomas lorsqu'il écrit que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de quoi, la loi, toute loi, peut être érigée, elle peut façonner le bien sans référence à la nature humaine, sans respect de la raison. Gaëlle Demelemestre rappelle que les nominalistes « prônant une supériorité de la volonté divine sur la raison divine, ont ouvert la voie à la représentation d'un souverain dont la volonté absolue pourrait seule rendre compte de l'acte législatif⁷² » C'est la raison humaine qui est, dit Gaëlle Demelemestre, « l'outil principal permettant de partir du réel pour remonter, selon ses compétences propres, vers l'ordre de la rationalité divine⁷³ », alors que si la loi découle de la volonté humaine ou divine, elle devient une qualification arbitraire, un donné contingent. L'universel n'est plus reconnu dans l'expérience commune mais dans le ressenti particulier.

« ...L'homme n'a plus à se fier à son inclination naturelle, ou à une conscience innée du bien et du mal... La seule norme du bien et du mal sera la loi positive du législateur... En conséquence la loi ne pourra plus avoir le statut ontologique de créer le réel en fonction de l'ordre juste⁷⁴. »

Ou plutôt, dirait saint thomas, de tisser une juste relation entre les membres de la société, dans le respect de la loi que l'on « dit naturelle parce que l'on juge de ce qui est juste grâce à une inclination naturelle, et non par une qualité inscrite dans notre nature⁷⁵. » Certes, les choses ne sont pas toujours évidentes pour nous, « Et notre intelligence se comporte comme si elle cherchait à acquérir une vision de nuit, selon l'expression d'Aristote ». Mais Vitoria reprend encore Thomas d'Aquin pour souligner que selon lui la loi est principalement gravée dans le cœur des hommes avant d'être écrite, et il cite saint Paul :

« C'est vous qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue de tous les hommes. Vous êtes manifestement une lettre du Christ, écrite, par notre ministère, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs⁷⁶... »

Et c'est pourquoi l'apôtre Paul est le premier à reconnaître l'universalité du salut parce que chrétiens et païens ont tous dans le cœur la loi naturelle. Elle n'est pas réservée aux juifs.

Le nominalisme déborde le cadre du droit naturel pour aborder celui de la morale et de la philosophie, il s'occupe des droits de chacun, de la *potestas* de chacun sur les choses là où le droit naturel était plus attaché au rapport entre les hommes et à l'harmonie sociale. Paradoxalement, il renforce le pouvoir civil qui n'est plus borné par la recherche du juste dont l'objet était tout entier celui du droit naturel. Il annonce le contrat social et le courant libéral que la réforme protestante et l'humanisme favoriseront.

À la recherche d'un compromis

Contre la Réforme, un courant intellectuel catholique s'essaie à trouver un compromis avec l'individualisme nominaliste tout en conservant et confortant le droit naturel, notamment en Espagne avec le dominicain Vitoria et le jésuite Suarez. Vitoria reste très attaché à l'enseignement thomiste qu'il commente dans ses cours à Salamanque de 1526 à 1546. Il s'oppose tout à la fois aux thèses contemporaines de Luther et à la philosophie nominaliste la plus radicale. Mais en même temps, il est déjà moderne et pense le monde nouveau qui s'ouvre à d'autres horizons et engendre de nouvelles frontières.

Alors qu'Aristote ne pensait le droit que dans la cité, Vitoria conçoit les règles qui doivent régir les relations entre les États, il élabore le droit des gens comme une sorte de morale commune, un ensemble de dispositions universelles et susceptibles d'être admises universellement comme la liberté des mers, les droits des ambassadeurs... Il défend le droit des Indiens et leur reconnaissance en tant que communauté ayant droit à son autonomie. Suarez s'efforce de concilier les visions de l'ordre naturel aristotélicien et celui des nominalistes qui se réfère à l'individu. C'est ce que tente Vitoria en considérant la communauté politique comme une communauté poursuivant sa fin propre dans l'intérêt des individus :

« ...cités et républiques [...] sont, pour ainsi dire, l'œuvre de la nature qui a fourni aux hommes ce moyen de protection et de conservation⁷⁷. »

La société est un instrument nécessaire à la sociabilité humaine car l'homme est un animal social qui a besoin de la société non seulement pour être plus fort face aux périls extérieurs, mais aussi pour parfaire sa propre humanité en satisfaisant aux besoins naturels de celle-ci en matière d'amitié, de communication avec ses semblables et plus généralement de communauté.

Mais à peine un siècle plus tard, Suarez se situe beaucoup plus en rupture avec la scolastique. À la conception de la nature humaine d'Aristote selon laquelle chacun agit en fonction de sa propre fin, l'Aquinate avait ajouté que : « Tout désire la ressemblance divine comme sa fin dernière⁷⁸. » L'homme était alors considéré comme cet être aspiré vers un infini qu'il ne savait pas atteindre mais vers lequel il vivait d'autant mieux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

76. *Corinthiens 3*.
77. Vitoria, *Leçons sur le pouvoir civil*, Paris, Vrin, 1980, cité par Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi, études suarésiennes*, Vrin, 1999, p. 127.
78. *Somme contre les Gentils*, III, 24, 6.
79. Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi, études suarésiennes*, Vrin, 1999, pp. 56/57.
80. *De Legibus* III, 11, 7, cité Jean-François COURTINE, *ibidem*, p. 58.
81. *Principatus politicus*, II, 12 ; cité par Jean-François COURTINE, *ibidem*, p. 147.
82. Ia IIae, qu.90, a. 4.
83. Jean-François COURTINE, *ibidem*, p. 24.
84. *Ibidem*, p. 66.
85. G. DEMELEMESTRE, *Les deux souverainetés et leur destin – Le tournant Bodin –Althusius*, Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 2011, p. 132.
86. G. DEMELEMESTRE, *ibidem*, p. 25.
87. T. HOBBS, *Léviathan*, Chapitre XVII.
88. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Le Contrat social*, Livre I, chapitre VI.
89. Cf. *Une Histoire de la pensée juridique en Allemagne* par Olivier JOUANJAN, PUF, Léviathan, 2005, pp. 187 sq.
90. Hans KELSEN, *Qu'est-ce que la justice ?*, Éditions Markus Haller, 2012, p. 87.
91. Cf Carl SCHMITT, *Les trois types de pensée juridique*, PUF, 2014, p. 107 - 108.

CHAPITRE V

L'OBSESSION MALADIVE DE L'ÉGALITÉ

La passion du nivellement et de l'uniformité est celle qui l'emporte aujourd'hui ; elle est la base de tout discours politiquement correct, l'alpha et l'oméga de toute politique. Et pourtant cette passion est dévastatrice de la société. Érigée en monument de la pensée sociale, elle détruit les fondements mêmes du progrès social et tend à appauvrir les plus démunis plutôt que de les secourir. En condamnant l'enrichissement et la propriété, elle tue le moteur de l'humanité en marche et l'immobilise dans les déserts d'une fausse bonne conscience écologique et d'une morale primaire. Jean-Jacques Rousseau en est encore l'une des sources dans sa vision confuse d'une société encore attachée à la propriété mais déjà abandonnée au pouvoir de l'État dont il condamne pourtant l'appétit fiscal.

Jean-Jacques Rousseau ou l'impôt niveleur

Rousseau développe une théorie toute d'ambiguïté en matière d'impôt. L'économie n'est pas son domaine privilégié et sa publication en 1755 de l'article « Économie (Morale et Politique) » dans le tome V de l'*Encyclopédie* de Diderot peut surprendre. Ce texte court d'une quarantaine de pages, publié ensuite en 1758 sous le titre de *Discours sur l'économie politique*, est consacré pour une large part aux impôts.

De prime abord, Rousseau ne justifie l'impôt qu'*a minima*, comme la nécessité qui doit prévaloir pour obtenir les services de l'État, comme un impôt consenti en échange de la sécurité.

« Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même ; soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie ; soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui se peut ravir plus aisément ; soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois. D'un autre côté, il n'est pas moins sûr que le maintien de l'État et du gouvernement exige des frais et de la dépense ; et comme quiconque accorde la fin ne peut refuser les moyens, il s'ensuit que les membres de la société doivent contribuer de leurs biens à son entretien. De plus, il est difficile d'assurer d'un côté la propriété des particuliers sans l'attaquer d'un autre, et il n'est pas possible que tous les règlements qui regardent l'ordre des successions, les testaments, les contrats, ne gênent les citoyens à certains égards sur la disposition de leur propre bien, et par conséquent sur leur droit de propriété⁹². »

L'auteur du *Contrat Social* apparaît presque en adepte de Locke. Il considère que toute imposition doit respecter la propriété et ne peut être légitime que si elle est soumise au consentement du peuple et si elle est proportionnée :

« Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient. Il est vrai que par le même traité chacun s'oblige, au moins tacitement, à se cotiser dans les besoins publics ; mais cet engagement ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

serait pas possible si ce groupe des plus riches détenait déjà au départ, comme il le suggère, la moitié du patrimoine.

L'économie n'est qu'une science humaine

La réalité est que notre faux prophète méconnaît la réalité. Il oublie tout simplement que la science économique reste une science humaine, faite de l'analyse des comportements mouvants des individus et des réactions parfois inattendues de leur être fragile. Elle est en même temps une science sociale qui reflète l'état de toute une société et en annonce l'évolution. Mais lui néglige ce que cette pâte humaine peut avoir de surprenant, de créateur, d'innovant et de perturbant pour les modèles fondés sur le passé, sur la tendance des courbes qui prolongent l'existant.

