Laetitia Citroën

Ce que l'impôt ne peut acheter : philosophie politique de la « mobilisation fiscale pour le développement », à partir du cas togolais

---

CITROËN, Laetitia. *Ce que l'impôt ne peut acheter* **[en ligne]** : *philosophie politique de la « mobilisation fiscale pour le développement », à partir du cas togolais*. Sous la codirection de Jean-Philippe PIERRON et de Cécile RENOUARD. Thèse de doctorat : Philosophie mention éthique, politique et droit. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : https://www.theses.fr/2024LYO30037

Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

N° d'ordre NNT : 2024LYO30037

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE Université de Lyon

École doctorale n° 487 – Philosophie : histoire, création, représentation

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Éthique, politique et droit**

Soutenue publiquement le 18/09/2024, par

Laetitia CITROËN

Ce que l'impôt ne peut acheter :

philosophie politique de la « mobilisation fiscale pour le développement », à partir du cas togolais

---

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Codirecteurs de thèse : **M. Jean-Philippe PIERRON** et **Mme Cécile RENOUARD**

Devant le jury composé de :

M. Jean-Philippe PIERRON
Professeur des universités, université de Bourgogne, Dijon, France. Codirecteur de thèse

Mme Cécile RENOUARD
Professeure habilitée à diriger des recherches,
facultés Loyola Paris, France. Codirectrice de thèse

M. Yves SINTOMER
Professeur des universités,
université de Paris VIII, Saint-Denis, France. Président du jury. Rapporteur

Mme Magali BESSONE
Professeure des universités, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France. Rapporteure

M. Jean-Godefroy BIDIMA
Professeur, Tulane University, La Nouvelle-Orléans, La., États-Unis. Examinateur

M. Kako NUBUKPO
Professeur, université de Lomé, Togo. Examinateur

La première pistole est parfois plus difficile à gagner que le second million.

Jean-Jacques ROUSSEAU*, Discours sur l'économie politique*

To expect truth to come from thinking signifies that we mistake the need to think with the urge to know.
Thinking can and must be employed in the attempt to know, but in the exercise of this function it is never itself; it is but the handmaiden of an altogether different enterprise.

Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*

Sommaire

Sommaire ..... - 4 -
INTRODUCTION ..... - 9 -
Mobilisation fiscale en contexte postcolonial ..... - 11 -
A/ Deux problèmes de la « mobilisation fiscale pour le développement » ..... - 15 -
B/ Ce que l'impôt ne peut acheter ..... - 35 -
C/ Position du problème ..... - 39 -
D/ Méthodologie ..... - 46 -

PARTIE I Une inégalité institutionnalisée ..... - 61 -

Chapitre 1 Le développement comme liberté ? ..... - 67 -
I. Mettre la fiscalité au service du « développement humain » ..... - 69 -
II. L'égalité comme révolution ..... - 100 -

Chapitre 2 L'Etat œuvre-t-il à la fracture sociale ? ..... - 123 -
I. L'Etat, facteur majeur d'inégalité ..... - 125 -
II. Quelle place pour l'Etat dans la réalisation de l'égalité et de la dignité ? ..... - 154 -

PARTIE II De la souveraineté coercitive de l'Etat fiscal à la *perte de souveraineté de soi* démocratique : quelle légitimité de l'impôt en situation de domination étatique ? ..... - 181 -

Chapitre 1 De la violence des prélèvements de l'Etat ..... - 193 -
I. De la coercition fiscale à l'Etat mystique ..... - 195 -
II. l'Etat invente lui-même sa légitimité ..... - 219 -
III. Desserrer l'étau de la domination étatique ..... - 233 -

Chapitre 2 La résistance populaire à l'impôt peut-elle réduire la domination fiscale de l'Etat ?- 259 -

I. *No taxation without representation* ..... - 262 -

II. Voler l'Etat, ce n'est pas voler ? ..... - 276 -

PARTIE III Justice fiscale et lien social : l'impôt peut-il faire sortir les dominés de la disqualification sociale ? ..... - 321 -

Chapitre 1 Comment quantifier ce que chacun *doit* à la société ? ..... - 329 -

I. La solidarité comme une mécanique parfaite ? ..... - 335 -

II. Le paradigme socio-économique de la tontine incarne-t-il l'esprit d'*ubuntu* ? ..... - 342 -

III. Dette sociale et conversion intérieure pour la vie en communauté ..... - 359 -

Chapitre 2 De la difficulté de penser l'impôt comme « dette sociale » en contexte libéral .- 375 -

I. Rembourser un dû économique ou reconnaître une dette immatérielle ? ..... - 384 -

II. Eveiller la conscience de l'interdépendance sociale ou garantir des droits ? ..... - 395 -

III. Qui a le pouvoir dans la dette ? ..... - 407 -

Chapitre 3 La solidarité par l'impôt et ses écueils ..... - 425 -

I. Corriger sans transformer : un travail inachevé ..... - 435 -

II. Distribuer sans relier : l'économicisme du modèle redistributif ..... - 447 -

III. Dominer sans reconnaître ..... - 467 -

Chapitre 4 De la justice fiscale à la justice relationnelle ..... - 481 -

I. Injustice méta-politique et justice fiscale internationale ..... - 485 -

II. Quel lien social national au Togo ? ..... - 497 -

CONCLUSION Sortir la fiscalité du « ventre » de l'Etat ? ..... - 505 -

BIBLIOGRAPHIE ..... - 517 -

Table des matières ..... - 551 -

République togolaise

Population : 8,8 millions d'habitants
Superficie : 56 600 km²
Capitale : Lomé (2,2 millions d'habitants)

Président de la République : Faure Gnassingbé (depuis 2005)

Langue officielle : français
Langues nationales : éwé, kabyè

IDH : 0,4 (162e/189 pays)
Espérance de vie : 55 ans (M), 60 ans (F)

PIB : 8,34 milliards $
PIB par habitant : 942,6 $

Secteur primaire : 18,5% du PIB
Secteur secondaire : 22,9% du PIB
Secteur tertiaire : 58,6% du PIB
(notamment commerce via le Port Autonome de Lomé, 5e port de conteneurs d'Afrique, 1er d'Afrique de l'Ouest subsaharienne)

Produits d'exportation : clinker, ciment, phosphates, coton-fibre, soja

Source : https://donnees.banquemondiale.org/pays/togo

INTRODUCTION

Nos philosophes ne savent rien dans leur chair de la faim, de la misère, de la peur.