Piketty considère que la mobilité salariale a été de faible ampleur¹¹⁰, tout en admettant, évidemment, l'apparition d'une classe moyenne de salariés qui se substitue aux rentiers. Il note, en effet, que « la part du décile supérieur dans le patrimoine national au XX^e siècle s'est faite entièrement au bénéfice des 40 % du milieu et que la part des 50 % les plus pauvres n'a guère évolué ». Ainsi, il existe aujourd'hui une classe moyenne qui possède environ un tiers du patrimoine national. Mais sa stratification en déciles des plus pauvres aux plus riches méconnaît le phénomène central de la porosité des déciles. Il n'analyse pas le transfert des uns aux autres sous l'effet du flux de l'ascenseur social, à la montée comme à la descente. Or cette mobilité sociale est un facteur important, particulièrement dans les sociétés développées et notamment aux États-Unis. Il existe d'abord une évolution entre les déciles en fonction de l'âge, les jeunes étant habituellement plus pauvres et étant capables de

grimper l'échelle sociale avec le temps. L'observation est aussi vraie avec les générations, Ron Askin ayant indiqué que, aujourd'hui, deux tiers des Américains ont des revenus supérieurs à ceux de leurs parents au même âge¹¹¹. La Réserve Fédérale de Dallas a produit une étude sur la période 1975/1991 dont il ressort 98 % des foyers pauvres en 1975 ne l'étaient plus en 1991¹¹².

Pour Piketty, les inégalités salariales qui avaient beaucoup baissé dans les années 1950, ont retrouvé une énorme ampleur « parce que les sociétés américaines et britanniques sont devenues beaucoup plus tolérantes face aux rémunérations extrêmes à partir des années 1870-1980¹¹³. » D'une certaine manière, dans les grandes sociétés commerciales et industrielles, les cadres supérieurs ont fini par se fixer à eux-mêmes, dit-il, leur propre salaire. La réalité est probablement en partie celle-ci, mais aussi et en grande partie que la révolution technologique et managériale depuis les années 1970 a conduit les grandes compagnies à dégager d'énormes profits lorsqu'elles étaient bien gérées et que leurs dirigeants ont négocié une appropriation, sans doute légitime, d'une partie de ces bénéfices à leur avantage.

Il part de rendements avant impôts et prise en compte des pertes en capital liées aux guerres. Il reconnaît que le rendement du capital après impôts et pertes en capital¹¹⁴ a été inférieur à la croissance dans les années 1913/2012. Mais il n'en déduit pas moins que les écarts de fortunes vont augmenter au cours du XXI^e siècle pour des raisons qui relèvent de la spéculation doctrinaire.

Piketty ne prend pas en compte le patrimoine que représente la retraite par répartition alors que cela rééquilibrerait sans doute sensiblement les écarts. Pire même, en matière de retraite

il condamne sans appel la retraite par capitalisation alors même qu'il insiste sur l'importance des rendements pour les fortunes importantes. Mais curieusement, alors même qu'il s'insurge contre des taux de rendement honteux, excessifs et quasi garantis sans travailler des fortunes privées, dès lors qu'il s'agit du rendement que pourraient obtenir des fonds de pension, il reconnaît que « le taux de rendement du capital est en pratique extrêmement volatil » et « qu'il serait bien hasardeux d'aller placer toutes les cotisations retraites d'un pays sur les marchés financiers mondiaux¹¹⁵ » ! Le paradoxe est là à son comble dans la dénonciation de l'argent facile en faveur du capital qui deviendrait difficile pour le capital de fonds de pension par un miracle étrange qui relève, là, de l'alchimie.

Il ignore surtout ce qui semble le plus important, à savoir l'habileté nécessaire, aujourd'hui d'ailleurs sans doute beaucoup plus qu'hier, pour faire fructifier un patrimoine. Il y a ceux qui ne veulent pas prendre de risques et qui le placent en bons d'État ou à la Caisse d'épargne, et aux taux actuels, ils perdent de l'argent. Il y a ceux qui investissent dans des sociétés nouvelles, mais qui n'ont guère de discernement et qui perdent leur capital. Et puis il y a enfin ceux qui ont le sens des affaires et cette habileté propre à certains capitaines d'industrie et financiers. Et au regard de l'importance qu'il paraît nécessaire d'attacher à cette habileté, il faut prendre en compte le multiplicateur que représente aux temps modernes l'allongement de la durée de vie, permettant à ceux qui ont ce don, cette capacité, d'amasser plus longuement, faisant jouer la boule de neige selon laquelle on prête plus facilement aux riches et la richesse contribue à l'enrichissement.

Mais il y a aussi des ruptures dans la lignée des familles. Heureusement peut-être, les fils ne sont pas toujours aussi bons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bien, Aristote est plus prudent. Ce dernier connaît les limites de l'Homme, il ne tranche pas positivement en faveur d'un modèle contre les autres. Il analyse la constitution d'environ cent cinquante cités et constate que le droit naturel à chaque cité est fonction de son peuple, de son histoire, de ses activités. Les aristocraties militaires confient le pouvoir aux meilleurs stratèges et les cités oligarchiques sont adaptées aux peuples de commerçants... En réaction à Platon, il ne fixe pas de règles idéales à toutes les cités. Il offre plutôt un manuel pratique. Tout au plus, mais c'est déjà beaucoup, il condamne la tyrannie, le pouvoir d'un seul dans l'intérêt d'un seul, qui est seul contre nature.

Pour la tradition du droit naturel médiéval, reprenant la philosophie aristotélicienne, le bien est la référence de tout. Il en est ainsi de la loi naturelle qui exprime la justice ainsi que le déclare saint Thomas :

« Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement ; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle. En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens

plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que “la nature enseigne à tous les animaux”, par exemple l’union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. En troisième lieu, on trouve dans l’homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d’être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l’homme évite l’ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but¹²¹. »

La loi est faite pour les hommes parce que la justice est propre aux hommes en ce sens qu’elle est conforme à leur fin. Cette idée est demeurée dans la philosophie classique. Le droit est propre aux hommes, pas aux animaux. « C’est ce que remarque parfaitement Hésiode » note Grotius. « La loi, dit-il, est donnée par le grand Jupiter au genre humain ; les bêtes sauvages, les poissons, les oiseaux au vol élevé, deviennent la pâture les uns des autres : le droit n’a pas lieu entre eux. Mais la justice, qui est la chose la plus excellente, a été notre partage. » « Nous ne disons pas qu’il existe une justice pour les chevaux, pour les lions », écrit Cicéron dans le livre 1^{er} de son *Traité des Devoirs*. Plutarque, dans la vie de Caton l’ancien, dit aussi que « nous ne nous servons naturellement des lois et de la justice qu’à l’égard des hommes ». « Nous voyons, en effet, dit Lactance (liv. V), que dans tous les êtres animés dépourvus de raison, il y a une nature qui prend soin d’elle-même. Ils nuisent aux autres pour se faire du bien ; ils ne savent pas que nuire ce soit un mal. Mais l’homme, qui possède la science du bien et du

mal, s'abstient de nuire à autrui, même à ses propres dépens. » Polybe, après avoir raconté l'origine des premières associations humaines, ajoute que si quelque individu avait commis une injustice contre ses père et mère ou ses bienfaiteurs, il n'aurait pu arriver que les autres n'en eussent pas conçu de l'indignation, et il en donne pour motif que « le genre humain différant des autres animaux en ce qu'il est doué d'esprit et de raison, il n'est nullement croyable qu'un acte si éloigné de la nature de l'homme ait passé inaperçu pour ce dernier, comme cela arrive chez les brutes ; mais qu'une pareille action devait avoir frappé son esprit, en prenant la couleur d'une offense¹²² ».

Et la justice que doit traduire la loi des hommes leur est propre en ce sens qu'eux seuls sont plus que des animaux puisqu'ils sont des animaux politiques selon le mot d'Aristote, c'est-à-dire faits pour vivre ensemble et riches de leur vie commune. Parlant de la loi humaine ou loi positive, Thomas d'Aquin ajoute : « Il est essentiel à la notion de loi, d'avoir pour objet le bien commun de la cité¹²³. » Le bien ne doit donc pas être confondu avec le bien commun. Concernant la loi humaine, le Docteur de l'Église dit encore que : « Ce qui existe en vue d'une fin doit être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi est le bien commun ; puisque, selon S. Isidore :

« “Ce n'est pour aucun avantage privé, mais pour l'utilité générale des citoyens que la loi doit être écrite.” Il s'ensuit que les lois humaines doivent être adaptées au bien commun. Or le bien commun est le fait d'une multitude, et quant aux personnes, et quant aux affaires, et quant aux époques. Car la communauté de la cité est composée de nombreuses personnes, et son bien se réalise par des actions multiples ; et il n'est pas institué pour peu de temps, mais pour se maintenir à travers la succession des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

le monde, « Dieu vit que cela était bon », et lorsqu'il eut créé l'homme, il dit même que « cela était très bon » (*Genèse* 31). Et la doctrine chrétienne dit que l'Être est bon, la vie est bonne, assimilés au bien comme œuvre de Dieu. Et quand l'État élève la prétention de faire le bien, il y a la tentation qu'il se prenne pour Dieu, mais un dieu qui ressemble à une idole, c'est-à-dire un despote. C'est le paradoxe de la modernité : elle a libéré l'individu pour mieux l'assujettir. En affirmant la séparation du politique et du religieux, le christianisme a créé le terreau sur lequel a pu germer la liberté, une liberté inconnue jusqu'alors et dont le monde moderne a profité pour vilipender le christianisme au pire et l'abandonner au mieux. Et dans cette époque moderne, il a prêché aux hommes d'État la bienveillance qu'il demandait à chaque homme de pratiquer, à tel point que l'État lui-même s'est emparé de cette requête pour s'accaparer la bienveillance. Les Églises elles-mêmes ont confondu la justice et la bonté, ont demandé à l'État d'être bon quand il doit être juste. Lorsque le souverain était incarné, il pouvait, – il devait autant que possible –, en tant qu'homme, être bon. Mais alors, en tant que souverain, il devait être juste. Et alors que le Pouvoir est devenu plus abstrait, un corps élu, directement ou indirectement, plutôt qu'une personne, une institution dotée de représentants, ceux-ci ont toujours bien sûr le devoir d'être personnellement bienveillant à l'égard des autres, mais leur charge doit être assurée dans le respect strict du droit, indépendamment de toute compassion.

De la cité à l'individu

La philosophie antique et médiévale reflétait une vision de la société unie dans ses croyances et ses valeurs, ordonnée à un

bien commun qui était l'existence et la préservation de la Cité. Il y avait des écoles philosophiques et religieuses, le débat n'était pas exclu ; mais l'unité de la Cité n'était pas remise en cause. Cette conception ne saurait prospérer aujourd'hui dans le contexte des démocraties modernes dans lesquelles le bien de chacun prévaut définitivement sur le bien du tout. Mais là où Aristote et plus généralement les penseurs anciens fondaient la cité sur une communauté tendue vers la même finalité, la recherche du même bien, les cités modernes vivent plus de disparité. L'envol de l'individualisme a créé des perspectives différentes à chacun et le cadre de l'État moderne a changé pour devenir celui qui permet de vivre ensemble à des gens orientés vers des buts différents, ne partageant pas les mêmes conceptions du monde, pour autant qu'elles ne soient pas agressivement incompatibles. C'est en ce sens qu'Aristote disait que l'amitié était nécessaire pour constituer une cité car le lien d'amitié authentique était pour lui une allégeance partagée au bien.

Au surplus, l'histoire a montré à quels dangers les Hommes étaient soumis chaque fois qu'ils s'en remettaient complètement à une autorité supérieure pour dire le bien. Il est apparu qu'il valait mieux que chacun puisse se tromper plutôt que de risquer de se voir imposer un bien arbitraire. Il en est né la volonté de rechercher subjectivement pour chacun son bonheur individuel, son bien particulier, et nécessairement un certain relativisme. Chacun récuse même les points de repère issus de l'histoire, de la tradition, de la sagesse commune, de la raison. Le bonheur, comme le dit Kant dans une formule célèbre, ne serait « qu'un idéal de l'imagination » :

« Le concept de bonheur est un concept si indéterminé, écrit-il,

que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc. Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc., toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse [règle] générale pour la plus grande part au bien-être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

moins et rien ne dit que les résultats n'étaient pas meilleurs. Comme le rappelle le père Coulanges

« Pour Jean-Paul II, tout comme pour Benoît XVI, charité et justice ne s'opposent pas. Bien au contraire, c'est la pratique de la charité qui fait de l'homme quelqu'un de juste, au sens biblique du terme, c'est-à-dire un homme ajusté à la volonté de Dieu. Si l'on renonce à tenir un discours en termes de classes sociales et d'antagonismes, les objectifs de la justice et de la charité peuvent être réconciliés et devenir éclairants pour tout homme et toute femme de bonne volonté¹⁶⁶. »

C'est ce que disait autrement Frédéric Ozanam, convaincu que la charité a un rôle essentiel à jouer dans la société par la vertu de charité :

« L'ordre de la société repose sur deux vertus : justice et charité. Mais la justice suppose déjà beaucoup d'amour ; car il faut beaucoup aimer l'homme pour respecter son droit qui borne notre droit et sa liberté qui gêne notre liberté. Cependant la justice a des limites ; la charité n'en connaît pas¹⁶⁷. »

C'est le message de la Bible dans le psaume 144/145 : « Que tes œuvres, Seigneur, te rendent grâce et que tes fidèles te bénissent ! Les yeux sur toi, tous, ils espèrent : tu leur donnes la nourriture au temps voulu. » Et c'est aussi ce que dit Isaïe au chapitre 55 :

« Vous tous qui avez soif, venez, voici de l'eau ! Même si vous n'avez pas d'argent, venez acheter et consommer, venez acheter du vin et du lait sans argent, sans rien payer. Pourquoi dépenser

vos argent pour ce qui ne nourrit pas, vous fatiguer pour ce qui ne rassasie pas ? Écoutez-moi bien, et vous mangerez de bonnes choses, vous vous régalez de viandes savoureuses ! »

Mais la parole divine n'est pas celle de la terre, elle est celle du ciel : « Autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant mes chemins sont élevés au-dessus de vos chemins, et mes pensées, au-dessus de vos pensées », dit encore Isaïe. Augustin saura l'exprimer en distinguant la cité céleste et la cité terrestre. Oui, Dieu promet le paradis à ceux qui croient en lui, mais il n'est pas pour aujourd'hui. En ce bas monde, chacun peut et chacun doit œuvrer pour améliorer le sort des autres et le sien propre. C'est la charité qui, bien ordonnée, commence par soi-même car Dieu dit aussi d'aimer son prochain comme soi-même.

Fatale confusion

Un chrétien, le pratiquant d'une quelconque autre religion, un humaniste, peuvent librement considérer que ce n'est pas suffisant de suivre la loi naturelle ou le droit positif, qu'il doit être plus exigeant avec lui-même, ne pas se contenter de ne pas faire de mal, mais se faire un devoir personnel de faire du bien. Heureusement que l'humanité secrète nombre d'hommes de qualité, parfois des saints ou des héros, qui viennent illuminer le monde de leur libre détermination en faveur des autres.

Mais toute confusion entre la règle de Dieu et la règle d'airain est dangereuse et risque d'ouvrir le passage d'un monde libre à un monde soumis. Car il est acceptable d'être contraint de ne pas faire de mal à autrui, mais l'autorité ne peut pas obliger les hommes à faire le bien qui relève de leur seul libre arbitre. Et lorsque la « règle d'or » ou quelque chose qui s'en

approche est utilisée pour dicter la règle politique, le pire est à craindre. Parce que le bien ne s'impose pas, ne se décrète pas ; il n'est pas le fruit du pouvoir, mais du libre-échange entre individus. Parce que lorsque l'État veut dispenser le bien, il reste à définir le bien qu'il veut prodiguer et avec quels moyens. Et la réalité est que lorsque l'État dispense le bien, c'est toujours avec le bien des autres et que nul droit ne le lui permet. La recherche du bien commun relève de la loi naturelle, celle que nous avons « dans le cœur », mais personne ne sait vraiment quelle est cette loi, sinon quant aux grands principes. Car nous ne possédons pas la vérité et nous ne sommes pas capables de la connaître tout entière. Elle n'appartient, au mieux, qu'à Dieu.

Et lorsque l'État se substitue aux individus pour faire le bien, c'est-à-dire prétend faire le bien des autres, ou obliger chacun à faire le bien, il prend un immense risque, le risque d'imposer un bien qui n'en est pas un. À vouloir faire le bien des autres malgré eux, il n'est pas rare de leur faire le plus grand mal. Ce ne peut donc être qu'avec d'infinies précautions, la main tremblante, que l'État peut s'engager dans cette voie hasardeuse du bien des autres. Lorsque la loi veut entrer dans le domaine de la morale, lorsqu'elle ne veut pas seulement protéger la propriété, mais la répartir, non seulement protéger la vie des uns et des autres, mais obliger à favoriser le bonheur de tous, lorsqu'elle veut régir les rapports entre parents et enfants, supprimer la charité au profit de la seule justice... elle prend le risque qu'à défaut de propriété garantie, tous soient plus pauvres, qu'un bonheur imposé soit le malheur de beaucoup, que les enfants ne soient plus éduqués... Car le législateur ne saurait se substituer aux individus pour savoir ce qu'ils veulent comme bonheur, il ne peut être parent à la place des parents, il ne saurait faire prospérer la propriété aux lieu et place des propriétaires. Ce n'est pas pour autant qu'il ne faille pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vives. Il s'est détaché de la société pour avoir voulu être au-dessus d'elle, créant une séparation définitive entre l'État et la société. Et de plus, en considérant que le souverain est à lui-même sa propre mesure, en en faisant l'auteur de la loi, il en fragilise la puissance efficiente qu'il ne fait plus dépendre d'une reconnaissance de la nature des choses.

Bodin considère que le souverain est naturellement dépositaire du Bien de la République, seul à le déterminer en conséquence de sa nature ; il est celui par qui la justice s'infusera dans la République. Pour lui, dit Gaëlle Demelemestre,

« Il est de l'essence du souverain de savoir ce qui est bien pour l'ensemble des ménages du territoire, ce qui revient à joindre comme consubstantielles à la souveraineté, les références au bien et au droit d'une communauté. »

Il annonce ainsi l'État providence. Il annonce aussi l'État administratif en préférant le modèle de l'organisation administrative avec ses règlements et commandements au modèle de la justice délibérative avec ses parties et ses sentences, sa jurisprudence qui donne peu à peu force et substance au droit. Il survalorise la loi du souverain comme le fera bientôt la Révolution dont la déclaration des Droits de l'homme et du citoyen dira en son article 4 que :

« 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. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. »

Ainsi s'instaure un légicentrisme qui a le mérite d'établir le règne de la loi et la faiblesse d'en rester à une loi auto fondatrice, auto limitante, auto normée, comme une aire de liberté qui fixe aussi les barrières au-delà desquelles la liberté ne doit plus s'exercer, une liberté octroyée par un pouvoir qui la régit et qui, s'il l'a donnée, peut la reprendre.

Certes, Bodin se garde d'aller plus loin, jusqu'aux prémices d'une forme de totalitarisme, parce que s'il donne comme tâche première au monarque de redistribuer justement les biens, conformément aux anciennes définitions de la scolastique et de l'école de Salamanque, cette redistribution ne vise encore que les honneurs, les mérites, les fonctions plutôt que directement la richesse ou les revenus. Il laisse à l'appréciation individuelle ce qui relève de la sphère privée des sujets et notamment ce qui a trait à l'économie. Il est d'ailleurs en rupture avec la tradition classique en ce sens que, selon lui, le souverain ne peut pas même se saisir du sujet du bonheur de ses sujets.