Ils écrivent en toute sécurité, publient sans craindre la censure. Quand ils parlent d'une urgence, la plupart du temps, c'est eux qu'elle concerne prioritairement. Ils ne savent rien ou ne veulent rien savoir de ce que les hommes vivent, dans leur existence endurante et affolée, comme un besoin urgent de nourriture et de paix.

Marc CREPON, *Journal de Moldavie*

L'impôt est-il un outil de domination et de coercition souveraine de l'Etat, ou est-il un adjuvant de la justice sociale ? Les Agences de développement semblent pencher nettement pour cette seconde option lorsqu'elles préconisent la « mobilisation des ressources fiscales en vue du développement ». Une telle méthode, pratiquée depuis plusieurs décennies par les Agences de développement, a été particulièrement mise en avant depuis la Conférence d'Addis Abeba en 2015[1], mais elle n'est pas sans poser problème. Elle révèle plusieurs limites importantes du regard occidental sur l'avenir du continent africain.

Peut-on, comme y incite cet « Agenda d'Action d'Addis Abeba », « financer le développement par l'impôt » ? Indépendamment de la question technique de la faisabilité d'un

[1] « For all countries, public policies and the mobilization and effective use of domestic resources, underscored by the principle of national ownership, are central to our common pursuit of sustainable development, including achieving the sustainable development goals." (§20) Voir les paragraphes 20 à 34 (II. A) du *Report of the Third International Conference on Financing for Development*, Addis Ababa/New York, United Nations, 2015., ratifié par l'Assemblée Générale des Nations Unies dans sa résolution 69/313 du 27 juillet 2015. L'article 27 de cet Agenda rappelle l'importance de lutter contre l'évitement fiscal opéré par les plus gros contribuables, et dans ce sens, l'article 29 propose la création d'Inspecteurs fiscaux internationaux (*Tax inspectors without borders*). En anglais, on parle indifféremment de « *domestic resource mobilization* » ou de « *domestic revenue mobilization* ».

tel projet, une précision liminaire s'impose : le travail qui va suivre sur la fiscalité, sur le développement, et sur les inégalités économiques, sera de part en part marqué par une méfiance de l'argent – cet « Argent possesseur des nouveaux riches, car le pays possède ses habitants, au point qu'ils doivent mourir, c'est-à-dire sacrifier leur vie pour le défendre », comme l'écrit le sociologue gabonais Joseph Tonda dans *Afrodystopies*[2]. Selon ce constat tragique, penser que l'Afrique a besoin d'argent (argent des impôts, argent du développement), c'est perpétuer une « dystopie » géante, qu'il appelle le « rêve d'Autrui » : toute l'Afrique rêve d'Argent, et vit dans un monde configuré pour produire des richesses ; la population continue à se conformer à l'image rêvée que les Européens ont eue d'elle depuis des siècles, à savoir un continent fournisseur de ressources humaines et naturelles.

Or, rêver que l'Afrique se « développe », ou parler de recettes budgétaires, c'est poursuivre l'aliénation mentale, et s'efforcer de calculer, optimiser, mesurer l'avenir des sociétés africaines dans des termes qui leur ont, à la base, été imposés de l'extérieur. Apparemment marquée au coin des bonnes intentions et de la rationalité, l'idée de « financer le développement par l'impôt » n'a donc rien d'évident ; au contraire, elle illustre bien le processus qui consiste à « construi[re] des phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe reçus » selon les termes de Michel de Certeau, cité par J. Tonda. Tout le continent passe ainsi sa « vie dans le rêve d'Autrui »[3], un rêve commercial et administratif, et vit en « hétérotopie » : selon le sociologue une grande partie de la population du continent vivrait dans une « vie ailleurs chez soi ou en soi, qui signifie aussi la vie hors de soi »[4].

Il faut bien noter que l'auteur entend la notion d' « hétérotopie » en un double sens. Il y a d'une part la critique, devenue classique dans la perspective décoloniale, du « développement » pensé en Occident et imposé de l'extérieur à des pays qui sont ainsi réduits au statut d'« aidés ». Mais J. Tonda pointe surtout le fétichisme de l'argent qui s'est répandu en Afrique à partir de la colonisation. Que ce soit l'argent des investisseurs étrangers, qu'il faut faire fructifier par son travail, ou l'argent de l'aide au développement, dont il faut essayer de profiter, l'Afrique est devenue une gigantesque mécanique dans laquelle les individus sont tout entiers animés par cet esprit possessif qu'est l'Argent[5]. « Dès lors, décolonialiser ce rêve, c'est-

[2] Joseph TONDA, *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'Autrui*, Paris, Karthala, 2021., p. 91

[3] *Ibid.*, p.134

[4] *Ibid.*, P. 106

[5] « L'Argent de « l'Aide » et des investissements de riches qui détiennent l'Argent-capital est ici le facteur de transformation de l'Afrique en marâtre pour ses enfants dont les rêves sacrifiés produisent la valeur des riches et des nouveaux riches » *Ibid.*, p. 97

à-dire faire en sorte qu'il ne soit plus seulement le lieu de reproduction de la domination épistémologique occidentale, mais, aussi et surtout qu'il ne soit plus le rêve de la valeur, le sujet automate du capitalisme, est le véritable enjeu de la théorie décoloniale. »[6]. Il faut donc commencer par voir en quoi « la mobilisation fiscale pour le développement » est une hétérotopie.