« La finalité politique n'a pas de visée éthique ; elle est tout entière tournée vers le souci de permettre aux hommes de vivre ensemble suivant un juste ordonnancement, sans virer au chaos. Le pouvoir n'a pas en conséquence à être mis au service du bonheur des sujets puisque cette dimension humaine n'est pas d'ordre politique¹⁸⁴. » »

En quelque sorte Bodin apparaît résolument moderne en ce sens qu'il donne à l'État des droits incommensurables, mais que dans le même temps il réserve les droits des individus et la liberté naturelle et la propriété des biens,

« car il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose

de propre, et ne se peut imaginer qu'il n'y ait rien de commun, s'il n'y a rien de particulier¹⁸⁵ ».

C'est en ce sens aussi qu'il est favorable à la liberté de conscience, à la liberté de religion dans un temps où celle-ci est bien mise à mal.

Le secours des pauvres

Parallèlement, l'idée humaniste que le souverain devait s'occuper des pauvres était née déjà au XV^e siècle devant la montée de la misère.

« Dès lors, note Michel Mollat, l'idée était partout admise qu'il appartenait à l'État de s'occuper des pauvres ; Geiler de Kaysersberg la formulait très clairement. C'est d'ailleurs ce qu'expose, vers 1500, son compatriote anonyme, auteur du *Livre des cent chapitres*, conservé à Colmar, célébrant l'avènement d'une société nouvelle à la huitième phase de l'histoire du monde. Si les souverains ne se chargent pas d'établir un ordre social harmonieux, le Seigneur lâchera la bride aux pauvres, qui seront les artisans de sa colère et les artisans de leur libération¹⁸⁶. »

Mais ce n'est alors encore qu'un vent de millénarisme avant que les États ne se réapproprient cette revendication. Le fait est caractérisé le plus tôt en Angleterre après la réforme d'Henri VIII et sa séparation d'avec l'Église de Rome qui le conduit à supprimer en 1539 tous les ordres religieux. Le régime des secours publics aux pauvres dut alors nécessairement être sécularisé, le législateur devant désormais pourvoir aux besoins

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et favorise le développement de tous²⁰⁰. Mais plus généralement tout un courant défend désormais l'idée que de nombreux biens devraient être considérés comme communs, ceux qui sont :

« nécessaires à la survie de l'espèce (l'eau, l'air, le climat, la nourriture saine, etc.), ceux qui sont essentiels pour garantir un développement libre et harmonieux de la personnalité (la connaissance, l'accès aux soins, la sauvegarde des savoirs ancestraux, le patrimoine artistique, etc.) et des biens qui sont stratégiques pour la bonne marche de la vie active, que ce soit l'espace urbain... ? Les activités universitaires... ? Voire la finance spéculative²⁰¹. »

À ce train-là, il ne restera pas grand-chose qui ne soit pas commun, d'autant que cette présentation n'a pas la prétention, nous disent les auteurs, d'épuiser le vaste domaine des « biens communs » ! Et même s'ils n'écartent pas la possibilité de la gestion privée de certains biens communs, ils ouvrent sans limite le champ de la gestion commune. Les changements climatiques justifieraient désormais la gestion commune de la couche d'ozone. La Charte de l'environnement française, du 1^{er} mars 2005, proclame en son préambule que l'environnement « est le patrimoine commun des êtres humains ». Définissant bientôt les biens communs comme « des actifs qui doivent être préservés dans l'intérêt de tous »²⁰², les défenseurs des biens communs se prétendent les défenseurs du présent en même temps que du futur.

Ces auteurs font observer que les Latins déjà, et dès le I^{er} siècle après J.-C. avec Virgile ou Cicéron, évoquaient la mer ou l'air, ou encore le sol pour les morts, comme des *res communes*. Vincenzo Mannino note encore que les plages étaient

considérées selon les cas comme *res publicae*, c'est-à-dire propriété de l'ensemble du peuple, ou biens communs. Le droit de propriété est légitime pour Vitoria du fait même que l'homme a l'aptitude à acquérir et disposer. Si originellement les choses étaient communes, pense-t-il, les hommes ont agi pour se partager, s'approprier les biens par la ruse, la force, le travail, la coutume, la convention, l'usurpation... La possession crée des différences de richesse contraignant certains à la dépendance. Mais si à l'origine, la possession a contribué à la pacification des relations sociales en conférant aux hommes une autonomie, les biens ne sont pas tous privatisables. Selon l'impératif du droit des gens, les biens utilisables par tous doivent rester communs : l'eau, l'air, le gibier, les forêts.

Plus tard, la République de Venise revendiquera son indépendance à l'égard du Saint Empire romain germanique comme à l'égard de la Papauté, en soulignant que la ville avait été construite sur la lagune, un bien commun qui était libre de toute puissance supérieure. Puis Grotius fera, au XVII^e siècle, de la liberté des mers le fruit de l'appartenance de celles-ci à la catégorie des *res communes omnium*.

Agriculture et pénurie

C'est sans doute plus généralement avec les invasions barbares et sur les débris du monde romain que la notion de biens communs s'est développée dans des villages isolés où émergeait une économie de subsistance. Ces populations dont la démographie était en chute libre cherchaient de nouvelles règles destinées à assurer leur perpétuation et à faire face à la vacance des propriétés. Il s'agissait de fonder de nouvelles solidarités en même temps que de répondre à de nouvelles exigences

économiques de pénurie. L'importance des biens communaux ressort clairement de l'histoire anglaise. La Magna Carta de 1215 contenait déjà plusieurs articles (44, 47, 48, 53) relatifs au droit de la forêt ; mais ces articles furent retirés de la nouvelle version publiée en 1216 et, en 1217, fut publiée, en complément de la Magna Carta, une charte concernant exclusivement la forêt. Le terme « forêt » désignait non seulement les terrains densément boisés que nous appelons ainsi aujourd'hui mais aussi des landes ou des prairies, et même des champs, des villages ou des villes auxquels Henry II, Richard et Jean avaient successivement étendu le régime particulier des forêts où les droits du souverain étaient protégés. La Charte de la forêt restaurait les droits traditionnels des hommes libres, ce qui explique à la fois la faiblesse de sa notoriété et l'ire du roi, qui la déchira en 1227, à sa majorité. La Charte permettait aux hommes libres de jouir de droits tels que *panage* (pâturage pour leurs porcs), *estover* (ramassage du bois), *paissance* (pâturage des bovins et ovins), ou *tourbage* (tourbe utilisée comme combustible). Elle limitait la gravité des sanctions, sous le contrôle de cours spéciales, réunies régulièrement (le tribunal de Quarante-Jours par exemple, art. 8). La peine de mort était ainsi supprimée pour ceux qui capturaient un chevreuil, remplacée par de fortes amendes ou une peine d'emprisonnement. Et ce n'est que sous le règne de Victoria que les forêts furent progressivement rendues au droit commun, et la Charte de la forêt fut définitivement abrogée en 1971²⁰³.

En Angleterre les biens communaux furent donc longtemps importants. En 1600 la moitié des terres arables auraient encore été en jouissance collective avant que le mouvement des enclosures déjà engagé au siècle précédent ne s'accroisse pour qu'en 1750 cette proportion tombe au quart et qu'en 1830 la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mêmes généralement plus nombreux qu'ils ne l'ont été ensuite. Le monde d'hier n'était pas moins dur pour les pauvres et ceux-ci n'étaient pas moins nombreux. Rome entretenait, dit-on, 120 000 assistés aux derniers temps impériaux. On a parlé d'un raz de marée de la pauvreté dans la partie orientale du monde romain au VI^e siècle. Au Moyen Âge, le niveau de la pauvreté a été fluctuant bien sûr, mais généralement très supérieur à celui de l'époque contemporaine.

Saint Jean Chrysostome estimait à 50 000 le nombre d'indigents à Constantinople vers l'an 400. Au VI^e siècle, le législateur s'employa à freiner l'exode rural vers les villes, à interdire la prise en gage des terres et des outils de travail pour éviter aux impécunieux de tomber dans la marginalité, à protéger les jeunes filles achetées par des proxénètes dans les campagnes à des parents désemparés. Fut alors ré-institué un contrôle des pauvres, déjà établi en 382 mais tombé en désuétude, pour refouler les indigents des villes. Mais l'État essaya surtout de faire en sorte que des institutions privées se chargent d'assister les pauvres. L'autorisation de recevoir des legs accordée par Constantin à l'Église en 321 fut étendue aux IV^e et V^e siècles à bien d'autres établissements d'assistance et Justinien multiplia les garanties à leur profit. Les pauvres sont alors pris en charge par l'Église, sous le patronage de l'évêque, avant que le relais ne soit pris par les moines, notamment après l'expansion des abbayes bénédictines. Dans ces abbayes comme dans celles des autres ordres, la charité était institutionnalisée tant le besoin en était grand. À partir du XII^e siècle, des laïcs, souvent organisés en confréries de miséricorde, prirent en partie la relève des ordres monastiques pour assurer la charge des établissements d'assistance.

Les suzerains admonestaient, quand il le fallait, les églises et

les enjoignaient de faire leur travail pour soulager la misère comme le fit Philippe Auguste à l'égard des prélats de son royaume. D'autres, tel Thibaud, comte de Champagne, organisaient eux-mêmes l'assistance aux indigents en prescrivant aux barons d'en faire autant. D'une manière générale, il était dans la tradition royale d'accorder des libéralités à nombre d'institutions en faveur des miséreux et des malades. Charles le Bon devait son surnom à sa générosité en faveur des victimes de la famine de 1126. Le rôle de l'autorité était aussi de veiller à ce qu'une bonne justice soit rendue aux pauvres, à ce que ceux-ci soient défendus.

« Au XIV^e siècle, raconte Michel Mollat, le comte de Savoie, Amédée VI, institua un avocat des pauvres ; de même en Castille, Alphonse XI (1337) réglementa les honoraires et obligea les alcades à fournir un avocat aux pauvres ».

Des villes comme Lyon ou Valence firent de même et l'institution fut généralisée en Italie et en Espagne au XVI^e siècle²¹⁰.

Sans doute il y eut quelques périodes plus heureuses, comme le milieu du XIII^e siècle, le « bon temps du roi saint Louis », qui permit à saint Bonaventure d'écrire en 1255 que la famine était une affaire du passé. Il avait tort malheureusement. Le siècle n'était pas fini que la pauvreté s'abattait à nouveau sur l'Europe. Selon Michel Mollat la région du Forez, à titre d'illustration, connut « trente-quatre années de disette, soit une année sur deux, entre 1277 et 1343²¹¹. » La famine s'étendit partout dans la péninsule ibérique en 1302 et partout en Europe dans les années 1315/1317. Il rappelle la chronique de Ferdinand IV de Castille :

« Les hommes mouraient sur les places et dans les rues ; la mortalité fut si grande que le quart de la population mourut et la famine telle que l'on mangeait du pain de chiendent, et que jamais en aucun temps, l'humanité n'en connut une aussi grande ni une pareille mortalité²¹². »

Les ruses du climat, de la sécheresse extrême à la pluie sans fin selon les cas, ajoutaient alors et causaient en même temps la disette et la maladie. Les récits n'en manquent pas du nord au sud de l'Europe, dans les villes et dans les campagnes. À Florence, accablée à plusieurs reprises depuis les années 1320, la famine fut telle en 1346 que selon les témoignages, la ville comptait six mille morts et la commune dut secourir les trois ou quatre cinquièmes de la population qui devait être alors de l'ordre de quatre-vingt à quatre-vingt-dix-mille âmes. Dans les campagnes aussi la pauvreté est le fruit de ces aléas climatiques et sanitaires. Mais elle est peut-être plus endémique là où les paysans n'ont pas de lopins de terre suffisant à leur subsistance. C'est le cas par exemple en Cambrésis vers 1300 où 33 % des paysans ont des terres insignifiantes et 12 % sont mendiants, ou en Picardie où à la même époque 33 % des paysans ont moins d'un hectare à cultiver et vivent dans la gêne et 12 % sont dépourvus de terres et dans la misère complète²¹³. En Catalogne, la pauvreté rurale a été estimée à 20 ou 25 %.

« Alors se développa dans toutes les campagnes le prolétariat rural des brassiers, manœuvres de bras, bergers et valets en France, des cottiers anglais, des Sörtner et Gärtner allemands. On a estimé que vers 1300 la moitié des paysans anglais subsistaient grâce au complément salarial du chef de famille. Vers la même époque, dans certains villages namurois, plus du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

éprouve point. Or, dans ces prétendus revers, il n'y a rien qui blesse la loi ; et, dès lors, ce qui ne blesse point la loi ne blesse point non plus, ni la cité, ni le citoyen²²⁹. »

Dans cette optique, la fin de l'homme juste est la réalisation du bien commun qui est le bien de la cité. Rousseau a puisé ses mânes chez les Anciens en devenant à son tour l'avocat d'une subordination sans condition de l'individu aux finalités de la cité et en y ajoutant une fausse note démocratique selon laquelle la volonté générale poursuivrait toujours le bien commun. La terreur y a trouvé son terreau.

Pourtant, et en même temps, il ne peut y avoir de communauté humaine sans les hommes qui la composent. La communauté des hommes n'a de sens que par et pour les hommes qui la constituent. Beaucoup des auteurs anciens ne disaient pas autre chose sauf à partir de la communauté plutôt que de l'homme pour définir les droits de celui-ci. L'Antiquité, la pensée, et jusqu'aux Nominalistes, ne sont guère soucieuses des droits individuels. Le renversement se fait progressivement en faveur de l'autonomie de l'homme que va proclamer Kant.

« Chez Kant, souligne Samatios Tzitzis, prédomine l'hégémonie du sujet comme créateur de valeurs conformes à une loi morale tirée de la raison individuelle. C'est en effet l'autonomie qui ouvre à l'homme la voie de la morale et du droit ; la bonne volonté donne à elle-même sa loi. Cette loi est la loi morale qui dicte l'obéissance au devoir, à ce que Je dois faire comme agent moral²³⁰. »

Le bien commun n'est guère alors que le bien de chacun, mais la recherche par chacun de son propre bien doit aboutir à

une société morale, doit favoriser le progrès de la civilisation. Il n'y a pas chez Kant de bien commun à proprement parler, mais il y a une exigence à tendre le droit vers la moralisation de la société. Cette morale n'est morale que pour autant qu'elle valorise la personne comme une fin en soi.

Est-il possible de prendre en compte à la fois la priorité de l'homme sans lequel il n'y aurait pas de communauté d'hommes et la cité sans laquelle l'homme ne serait rien ou pas grand-chose ? Cet équilibre était sans doute plus facile autrefois dans les Etats-cités de la Grèce antique, à l'échelle humaine d'une société dans laquelle les hommes pouvaient se connaître ou qui pour le moins partageaient les mêmes croyances et les mêmes fidélités. Quand il s'agissait de préserver la cité, c'était au travers de décisions qui impliquaient les acteurs des relations sociales en cause, dans une attention sans doute naturelle aux hommes qui en faisaient l'objet, fût-ce pour les condamner, parce qu'ils étaient connus de ceux qui avaient la charge de cette décision. L'Empire pourtant, ainsi que les mots de Marc Aurèle ci-dessus rapportés l'ont montré, a conservé cette vision du Tout l'emportant sur les parties. Et le fait que l'Empire restait d'abord Rome, ville éternelle étendue aux confins du monde, n'a pas su atténuer ce déséquilibre en faveur de la collectivité et au détriment de l'individu ; il l'aurait même aggravé en idolâtrant la personne de l'Empereur et la figure de l'Empire. Les monarchies occidentales ont d'ailleurs perpétué cette vision hégémonique jusqu'à ce que les révolutions libérales, violentes comme en France ou plus progressives comme en Angleterre, viennent la combattre pour retomber, le plus souvent sans trop tarder, sous une autre forme d'hégémonie d'un État puissant et soi-disant bienveillant. Pire même, ce que la philosophie avait conservé de respect humain, elle l'a renié au nom de la raison en même temps qu'elle renversait les régimes de droit divin et elle a établi

à leur place des États au sein desquels la tyrannie sociale était en germe et prête à s'afficher en puissance.

La naissance réciproque et hors contrat

Le rapport de l'homme à la cité est celui de l'œuf à la poule. Où est la cause et où est l'effet ? Il ne saurait y avoir d'homme né de nulle part. Robinson Crusoé ne s'est pas trouvé sur son île par génération spontanée. Mais à l'inverse, il n'y a pas de cité sans hommes qui la constituent. Il faut à la fois l'homme et la cité. Chacun se conçoit par l'existence de l'autre, les individus génèrent la cité qui permet aux individus de se multiplier. Les choses ne se sont pas faites pour autant dans un ordre établi. Le problème est que ceux qui ont essayé de trouver des solutions à partir d'un contrat social initial ont reconstruit une humanité qui n'a jamais existé, ils ont retrouvé une rationalité qu'aucun homme réel n'a jamais développée. Rousseau ou Hobbes ou Rawls imaginent des situations idéales, une communauté première et parfaite introuvable. Et le raisonnement ne peut tenir parce que l'humanité n'est pas parfaite, n'a jamais connu ce débat imaginé pour la beauté du modèle. Le spectateur non engagé, la délibération sous voile d'ignorance à partir d'une position originelle (Rawls) n'ont de justice qu'une idée désincarnée.

L'objectif de Rawls est de porter à un niveau plus haut d'abstraction la théorie du contrat social de Rousseau, Locke ou Kant. Son idée est :

« que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

société civile n'est que le moyen pour l'homme de mieux assurer la protection de ses droits naturels, le droit positif n'étant qu'un moyen de protéger ces derniers.

Le bien ne saurait donc être celui de la collectivité sans être d'abord subordonné au bien des individus que la collectivité a devoir de faire respecter puisqu'elle a été constituée à cet effet. Le juste est donc naturellement lui-même ordonné aux fins pour lesquelles les hommes se sont associés et dès lors ne saurait être mesuré autrement qu'à l'aune du respect de la liberté et de la propriété des citoyens. Certes, Locke évoque « la tranquillité, la sûreté, le bien du peuple » comme la fin du gouvernement, mais comme le moyen de permettre précisément l'exercice par chacun de ses libertés et l'usage de ses propriétés. Ni le pouvoir, ni la loi ne peuvent donc attenter à la liberté et à la propriété qu'ils ont été chargés de défendre et qu'ils n'ont pour fin que d'assurer la conservation. Ainsi l'autorité :

« n'a point le droit de se saisir d'aucune partie des biens propres d'un particulier, sans son consentement. Car, la conservation de ce qui appartient en propre à chacun étant la fin du gouvernement, et ce qui engage à entrer en société, ceci suppose nécessairement que les biens propres du peuple doivent être sacrés et inviolables²⁴⁷. »

L'autorité ne retrouve le droit de restreindre la liberté et la propriété que pour concourir au bien-être de la communauté. Mais ce droit, qui peut ouvrir à tous les abus, s'exerce sous le contrôle de tous.