Mobilisation fiscale en contexte postcolonial

On s'emploiera dans ce travail à étudier la question de la collecte fiscale dans le contexte particulier des « pays en développement », mais dans bien des cas, les remarques pourront tout aussi bien s'appliquer aux pays du Nord. Les pays africains présentent cependant un enjeu supplémentaire, non pas tant sur le plan économique, que politique et symbolique. Dans ces pays anciennement colonisés, les impôts renvoient à un double passé. C'est d'un côté l'impôt de capitation, qui pesait sur les colonisés et était collecté par la violence à l'époque coloniale[7] ; c'est d'autre part l'extraversion de l'économie : les territoires africains ont longtemps été considérés comme des zones grises sur le plan juridique, dans lesquelles il était facile d'échapper à l'impôt. Ils ont servi à faire du commerce non-taxé (ou faiblement taxé), et jouaient de fait un rôle de « paradis fiscaux » avant l'heure, puisque les premiers montages d'évasion fiscale au début du XXe siècle transitaient par les colonies[8].

Le cas du Togo, pays d'Afrique de l'Ouest qui a connu successivement la colonisation allemande puis française, résume les contradictions des Etats contemporains en matière fiscale

---

[6] L'auteur note ailleurs que, hormis la dimension décoloniale, on pourrait tout aussi bien parler d'une Eurodystopie. L'enjeu n'est pas géographique ; il s'agit de sortir de « ce lieu compliqué de la réalité onirique du capitalisme ». Joseph TONDA, « Peut-on décolonialiser le rêve de la valeur, rêve du Blanc en Afrodystopie ? », *Multitudes*, vol. 84, n° 3, Association Multitudes, 2021.

[7] L'histoire de l'impôt au Togo a été violente, y compris après l'Indépendance. L'historien Comi Toulabor note que dix ans après les Indépendances, aux premières années du règne du Président Eyadema, la population doit faire face aux « méthodes brutales auxquelles donne lieu souvent la perception de cet impôt [de capitation]. En effet à partir du mois de février les agents du fisc accompagnés de gendarmes sillonnent les villages, encerclent nuitamment les concessions réputées mauvaises contribuables : incendies de maisons, tortures, viols, emprisonnements, morts d'hommes sont quelques-unes des armes dont dispose l'agent du fisc togolais pour recouvrer « efficacement » la taxe civique. Et tout au long de l'année, des barrages de contrôle sont formés sur les routes et sur toute l'étendue du territoire jusqu'à ce que le peuple soit présumé s'être acquitté de son devoir envers l'Etat. » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986., p. 270-1

[8] Christian CHAVAGNEUX, Ronen P. PALAN, *Les paradis fiscaux*, Paris, La Découverte, 2017., chapitre 2 : « Une histoire des paradis fiscaux. Voir aussi, plus largement, les analyses d'Hannah Arendt sur l'impérialisme colonial, précurseur des totalitarismes : Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 2006.

dans le cadre d'une économie mondialisée. D'une certaine manière, le pays reproduit aujourd'hui la double structure fiscale de la période coloniale – mais on y reconnaîtra aussi les paradoxes des systèmes fiscaux des pays du Nord.

D'un côté en effet, le pays a renforcé son administration fiscale : fin 2012 a été créé l'Office Togolais des Recettes (OTR), organisme de collecte fiscale qui a rationalisé ses méthodes de prélèvement, et dont l'efficacité a été saluée à l'échelle internationale[9]. Cette réforme administrative s'inscrit bien dans la politique de « mobilisation fiscale pour le développement » ; elle a abouti à renforcer considérablement la pression fiscale sur les contribuables togolais. Les contrôles fiscaux se sont multipliés, les prélèvements se sont durcis, poussant certains entrepreneurs à la faillite.

Mais à la même période, l'Etat a aussi affiché sa volonté d'attirer des entreprises multinationales sur son territoire, et a mis en avant pour cela des taux d'imposition faibles voire nuls. La communication officielle de l'Etat togolais à destination des investisseurs étrangers vante le pays comme « un paradis fiscal au cœur de l'Afrique ». Outre le statut de zone franche, en place depuis 1977, qui permet aux entreprises de bénéficier de conditions sociales et fiscales très avantageuses, le gouvernement a aussi lancé des mesures d'attractivité en direction du secteur financier, pour faire de Lomé, sa capitale, un hub financier. Ainsi, la décennie 2010 a été marquée au Togo par une forte accentuation de la pression fiscale sur les petits et moyens contribuables, tandis que les plus grands acteurs économiques du pays bénéficiaient de mesures d'exemption en toute légalité.

Or l'une des méthodes proposées de « mobilisation fiscale pour le développement » est d'élargir l'assiette fiscale, en renforçant le contrôle sur le « secteur informel » (qui représente, au Togo, 75% des commerçants (petits, pour la plupart)). [10] Est-ce vraiment par la « mobilisation » des acteurs économiques les plus fragiles que doit se renforcer la collecte fiscale ? Et quelle différence avec la période coloniale ? Dans ce qui suit, plutôt que par l'angle du déficit fiscal, on étudiera plutôt cette résistance diffuse à l'impôt et à la normalisation

[9] Nimonka BAYALE, Abdou-Fataou TCHAGNAO, Madow NAGOU, *et al.*, « Beneficial impact of tax reforms on tax revenue performances in Togo: Myth or reality? », *Bulletin of Economic Research*, vol. 75, n° 4, 2023.

[10] Un article conjoint d'économistes de la CEDEAO, de l'OTR et de l'Université de Lomé parlent d'un « "negative impact of informality on tax revenue collection. In the case of Togo, the informal sector may harm tax performance." "Our findings suggest that Togolese policymakers should adopt important measures to broaden the tax base by gradually taxing the informal sector to optimize the effects of this reform on tax revenue mobilization. » Nimonka BAYALE, Pouwemdéou TCHILA, Jacques-Patrick Arnold YAO, *et al.*, « Do tax administration reforms improve tax revenue performance in Togo? Empirical insights from experimental approaches », *South African Journal of Economics*, vol. 90, n° 2, 2022.

administrative sur le plan politique, comme un signe (plus ou moins conscient) de résistance au pouvoir de l'Etat.

En partant du cas du Togo, on s'emploiera dans ce travail à réfléchir aux enjeux du « développement », mais aussi à interroger, bien au-delà du contexte des pays du Sud, la possibilité d'un consensus autour de l'imposition fiscale dans un monde libéral. Comment penser la mise en commun par l'impôt au milieu de l'individualisme libéral ? Comment penser le lien social au milieu d'une logique marchande ? On s'emploiera donc à une réflexion politique, sociale et symbolique sur les concepts très matériels que sont l'impôt et le développement.

A première vue, la « mobilisation fiscale pour le développement » peut apparaître comme porteuse d'avancées majeures, non seulement sur le plan économique mais aussi sur le plan symbolique. Améliorer l'efficacité de la collecte fiscale permet de meilleures recettes, qui financent davantage de services publics. Dans le cas du Togo, l'Office Togolais des Recettes, par la fusion de la Direction des Impôts et de la Direction des Douanes, a permis une amélioration des recettes fiscales globales du pays, qui représentaient 14,8% du PIB avant la réforme, et 21,99% en 2018[11]. Cette efficacité place le Togo parmi les « bons élèves » de l'Afrique de l'Ouest en matière fiscale, la moyenne régionale étant de 15,6%[12]. Des services publics essentiels comme l'éducation et la santé, financés par ces recettes fiscales supplémentaires pourraient permettre un véritable « développement humain », tel que le définissent Amartya Sen et Martha Nussbaum, c'est-à-dire comme un outil d'émancipation qui permette aux individus de s'ouvrir de nouvelles opportunités.

Sur le plan géopolitique, une telle amélioration pourrait également apparaître comme un progrès significatif. Pour sortir d'un système de « dépendance à l'aide », critiqué de longue date par les économistes marxistes du développement[13], il est essentiel que chaque Etat puisse décider souverainement de ses investissements publics. De meilleures rentrées fiscales réduisent d'autant la part du budget qui est financée par de la dette et permettent de ne pas dépendre des projets des bailleurs de fonds pour construire des infrastructures ou fournir des services publics. Cela peut permettre de réaliser un véritable « développement endogène », selon l'expression de l'historien Joseph Ki-Zerbo : chaque pays pourrait ainsi faire fond sur ses

[11] *Ibid.*

[12] *Statistiques des recettes publiques en Afrique 2023 - Togo*, Paris, OCDE, 2023.

[13] Samir AMIN, *L'impérialisme et le développement inégal*, Editions de Minuit, Paris, 1976.

propres ressources, matérielles et humaines, pour construire son avenir. Sans ce dynamisme interne, les pays africains sont condamnés à « dormir sur la natte des autres »[14].

L'impôt étant l'un des deux outils souverains dont dispose un Etat pour guider sa politique économique, il est essentiel que les Etats africains en retrouvent la maîtrise. Dans le contexte actuel d'un évitement fiscal massif à l'échelle mondiale, pratiqué par les entreprises multinationales et par les individus les plus fortunés, il importe de réfléchir à de nouvelles régulations des flux financiers, notamment internes aux entreprises. La question de l'évasion fiscale est un problème global, qui touche particulièrement les Etats du Sud[15], et à cela s'ajoute la nécessité de maîtriser les flux financiers illicites ; le Togo est une plaque tournante de nombreux trafics, notamment par l'intermédiaire du port de Lomé[16]. La lutte contre les fraudes et la formation des équipes de l'OTR à la traque des montages fiscaux abusifs pourrait donc permettre à l'Etat de renforcer sa souveraineté et de mieux faire respecter les lois.

La lutte pour la mobilisation fiscale pourrait même être conçue dans une perspective profondément décoloniale, d'affirmation de souveraineté face aux pouvoirs économiques étrangers. Mais elle supposerait pour cela une réforme profonde des institutions et des habitudes des acteurs économiques à l'international. Il subsiste, dans la géographie des paradis fiscaux comme dans la pratique des montages financiers passant par eux, quelque chose des pratiques commerciales des Empires coloniaux, notamment de l'Empire britannique. [17] Envisager

---

[14] Joesph KI-ZERBO, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, CODESRIA/Karthala, 1992.