Le peuple se réserve le droit d'abolir le gouvernement ou de le changer s'il agit d'une manière contraire aux fins pour lesquelles il a été revêtu de son autorité. Ce droit de révocation

permanent fonde en quelque sorte la réalité du pacte entre le citoyen et le gouvernement établi pour le protéger et du consentement donné par celui-là à celui-ci sous condition de respect des conditions fixées *ab initio*. Alors que dans le pacte conclu par Hobbes, le sujet abandonne définitivement ses droits, sinon celui de penser, à Léviathan, chez Locke le citoyen les retient et se réserve de tous les reprendre si le pacte n'est pas respecté.

John Locke (1632-1704), élevé dans un puritanisme familial par son père qui collecte les taxes dans les ports maritimes, s'en tient aux fondements d'un gouvernement mandaté par les hommes pour garder leurs libertés et leurs propriétés. Tout gouvernement est tenu ainsi par ce pacte dont il est issu qui met à sa charge un devoir de respect et protection des citoyens et de leurs biens sur la base duquel il a été institué :

« C'est pourquoi, la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature²⁴⁸ »

« Cependant, quoique ceux qui entrent dans une société, remettent l'égalité, la liberté, et le pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature, entre les mains de la société, afin que l'autorité législative en dispose de la manière qu'elle trouvera bon, et que le bien de la société requerra ; ces gens-là, néanmoins, en remettant ainsi leurs privilèges naturels, n'ayant d'autre intention que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs propriétés..., le pouvoir de la société ou de l'autorité législative établie par eux, ne peut jamais être supposé devoir s'étendre plus loin que le bien public ne le demande. Ce

pouvoir doit se réduire à mettre en sûreté et à conserver les propriétés de chacun... Ainsi, qui que ce soit qui a le pouvoir législatif ou souverain d'une communauté, est obligé de gouverner suivant les lois établies et connues du peuple, non par des décrets arbitraires et formés sur-le-champ ; d'établir des juges désintéressés et équitables qui décident les différends par ces lois ; d'employer les forces de la communauté au-dedans, seulement pour faire exécuter ces lois, ou au-dehors pour prévenir ou réprimer les injures étrangères, mettre la communauté à couvert des courses et des invasions ; et en tout cela de ne se proposer d'autre fin que la tranquillité, la sûreté, le bien du peuple²⁴⁹. »

Il faut donc bien des impôts, mais seulement dans le respect de ce mandat civil et seulement avec le consentement du peuple ou de ses représentants :

« Il est vrai, d'un autre côté, que les gouvernements ne sauraient subsister sans de grandes dépenses, et par conséquent sans subsides, et qu'il est à propos que ceux qui ont leur part de la protection du gouvernement, paient quelque chose, et donnent à proportion de leurs biens, pour la défense et la conservation de l'État ; mais toujours faut-il avoir le consentement du plus grand nombre des membres de la société qui le donnent, ou bien par eux-mêmes immédiatement, ou bien par ceux qui les représentent et qui ont été choisis par eux. Car, si quelqu'un prétendait avoir le pouvoir d'imposer et de lever des taxes sur le peuple, de sa propre autorité, et sans le consentement du peuple, il violerait la loi fondamentale de la propriété des choses, et détruirait la fin du gouvernement. En effet, comment me peut appartenir en propre ce qu'un autre a droit de me prendre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nourrit, il détruit l'homme dont l'être est par essence dans la liberté de découvrir et devenir ce à quoi il est appelé, dans une liberté qu'il doit acquérir par lui-même, à défaut de quoi elle ne serait plus sa liberté et ne lui permettrait plus d'être lui-même. À vouloir leur donner les conditions de leur liberté réelle, l'État perd le sens des limites, manque inéluctablement de discernement sous la pression de ceux qui s'habituent tant à recevoir qu'ils demandent à disposer de toujours plus. À vouloir faire le bien, l'État se substitue à ceux qui doivent le faire et d'abord pour eux-mêmes selon l'observation de John Stuart Mill selon laquelle :

« La seule liberté qui mérite ce nom est celle de poursuivre notre propre bien comme nous l'entendons²⁵⁸. »

Au surplus, il s'y substitue généralement mal, ou du moins il a autant de risque de se tromper dans ce qu'il fait qu'un individu.

À la recherche de la vérité

La liberté est, par-dessus tout, nécessaire à chacun pour rechercher la vérité, elle est ordonnée à cet élan inépuisable de l'humanité en quête de la vérité. Là est la question centrale, celle de la vérité qui existe sans doute car comment n'y en aurait-il pas une, sauf à vivre dans un monde absurde, ce que dément son accomplissement. Mais qui connaît la vérité ? Personne sinon Dieu, s'il existe. Car le croire est précisément du ressort de la vérité que personne ne connaît. C'est en ce sens que saint Paul nous dit que « La foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère²⁵⁹ ». Mais nul ici-bas ne peut prétendre posséder la

vérité sinon modestement, en l'espérant. Avoir la prétention de connaître la vérité, c'est déjà vouloir l'imposer, car celui qui pense détenir la vérité ne peut pas ne pas vouloir la faire partager. C'est un bien trop précieux pour ne pas vouloir que tous en profitent jusqu'à leur imposer s'ils ne sont pas conscients du bien qu'ils méconnaissent, jusqu'à attenter à leur liberté sans dommage puisque lorsqu'ils découvriront cette vérité, ils ne pourront que l'adopter et remercier ceux qui les ont forcés à la voir en face. C'est un bien si précieux qu'il ne faut pas tolérer ceux qui s'y opposent ou même seulement ceux qui par leur comportement peuvent en faire échouer l'avènement universel ou pourraient risquer de le retarder. C'est ainsi que celui qui prétend posséder la vérité devient idéologue, enfermé dans le refus de la réalité et bien vite peut prendre le chemin du despotisme totalitaire.

La vérité demeure sous le voile de notre pauvre ignorance, elle est l'objet de notre inquiétude permanente plutôt que de notre certitude définitive. L'homme est un chercheur de vérité – et c'est à ce titre qu'il est chercheur de Dieu –, mais en même temps il reste dans les limites de sa nature imparfaite, infiniment petit dans sa connaissance et infiniment grand dans son espérance. Il tend vers la vérité comme une plante vers la lumière, mais il reste dans la caverne comme dirait Platon. Cette tension vers la vérité le fait vivre comme la lumière pour la plante, mais elle n'est pas vérité. Plus facilement, l'homme peut reconnaître l'erreur parce qu'elle est fatale. Les chemins qui ont conduit au précipice ou sous l'avalanche peuvent être marqués d'un panneau « danger », voire barrés d'accès pour le bien des prochains promeneurs. Mais de tous les autres sentiers et toutes les autres voies pour atteindre le sommet, y compris celles qui ne sont pas encore créées, chacun peut avoir ses avantages et ses difficultés. Et comme les chemins sont infinis sur terre, comme

ils sont innombrables encore à découvrir, des bons autant que des mauvais, il n'est jamais possible de soutenir valablement que l'humanité a enfin trouvé son meilleur mode de vie commune. Ce fut l'incroyable rêve de tant de conquérants, de tant de penseurs si sûrs d'eux qu'ils furent encore jusqu'à la fin du siècle dernier susceptibles d'imaginer que la démocratie marquait la fin de l'histoire²⁶⁰. Et si l'homme est incapable de disposer de la vérité, mais seulement de l'approcher, notamment par approximations négatives en rejetant tour à tour l'ivraie pour garder le bon blé, il ne peut rien imposer sinon pour l'interdire, avec beaucoup de circonspection et de prudence. Si personne ne connaît la vérité, il faut laisser le débat ouvert et d'autant plus que celui-ci favorise l'éclosion d'idées nouvelles d'où jaillissent généralement de nouvelles passerelles, toujours fragiles, vers la vérité. S'il n'est pas interdit d'interdire, c'est parce que pour vivre ensemble il faut bien admettre que la liberté des uns vient restreindre la liberté des autres. Les hommes sont dépendants les uns des autres et doivent se respecter les uns les autres pour pouvoir vivre ensemble. Mais personne ne sait avec certitude quels sont les meilleurs modes de vie commune, et ceux-ci évoluent selon les époques, varient selon les peuples et les territoires, selon les climats peut-être, l'histoire et la géographie... Il faut donc impérativement la liberté pour pouvoir sans cesse discuter, échanger afin d'adapter les règles applicables. La vérité est insondable et méconnaissable et il reste du devoir des Hommes, parce que c'est l'essence de leur humanité, de la sonder et de la chercher. Et pour ce faire ils ont besoin de liberté comme la plante a besoin d'eau. La liberté permet de s'avancer dans les zones jusque-là inexplorées et d'enquêter sur ce qui était demeuré secret et de découvrir ce qui était caché, de dire ce qui était indicible. L'Homme est incertain

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ainsi peu à peu la loi a pris la place de la responsabilité individuelle, elle décide pour nous. Et l'État ne se prive pas de faire usage de la loi pour dicter nos libertés. Il supprime surtout notre responsabilité en se substituant à nous, en faisant à notre place, en payant ou faisant payer à notre place le médecin et le pharmacien, l'école et les musées, les pompiers, les théâtres, les retraites... La France est particulièrement sujette à ce syndrome parce qu'elle ne parvient pas à se dépouiller de l'État. La fonction publique, dont 55 % des députés sont issus (dans leur mandat 2012/2017), a colonisé les esprits autant que les rouages du pouvoir et plus généralement de la société. L'opinion dominante, et pas seulement à gauche, n'est plus capable d'imaginer qu'il y a une vie en dehors des cadres fixés par la loi et/ou par l'administration. Pour aider les entreprises, il a été imaginé avec le CICE (un sigle barbare pour un crédit d'impôts) de leur prélever des milliards pour leur rembourser ensuite, amputés des charges toujours exorbitantes de la grande machine administrative. Depuis 1981, l'ISF, très coûteux à force de tuer l'investissement et l'emploi, perdure pour permettre à l'administration de surveiller la vie des autres. Les prélèvements obligatoires atteignent des sommets et pourtant ils ne mesurent qu'une partie des charges que supportent les contribuables, particuliers et entreprises, au travers des mille et une contraintes auxquelles ils sont astreints pour respecter des normes extravagantes et souvent inutiles. La France est accaparée par tous ceux qui profitent des petits avantages du système et s'y accrochent désespérément sous d'innombrables faux prétextes : à leur statut pour les fonctionnaires, à leur numérus clausus pour nombre de professions réglementées, à leurs monopoles pour les syndicats ou pour certains métiers protégés indûment...