[15] Voir ALTERNATIVES SUD, *Quelle justice fiscale pour le Sud ? Points de vue du Sud*, Paris/Louvain la Neuve, CeTri/Syllepse, 2019. Notons que les statistiques ne rendent pas bien compte de l'étendue du problème. Selon les calculs de l'ONG Tax Justice Network, le continent africain tout entier n'aurait perdu que 8 milliards de dollars en 2022 (et le Togo, 20 millions de dollars). Par comparaison, la France perd à elle seule entre 60 et 80 milliards de dollars. Le problème se situe donc ailleurs : la plupart des flux financiers transitant par le Togo et par l'Afrique empruntent des canaux opaques, qui n'apparaissent pas dans les statistiques des Administrations fiscales. Voir *The state of Tax Justice 2023*, Tax Justice Network, 2023.

[16] Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, Agone, Marseille, 2013.

[17] Vanessa OGLE, « 'Funk Money': The End of Empires, The Expansion of Tax Havens, and Decolonization as an Economic and Financial Event », *Past & Present*, vol. 249, n° 1, 2020 ; Vanessa OGLE, « Archipelago Capitalism: Tax Havens, Offshore Money, and the State, 1950s–1970s », *The American Historical Review*, vol. 122, n° 5, 2017.: "In the British Empire and the age of empires more generally, the natural state of affairs entailed legal unevenness—"lumpiness," as Lauren Benton has characterized it. This world was made up of centralized nation-states, multiethnic land empires, overseas empires with their colonies, protectorates, settlements, and dominions, as well as "informal empire" with its regimes of extraterritoriality and legal pluralism". Ce qui s'est reconstitué ensuite, c'est un "archipel" de territoires aux statuts juridiques divers, pour permettre au commerce international de jouer, de la même manière de toutes ces disparités et de toutes ces opacités, pour continuer ses transactions dans les mêmes termes. « An archipelago-like landscape of distinct legal spaces—sometimes carved out within a national territory, sometimes located in smaller territorial units on the margins of more sizable states, sometimes hosted in city-states—re-created some of the unevenness that had characterized the nineteenth century world of empire. This "other" international political economy was by no means a deviation from normal economic practice that, due to its irregular character, does not have to be taken seriously." (p.1482-1483)

sérieusement la « mobilisation fiscale » dans des Etats postcoloniaux, ce serait alors faire advenir un nouveau système international, dans lequel la souveraineté de tous les Etats serait respectée, et où faire des affaires dans des Etats postcoloniaux ne serait pas vu comme une occasion de faire fi des lois. Pour l'heure, le système fiscal international fonctionne encore selon des modèles de droit international taillés sur mesure pour les pays du Nord. On pense par exemple aux traités fiscaux internationaux, qui favorisent presque tous le pays de résidence des multinationales (*residence based taxation)*, plutôt que le pays source où s'effectuent les activités (*source based taxation*). Tout récemment, en novembre 2023, les discussions à l'ONU sur une nouvelle Convention-cadre pour la fiscalité ont donné l'espoir que l'ordre fiscal mondial, hérité du commerce colonial, soit enfin dépassé. Si elles aboutissent, ce sera une avancée économique, politique et symbolique indéniable.

L'idée d'une « mobilisation fiscale pour le développement » se heurte pourtant à deux écueils majeurs.

A/ Deux problèmes de la « mobilisation fiscale pour le développement »

1/ Quelle légitimité de l'impôt sous la domination de l'Etat ?

Le premier est particulièrement visible dans le cas togolais : la mobilisation fiscale est, par définition, médiée par l'Etat. Or quelle est la légitimité du prélèvement fiscal dans un Etat non-démocratique ? Le Togo est en effet un Etat autoritaire, dirigé depuis 1967 par la même famille. C'est la plus ancienne dictature d'Afrique, qui a vu se succéder le Général Gnassingbé Eyadema, arrivé au pouvoir par un coup d'Etat, puis à sa mort en 2005, son fils Faure Gnassingbé, toujours au pouvoir. L'opposition politique est par ailleurs verrouillée et durement réprimée. Malgré cela, les irrégularités de gestion des fonds publics sont régulièrement pointées par la presse, et même parfois par les institutions du pouvoir : un rapport de la Cour des Comptes a révélé en 2023 que le Fonds de Riposte et de Solidarité Covid-19 (FRSC), d'un total de 178 millions d'Euros, avait fait l'objet de détournements divers et d'une utilisation peu transparente.

Dans ces conditions, il est douteux que la « mobilisation fiscale » soit entièrement mise au service du « développement » par l'Etat. La rhétorique de la « mobilisation pour le développement » est certes très présente dans le discours officiel, mais dans les faits, l'urgence du « développement » a surtout été instrumentalisée par le pouvoir comme argument pour justifier un prélèvement fiscal pourtant peu « légitime » dans l'absolu. Or dans ces conditions d'opacité politique, il est difficile de présenter le paiement de l'impôt comme un devoir civique. On peut même au contraire penser que la résistance à l'Etat autoritaire pourrait précisément prendre la forme d'une résistance voire d'une grève fiscales. Le slogan de la Révolution américaine, « *No taxation witout representation* », pourrait tout à fait servir de levier au contribuable togolais pour exiger que la gestion publique soit rendue plus démocratique.