La France succombe sous le poids de la politique de distribution qu'elle a mise en place tout à la fois pour satisfaire

à une idéologie égalisatrice et complaire à une clientèle facile à convaincre qu'il lui suffisait de tendre la main. Mais plus encore, elle est gangrenée par le doux poison de l'État-providence qui désapprend le travail et jalouse les récompenses du mérite en même temps qu'il multiplie les rentes et entretient, trop souvent dans une médiocre situation, une majorité de Français payés par l'argent public. L'État annihile ainsi peu à peu ceux qu'il nourrit. Il fige les statuts et entrave la mobilité sociale qui est la part de rêve et de réussite à laquelle chacun devrait pouvoir aspirer. Il tue l'esprit en s'arrogeant tous droits et tous pouvoirs et il rend les élus incapables de comprendre que les Français seraient plus heureux de réapprendre à vivre par eux-mêmes, débarrassés de la tutelle onéreuse et destructrice de majorités politiques qui se disputent désormais les haillons de leur tunique de Nessus.

Les Français sont si habitués à cette drogue de la perfusion étatique qu'ils sont les premiers à en vouloir toujours plus. Et ce ne sont pas les gens de peu, les plus pauvres, les moins intellectuels qui en sont ainsi demandeurs. Non, regardez les notaires et les avocats. Les premiers veulent conserver leurs rentes de situation monopolistique et leurs tarifs, les seconds s'arcboutent sur les « services acquis » que sont pour beaucoup d'entre eux les commises, les postulations ou les gardes à vue. Dans tous les cas, et comme les huissiers, les pharmaciens ou d'autres, ils refusent la concurrence, ils préfèrent les rentes de situation. Ils sont à bonne école d'ailleurs puisque la première profession de France, la plus nombreuse est celle qui a les plus grands privilèges et qui s'occupe un peu de ceux des autres pour qu'on oublie de parler des siens. Vous avez reconnu les fonctionnaires bien sûr. Ils sont 5,4 millions, outre tous ceux qui ont des régimes équivalents ou alignés ou maintenus. Prenez par exemple les agents d'EDF ou France Telecom. Ces sociétés ont

soit-disant été privatisées, mais leurs employés sont bien encore des agents, c'est-à-dire des gens à part, protégés, intouchables, choyés par leurs vacances à rallonge aux frais du consommateur via leur comité d'entreprise abondé par des prélèvements sur tarifs. Plus de 50 % des salariés français sont payés par de l'argent public ou parapublic en France et cela contribue à la déresponsabilisation générale et particulière.

Le résultat est que les Français sont de moins en moins responsables d'eux-mêmes et qu'à force de ne plus être responsables ni d'eux-mêmes ni de rien d'autre, ils croient que la liberté est de faire n'importe quoi ou de ne rien faire alors qu'elle n'est ni l'un ni l'autre.

Par sa prégnance, l'État a désappris la responsabilité aux Français et en faisant cela il a désappris la liberté. Et bien entendu d'abord au travers de l'école, dite de la République, qui est devenue un lieu de médiocrité sauf lorsque par chance, et elle n'est pas encore trop rare semble-t-il, – mais pour combien de temps ! –, les élèves héritent d'un bon professeur ; elle est un lieu de peur, d'irrespect, de décomposition sociale alors qu'elle devrait être un creuset de structuration par l'apprentissage du savoir et du savoir vivre ensemble. Elle n'apprend plus le respect parce que demander du respect, c'est obliger un enfant vis-à-vis d'un adulte et attenter à la liberté de l'enfant, parce que aussi c'est un risque pour l'adulte de se faire insulter, voire tabasser. Elle n'apprend plus qu'à haïr l'histoire de ceux qui ont fait notre pays, dénigrer les entrepreneurs qui ont favorisé le progrès, moquer les intellectuels sauf lorsqu'ils sont de gauche ou d'extrême gauche. Elle est surtout un moule unique et destructeur pour les professeurs d'abord qui y perdent vite la bonne volonté et la foi de l'éducation qu'ils ont encore souvent quand ils commencent à exercer leur si beau métier, pour les enfants ensuite qui n'y trouvent pas les repères qu'elle serait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'aujourd'hui.

« La tendance directe et manifeste des lois sur les pauvres, écrivait-il, est diamétralement opposée à ces principes évidents, il ne s'agit pas, comme le législateur se proposait de le faire avec bienveillance, d'améliorer la condition des pauvres, mais bien de détériorer à la fois la condition des pauvres et celle des riches. Au lieu d'enrichir les pauvres, il s'avère qu'elles appauvrissent les riches ; et tant que les lois actuelles resteront en vigueur, il est tout à fait dans l'ordre naturel des choses que le fonds destiné à l'entretien des pauvres ne cesse de croître jusqu'à ce qu'il absorbe la totalité du revenu net du pays, ou tout au moins ce que l'État nous en laisse après avoir satisfait ses propres exigences toujours pressantes pour financer les dépenses publiques.

Depuis qu'elle a été pleinement développée dans les excellents travaux de M. Malthus, la tendance pernicieuse de ces lois n'est plus un mystère ; et chaque ami des pauvres devrait souhaiter ardemment leur abolition. Malheureusement, elles sont instaurées depuis si longtemps, et les pauvres y sont tellement habitués qu'il faut faire preuve de la plus grande prudence et de la plus grande habileté pour les supprimer. Les partisans les plus fervents de leur abolition s'accordent tous à dire qu'il est souhaitable d'éviter à ceux qui bénéficient de ces lois malencontreusement édictées, de sombrer dans la détresse, et que cette abolition doit donc s'opérer de façon la plus progressive possible.

...La nature du mal désigne le remède. Nous parviendrons graduellement à une situation plus saine et plus sûre en restreignant progressivement le champ d'application des lois sur les pauvres, en inculquant aux pauvres la notion d'indépendance

et en leur enseignant que, pour subvenir à leurs besoins, ils ne doivent pas compter sur une charité systématique ou occasionnelle, mais sur leurs propres efforts, et que la prudence et la prévoyance ne sont ni sans utilité ni sans profit. [...] Ce n'est pas en changeant la manière de collecter le fonds destiné à l'entretien des pauvres que le mal sera endigué. Si le montant du fonds augmentait ou si ce fonds était levé comme le stipulent certaines propositions de loi récentes par une contribution générale supportée par l'ensemble du pays, non seulement il n'y aurait là aucun progrès, mais bien une aggravation de la détresse que nous souhaitons voir disparaître²⁷². »

Ce débat est celui qui existe en France dans l'instauration d'un revenu minimum (RSI ou RSA), celui qui a eu lieu aux États-Unis avec la loi obligeant les Américains à s'assurer, celui qui préside à l'instauration ou non d'un salaire minimum. L'institution d'un salaire minimum part d'un bon sentiment et pourtant, les pays sans salaire minimum ont des taux d'emploi globalement meilleurs parce que le salaire minimum écarte de l'emploi ceux dont la capacité ne vaut pas, aux yeux des employeurs, ce salaire-là. Pour favoriser l'emploi quand même, l'État a dû en France permettre des réductions sensibles de charges sociales sur les bas salaires, mais c'est une rupture d'égalité et un poids considérable pour les finances publiques, c'est-à-dire pour les autres qui payent l'impôt. C'est pourquoi Ricardo disait déjà :

« ...Comme tous les autres contrats, les salaires devraient être laissés au jeu libre et impartial de la concurrence du marché, et ne jamais subir les ingérences du législateur²⁷³. »

Ce serait inimaginable aujourd'hui, mais ne faut-il pas détricoter la complexité du Code du travail et redonner de la liberté aux relations sociales ?

Qui trop embrasse mal étreint, dit le proverbe. C'est vrai de l'État-providence qui à trop grossir risque de se pervertir avant peut-être d'éclater comme la grenouille. Il risque surtout et plus encore de rendre un mauvais service à ceux qu'il veut assister, de les droguer d'assistance, de les fragiliser au lieu de les renforcer, de les diminuer au lieu de les grandir. C'est un tabou de remettre en cause les avantages sociaux, comme un manque grave d'humanité et pourtant Ricardo n'avait pas tort, ou pas entièrement tort. Il ne s'agit pas pour autant de laisser les plus démunis sur le carreau d'une société qui s'enrichirait sans eux, voire à leur détriment. Tout au contraire, la société ouverte est celle qui a enrichi l'Occident par sa liberté d'action autant que de parole et c'est en libérant la parole aussi sur ce sujet sensible que le monde peut évoluer pour réduire la pauvreté, qu'il peut avancer pour trouver le point d'équilibre, sans doute toujours instable, pour favoriser l'amélioration du sort des plus pauvres sans attenter à leur humanité, sans non plus attenter à la liberté des autres.

Le critère de l'autonomie

L'incertitude dans l'approche ne doit pas pour autant faire renoncer à la recherche de la justice fiscale comme de la justice dans son ensemble. Rawls a raison de considérer que la justice a besoin d'un critère ou de critères de jugement, de référence, d'appréciation. Il a tort de retenir la réduction de l'inégalité comme la mesure de la justice, de qualifier de juste toute mesure qui améliore le sort des plus démunis, car la justice semble

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2010, pp. 127/128.

273. *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, GF Flammarion, 2010, p. 127.

274. *Repenser l'inégalité*, p. 102.

275. Antonella CORSANI dans *Le Monde* du 19 juin 2014.

276. *Der Kulturinfarkt*, Éditions Knaus Albrecht, 2012.

277. 14 août 2012.

CHAPITRE XV

L'IMPÔT PEUT-IL ÊTRE JUSTE ?

Parfaitement juste, sans doute que non. Mais il existe des impôts plus justes que d'autres. Il existe des règles fiscales plus respectueuses des contribuables que d'autres.

À la poursuite de la justice, et plus particulièrement de la justice fiscale, chacun voit midi à sa porte. Les uns veulent plus de liberté et d'autres plus d'égalité, les uns veulent plutôt des impôts sur le revenu, les autres plutôt des impôts indirects et tous veulent moins d'impôt pour eux et plus pour les autres. La conciliation serait-elle alors impossible et ne saurait-elle se résoudre que dans des choix exclusifs dans un sens ou dans un autre et régulièrement remis en question au gré des changements de majorité politique ? C'est ce qui advient trop souvent d'ailleurs et qui institue ainsi une incertitude généralisée plus nuisible encore que les impôts eux-mêmes. Pour autant l'injustice n'est pas inéluctable. La justice est possible, avec toute la prudence qui doit la caractériser en matière fiscale comme dans les autres domaines. Elle est possible comme le fruit de la raison et de l'expérience, celui de l'histoire et de la connaissance des hommes. Autant éviter les erreurs de ceux qui ont surchargé leurs peuples d'impôts au point d'en susciter la révolte, de ceux qui ont créé des systèmes fiscaux si inégaux qu'ils ont rompu le lien social, ou si coûteux et si pesants pour certains qu'ils ont anéanti les ressorts de la société et son avenir.

Certes, l'impôt n'est jamais neutre. Tout prélèvement est une charge et ampute le pouvoir d'achat ou d'épargne, mais les modalités de prélèvement de l'impôt ont des conséquences très significatives, plus ou moins mauvaises, sur le comportement des contribuables. L'État qui surtaxe les pauvres les appauvrit

plus encore et les empêche de sortir de la misère. L'État qui surtaxe les riches les fait fuir ou pour le moins handicape leurs initiatives et leur créativité. Pire, l'excès qui pèse d'un côté ou de l'autre déstabilise une société, creuse un fossé d'incompréhension et parfois de haine entre ceux que déjà séparent naturellement des différences de niveau social et/ou de fortune. Mais, à défaut de connaître quels sont les impôts les plus justes, essayons d'établir ceux qui sont les moins injustes. Et pour empêcher les effets néfastes de tel ou tel impôt particulier, essayons de neutraliser le mieux possible les effets de l'impôt, de faire en sorte que la répartition de la charge fiscale soit la moins discriminatoire possible, c'est-à-dire qu'elle laisse les situations relatives en l'état où elles étaient avant imposition. Quelques règles simples peuvent sans doute aider à déterminer une politique fiscale acceptable par la communauté de ceux qui la supportent et vivent des services que l'impôt permet de payer, en suivant les règles générales du droit qui prévalent pour plus de justice, en considérant que la fiscalité est une forme du droit et ne saurait demeurer étrangère ni à ses préceptes ni à ses principes.

Un impôt raisonnable

Bien entendu, chacun se dit prêt à payer l'impôt s'il est raisonnable. Certes la question de savoir ce qui est raisonnable reste entière et controversée par définition. Il ne faut pas pour autant considérer qu'il s'agit d'une mission impossible. La doctrine fiscale peut s'inscrire dans la conception du « juste » définie par Thomas d'Aquin :

« Mais les lois peuvent être injustes de deux façons. D'abord

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la faculté de théologie de Lyon, enseigne que :

« L'impôt est une contribution des citoyens aux besoins des services publics... Il est avant tout une charge imposée en vue du Bien commun, dont c'est le devoir de l'État d'assurer la réalisation dans l'ordre temporel²⁹³. »

Mais qu'est-ce que le bien commun ? Chaque gouvernement soutient que sa politique est au service du bien commun en invoquant celui-ci, ou l'intérêt général ou l'intérêt public, qui ne sont que les formes modernes du bien commun. Mais le périmètre de ce bien commun est trop vaste et trop incertain pour que des gouvernements avides ne le dessinent pas à leur manière, extensive, pour servir d'autres intérêts financiers ou idéologiques, personnels ou passionnels.

Aussi, avec l'exception peut-être des services régaliens que sont la justice, la sécurité intérieure et extérieure et la représentation étrangère, pour lesquels il peut être admis que l'impôt soit une charge commune à partager entre tous et au profit de tous indistinctement, n'est-il pas préférable de se reposer sur la réalité qui veut que tous les autres services soient délivrés en contrepartie d'un avantage individualisable et dont le prix doit être payé le plus possible par celui qui en bénéficie, hors les cas d'indigence ? Car l'impôt est toujours un prix et il vaut peut-être mieux savoir ce qu'il coûte plutôt que de le payer en mode masqué. Et en considérant que l'impôt est le prix d'un service, il apparaît immédiatement juste et normal que celui qui en profite en supporte la charge, sauf dans le cas où son incapacité involontaire justifierait le secours des autres.

L'idée que l'impôt est le prix du service de la sécurité, de la protection, est ancienne. Le Moyen Âge en était déjà empreint,

mais c'est la Renaissance et l'éclosion du protestantisme qui ont donné force à cette conception de la fiscalité.

Dans son *Droit de la guerre et de la paix* (1625), le juriste protestant Hugo Grotius défendait le devoir fiscal sur la base de l'échange de services :

« Le but propre de toute chose honnête et d'obligation ne peut être qu'honnête et obligatoire. Payer les impôts est une chose honnête, un précepte qui oblige la conscience, comme l'explique l'apôtre Paul ; or, le but des impôts est de donner aux autorités publiques les moyens de pourvoir à la dépense que nécessite la protection des gens de bien et la répression des méchants²⁹⁴. Tacite dit fort à propos, à ce sujet, que "la paix des nations ne peut se maintenir sans armes, ni les armes subsister sans solde, ni la solde se payer sans impôts ». Augustin a dit de même : « Nous payons les tributs pour fournir la solde aux gens de guerre, qui sont nécessaires²⁹⁵. »

Et Pufendorf (1632-1694) s'inscrivait dans la même conception en s'appuyant sur l'histoire de la Rome ancienne pour fonder les impôts comme indispensables pour participer aux dépenses de la république.

« Comme les sujets, écrivait-il, ne sont obligés de supporter les subsides et telles autres charges qu'on leur impose, que parce que cela est nécessaire pour fournir aux dépenses de l'État, et en temps de paix, et en temps de guerre ; les souverains ne doivent rien exiger, au-delà de ce que demandent les besoins publics, ou du moins quelque avantage considérable de l'État. Il est juste qu'ils s'entretiennent d'une manière convenable à leur dignité, mais ils ne doivent pas mesurer leur dépense, et par conséquent

les impôts, à leur luxe et à leur caprice, ou à celui de leurs courtisans, qui n'a point de bornes²⁹⁶. »

Mais la tradition catholique, sans exclure l'idée de bien commun, n'était pas en reste avec les propos de Bossuet qui notait que :

« Dans tous les États, le peuple contribue aux charges publiques, c'est-à-dire à sa propre conservation : et cette partie qu'il donne de ses biens, lui en assure le reste avec sa liberté et son repos²⁹⁷. »

Et la philosophie politique de l'époque moderne rejoignait cette tradition avec Montesquieu qui définissait d'emblée l'impôt comme le prix du service de la sécurité :

« Les revenus de l'État sont une portion que chaque citoyen donne de son bien, pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir agréablement²⁹⁸. »

La protection intérieure et extérieure des citoyens par exemple profite à tous sans distinction des personnes. Le prix à payer est évaluable mais la question de savoir qui doit le payer est une autre affaire. Il n'en est pas de même lorsque les services sont rendus distinctement à des personnes individualisées. Et en réalité si les services publics ont un prix à payer par le client, autant laisser le marché répondre à cette demande, sauf dans les cas où celui-ci fait défaut. C'est particulièrement vrai pour les assurances sociales qui peuvent être confiées à des compagnies d'assurance privées ou des mutuelles comme dans de nombreux pays, ce qui n'empêche pas la collectivité publique de prendre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Fatale confusion

Chapitre VIII

L'appropriation publique du bien commun

La revendication générale du bien commun

L'inflation progressive du bien commun

Le bien commun en dispute

Le secours des pauvres

Le champ du bien commun

Chapitre IX

Biens communs / Biens publics

Faut-il repenser les Biens communs ?

Agriculture et pénurie

Les droits de propriété intellectuelle

Chapitre X

La pauvreté : soumise ou libérée par la richesse ?

Bien commun et liberté

Les misères d'avant

Les misères d'après

Troisième partie : Justice et liberté

Chapitre XI

Le Bien de la société ou des individus ?

Qui est le premier ?

La naissance réciproque et hors contrat

L'ordre spontané

Le processus de découverte du droit

Un contrat précaire

Chapitre XII

Le bien commun au service des individus

Le préalable de la liberté

À la recherche de la vérité

La liberté responsable

Chapitre XIII

La bonne justice est en négatif

Le respect mutuel

La loi soumission

La loi-liberté

Chapitre XIV

La responsabilité, critère du bien commun ?

Jour de libération fiscale ou jour de libération sociale ?

Le critère de l'autonomie

Qui trop embrasse mal étreint

L'assurance plutôt que l'assistance

Des citoyens libérés

Chapitre XV

L'impôt peut-il être juste ?

Un impôt raisonnable

Un impôt payé par tous

Un impôt simple

L'impôt échange

Un impôt démocratique

L'impôt proportionnel

La même loi pour tous

Conclusion

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2016
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2016

Imprimé en France