On peut ici se référer à Montesquieu qui, au livre XIII de *L'esprit des lois*, réfléchit aux « rapports que la levée des tributs, et la grandeur des revenus publics, ont avec la liberté ». Pour le philosophe des Lumières, le constat est simple : moins la liberté politique est répandue dans un Etat, moins la levée fiscale y est facile, et inversement. Il n'exprime par là aucun point de vue normatif, et ne fait que relever un fait historique :

> REGLE GÉNÉRALE : on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la liberté des sujets ; et l'on est forcé de les modérer, à mesure que la servitude augmente. Cela a toujours été, et cela sera toujours. (…) Il y a, dans les Etats modérés, un dédommagement pour la pesanteur des tributs ; c'est la liberté. Il y a, dans les Etats despotiques, un équivalent pour la liberté, c'est la modicité des tributs.[18]

Un impôt élevé qui serait seulement *imposé* par un Etat dominateur (voire despotique) serait donc non seulement illégitime, mais de ce fait même, inefficace. Le prélèvement que le pouvoir peut se permettre sur le Sujet politique serait double, presque comme si le citoyen devait conjointement à l'Etat une part d'obéissance fiscale, et une part d'obéissance politique. Augmenter l'une permettrait de réduire presque mécaniquement l'autre, comme des vases communicants, comme un curseur que l'on ferait bouger :

> On peut augmenter les tributs dans la plupart des *républiques* ; parce que le citoyen, qui croit payer à lui-même, a la volonté de les payer, et en a ordinairement le pouvoir par l'effet de la nature du gouvernement.
> Dans la *monarchie*, on peut augmenter les tributs ; parce que la modération du gouvernement y peut procurer des richesses : c'est comme la récompense du prince, à cause du respect qu'il a pour les lois.
> Dans l'Etat *despotique*, on ne peut pas les augmenter, parce qu'on ne peut pas augmenter la servitude extrême.[19]

Ainsi, augmenter la liberté politique ne serait pas seulement une exigence juste pour assurer l'égalité de tous et une réelle « légitimité » de l'impôt. Un impôt consenti serait aussi, selon

---

[18] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*., livre XIII, chapitre 12. Pour une étude détaillée de la pensée économique de Montesquieu, voir Celine SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006.

[19] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, livre XIII, chapitre 13

Montesquieu, un impôt qui rentrerait plus facilement dans les caisses. Dès lors, la question politique de la démocratie fiscale revêt un intérêt économique : la liberté politique serait favorable à une meilleure « mobilisation », fiscale et sans doute aussi économique, des membres d'une communauté politique.

Même en-dehors de la problématique fiscale, l'idée d'une « mobilisation pour le développement » est sous-tendue par un unanimisme problématique dans une perspective démocratique ; dans le cas togolais, la propagande étatique s'est emparée du discours de la « mobilisation » et en a fait l'un des piliers de la légitimité de l'Etat. En particulier dans les premières années du règne du Président Eyadema, l'Etat a usé et abusé de la rhétorique martiale de la lutte contre le sous-développement et de l'union du peuple derrière son guide pour avancer vers le progrès. Une telle pratique n'est pas rare dans l'Afrique de cette époque, mais le modèle d'une Union nationale pour le développement, usé par d'innombrables slogans, ne « mobilise » plus grand monde. Comme l'écrit le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima, « la Nation, l'intérêt général et le bien commun, dont la définition revenait à un seul, ne furent que des alibis pour renoncer au pluralisme »[20].

L'un des enjeux est alors de dépasser cet affadissement et cette perversion du vocabulaire, et de penser le vivre-ensemble sans tomber dans un unanimisme verrouillé par l'Etat. Une telle question dépasse de loin le contexte togolais : même dans les Etats qui se disent démocratiques, la « mobilisation fiscale » utilise l'argument abstrait de l'intérêt général et du devoir citoyen sans que les contribuables perçoivent ces notions comme pleinement légitimes. Souvent, elles apparaissent au contraire comme des fictions politiques qui résonnent comme de l'idéologie, et ne reflètent pas la réalité sociale. On ne tentera pas, dans ces pages, de redorer le blason de l'intérêt général et du contrat social, censés être incarnés par l'impôt. L'enjeu sera de réfléchir aux conditions de possibilité du lien social sans tomber dans la tentation romantique d'une Union nationale, qui risque de dégénérer en totalitarisme.[21]

---

[20] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 2017. 61-62

[21] Cette possible dérive totalitaire de toute pensée de la « mobilisation » nationale peut sembler excessive, et issue de la méfiance tenace du libéralisme économique à l'égard du pouvoir étatique. Dans le cas du Togo (qui n'est certes pas un totalitarisme, malgré son caractère autoritaire), cette asymptote totalitaire ne manque pourtant pas totalement de fondement. A ses débuts, le régime du Président Eyadema a reçu le soutien et la coopération très active de la Corée du Nord en matière de propagande et de gestion du pouvoir. Comme le précise l'historien Comi Toulabor, Pyongyang a apporté des contributions aussi variées que l'envoi de troupes chorégraphiques pour la célébration de l'anniversaire du régime d'Eyadema (« de gigantesques kermesses carnavalesques », en 1973 et 1977) ; un projet de riziculture (qui fut un échec retentissant) ; la construction d'un stade de football à Lomé ; la construction de l'Ecole du parti ; la fourniture de portraits géants et de statues en bronze du Président Eyadema, installés dans tout le pays ; mais aussi son expertise en matière de « torture scientifique ». L'historien ajoute :

Pour résumer, parler d'une « mobilisation fiscale pour le développement » pose un premier problème : on occulte ce faisant la dimension politique de l'impôt, et le rôle problématique de l'Etat dans la gestion de l'impôt, comme du « développement ». Une telle méthode semble prendre pour acquis le désir de mobilisation nationale. Or, face au problème politique fondamental de la division du corps social, la réponse de la démocratie n'est pas l'embrigadement forcé sous la domination de l'Etat, mais bien la gestion égalitaire par la discussion, qui doit toujours rester ouverte.

De la domination à la légitimité démocratique de l'impôt

Il conviendra donc de critiquer l'évidence avec laquelle les institutions de développement et l'Etat togolais mettent en avant le bien-fondé de la fiscalité et du développement, comme si la méthode comme l'objectif étaient parfaitement légitimes et ne méritaient pas de discussion.

Or cette légitimité doit être remise en question. Pour « se donner quelques chances d'échapper à la pensée d'Etat », dit Pierre Bourdieu, il faut « pratiquer le doute radical » et « débanaliser et dénaturaliser » ce que le discours officiel a réussi à instaurer comme des « évidences »[22]. Il n'y a aucune évidence à ce que l'impôt soit « légitime » (ni au Togo ni ailleurs), pas plus qu'il n'y a d'évidence dans l'urgence de « se développer ». Ce sont là des croyances idéologiques que le système étatique et la pensée bureaucratique ont réussi à instaurer dans les esprits, et il convient de s'en détacher.

On devra donc analyser les ressorts par lesquels les pays occidentaux et l'Etat postcolonial instaurent une domination multiforme au Togo, et parviennent à y construire leur propre système de légitimation. On analysera en particulier les échos post-colonialistes du

---

« Pour parachever l'œuvre, Pyongyang a tourné des films, notamment le long métrage « Le Togo en marche toujours avec Eyadema », où ce dernier, avec un air un peu coréen, n'a rien à envier à Kim Il Sung ». Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.200

Notons que les relations diplomatiques entre le Togo et la Corée du Nord, bien que beaucoup moins actives aujourd'hui, persistent toujours. En 2018, une délégation togolaise officielle a participé aux célébrations du 70e anniversaire de la Corée du Nord. UNTOGO.ORG, « Kim Jong-un envoie un ambassadeur au Togo » [en ligne], *Togo Diplomatie*, URL : https://www.togodiplomatie.info/Diplo-Togo/Kim-Jong-un-envoie-un-ambassadeur-au-Togo, consulté le 16 mai 2024.

[22] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012., p. 610

discours développementaliste, y compris dans l'idée de « mobilisation fiscale », qui n'est pas nouvelle. Le « développement » est en effet un héritier des politiques coloniales de « mise en valeur », qui obligeaient les colonisés à une exploitation intensive de leurs terres et de leurs ressources (supposément pour leur propre bien) ; l'impôt de capitation, imposé aux indigènes pour les « mettre au travail », a joué un rôle central dans cette optique productiviste.

On verra aussi en quoi la domination de l'Etat togolais sur la population s'exerce entre autres par le biais d'une terreur occulte, qui renvoie à un système de croyances où pouvoir politique et magie mystique sont quasiment équivalents. Le rôle de l'imaginaire, du fictif, du mythique et du mystique, doit être souligné dans la construction du système de domination étatique, y compris la croyance au système du développement et de la croissance, qui est lui aussi un système de valeurs construit par l'Etat.

Mais on ne pourra s'arrêter à une telle étude de la domination comme fait social, et il conviendra de la confronter aux attentes légitimes de la population en matière de pluralisme. On se demandera alors si l'impôt peut être dit « légitime » dès lors qu'il est discuté dans des conditions démocratiques, et quelles seraient les conditions de possibilité d'un véritable dialogue démocratique.

La question de la démocratie ne consistera pas à analyser les stratégies des partis d'opposition au Togo, ou les réformes constitutionnelles attendues. Il s'agira avant tout de penser la démocratie comme « dissolution des repères de la certitude »[23], selon l'expression de Claude Lefort. En effet, le seul moyen de sortir du piège des discours monocordes de l'Etat ou des bailleurs de fonds sur le « développement » est de rouvrir la discussion sous une forme pluraliste et aporétique. La condition de possibilité de la démocratie est ainsi qu'aucun participant ne se pose comme « possesseur du savoir »[24], et que tous, y compris les détenteurs du pouvoir économique, politique, ou intellectuel, acceptent de se mettre dans une posture de « docte ignorance », sans laquelle le lien démocratique ne peut pas s'établir.

Aux antipodes du postulat officiel que « la mobilisation fiscale pour le développement » serait la méthode à suivre, on proposera au contraire que le doute et le débat contradictoire peuvent seuls espérer réunir les membres d'une communauté politique. Loin des affirmations de la doxa développementaliste, on suivra le critère central proposé par J.G. Bidima à la suite

[23] Claude LEFORT, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001., p. 29

[24] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1993., p.160

d'Hannah Arendt : la démocratie n'est possible que si chacun accepte une « perte de souveraineté de soi »[25].

Quelle place pour l'Etat à l'heure de la mondialisation libérale ?

Parler de l'impôt dans le contexte de l'économie mondialisée actuelle nous met donc face à une première tension problématique.

D'une part en effet, la souveraineté fiscale des Etats est mise à mal par l'évasion fiscale. La domination et le pouvoir économique des entreprises multinationales et des individus les plus fortunés de la planète sont tels qu'ils parviennent à contourner les lois. Par mesure de justice, il conviendrait de réduire le différentiel de pouvoir économique et politique entre les plus riches et les plus pauvres. La question du manque-à-gagner fiscal est en quelque sorte un révélateur du problème plus large des inégalités à l'échelle nationale et internationale.

Or, s'il peut sembler juste de lutter contre ceux qui échappent à l'impôt de cette manière, il n'est pas forcément légitime pour autant de défendre l'impôt en tant qu'institution. La question se pose particulièrement dans un pays comme le Togo, où l'Etat verrouille la vie politique et économique du pays, mais elle concerne en fait toute société contrôlée par un Etat. L'idée même de « mobilisation » fiscale suppose d'adhérer à un projet national commun en remettant peut-être à plus tard la discussion démocratique.

Dans ce travail, nous devrons donc tenter de tenir le milieu entre une critique du pouvoir des dominants qui échappent à la loi, et une critique de l'Etat, qui est lui-même un appareil de domination. Plusieurs voies de simplification pourraient permettre de résoudre cette tension, et nous en étudierons certaines, sans les adopter entièrement.

Une première possibilité serait de prendre clairement parti pour l'Etat, ou au contraire pour la liberté individuelle. On pourrait ainsi défendre univoquement les bienfaits de l'organisation étatique, qui vise à réaliser l'intérêt général, garantit l'unité nationale et le contrat social. Dans sa version sociale, l'Etat-Providence permet d'assurer les individus contre les grands risques de la vie. L'impôt acquerrait donc une légitimité supplémentaire par la redistribution et la solidarité qu'il incarne concrètement. Pourtant, une telle vision des choses est irréaliste. D'une part, au Togo, l'Etat est loin de remplir ces fonctions pour toute la

[25] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p.42

population. Mais surtout, le système étatique fait oublier un peu vite que des alternatives existent, et qu'il est possible de penser le vivre-ensemble autrement que dans les catégories figées dictées par le langage officiel. La critique sociologique montre ainsi que l'Etat est « instance légitimatrice par excellence, qui ratifie, solennise, enregistre les actes ou les personnes, en faisant apparaître comme allant de soi les divisions ou les classifications qu'elle institue. »[26] Il faut donc prendre garde à ne pas prendre comme « allant de soi » les concepts de « solidarité nationale » ou de « redistribution » ; il faut les interroger, y compris pour leur redonner éventuellement leur signification réelle, qu'estompe leur usage par l'Etat.

Pour autant, il faudra veiller, dans notre critique de l'Etat, à ne pas tomber dans l'écueil inverse de donner raison unilatéralement à une lecture libérale de l'impôt. Il n'est guère besoin de chercher très loin pour entendre que l'Etat est un « voleur » qui prend le contribuable pour un « pigeon ». Dès lors, en France comme au Togo, on trouve l'adage selon lequel « voler l'Etat n'est pas voler ». Si l'on suit les critiques libérales les plus virulentes, exiger du contribuable qu'il verse une part de ses revenus à l'Etat serait le soumettre à du « travail forcé » (puisque, concrètement, il aura travaillé un certain nombre de jours de l'année pour le compte de l'Etat, et non pour son propre bénéfice)[27], voire que ce serait purement et simplement du « vol » de la part de l'Etat[28]. Si un tel point de vue peut sembler exagéré, et sert d'excuse pour masquer des abus massifs de la part des plus grands capitalistes de la planète, on rappellera qu'il est aussi partagé par certains théoriciens de gauche (dont Marx et Proudhon). Les critiques de l'Etat et de l'impôt, qui est son instrument de coercition honni, n'ont jamais manqué dans l'histoire de la pensée politique.[29]

Ainsi, il faudra mener une franche critique du manque de liberté politique dans l'Etat (au Togo en particulier, mais aussi dans n'importe quelle organisation étatique), sans tomber pour autant dans les excès des théories libérales. Des auteurs comme Friedrich Hayek considèrent ainsi que le rôle de l'Etat devrait être réduit au minimum et présente des risques d'emprise sur la société. Pour lui, l'ordre social peut naître spontanément des interactions conflictuelles et compétitives entre individus.[30] Si certains aspects d'une telle théorie sont

---

[26] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 248-249

[27] Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

[28] "Just as no one is morally required to answer a robber truthfully when he asks if there are any valuables in one's house, so no one can be morally required to answer truthfully similar questions asked by the State, e.g., when filling out tax returns". Murray ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, 1998.

[29] Pour un aperçu des critiques libérales de l'impôt, voir Victor FOUQUET, Pascal SALIN, *La pensée libérale de l'impôt : Anthologie*, Nice, Les Editions Libréchange, 2016.

[30] Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge, 2006.

enthousiasmants et parfois salutaires, parce qu'elle permet d'échapper à la tendance centralisatrice (Hayek dit « totalitaire ») de l'Etat, il faut aussi en voir les dangers. Sur le plan économique, cette théorie de l'ordre spontané et de la dérégulation ouvre la porte à toutes les prédations et au creusement des inégalités, comme on le constate au Togo. Sur le plan politique, elle aboutit à renforcer les rapports de force, à refuser toute modération de la politique par l'éthique, et rend encore plus difficile l'avènement d'une parité de participation démocratique.

Une deuxième possibilité pour sortir de la tension serait de refuser en bloc le monopole privé du pouvoir économique et le monopole public du pouvoir politique. Le refus du « duopole Etat-marché »[31] est caractéristique de l'approche des « communs », qui propose de penser une gestion des biens qui sorte du paradigme propriétariste. Selon ce courant, le problème de la domination pourrait être évité en n'attribuant pas de droits de propriété exclusifs sur les biens, et en accordant seulement à chacun des « droits d'accès » à un bien sans lui en donner la propriété complète. Autrement dit, une personne faisant usage d'un bien devrait toujours avoir conscience qu'elle le partage avec d'autres, et qu'elle ne peut en disposer à sa guise. Il s'agirait finalement d'abolir la souveraineté absolue d'un propriétaire sur une chose. Une telle approche permet de penser les rapports sociaux de manière plus horizontale et égalitaire, et permet aussi de faire le lien entre préoccupations matérielles et considérations sociales. Les communs proposent une approche de l'économie incluse, « encastrée » (*embedded*) dans le cadre plus large des relations sociales, selon la conception polanyienne de l'économie[32]. Les théories des communs permettent de réfléchir à la possibilité d'une gestion plus démocratique de l'impôt, à une échelle plus locale. Cependant, il semble difficile de mettre en place une organisation de la fiscalité, étatique par définition, sous la forme d'un commun.

Surtout, cela ne permet pas de résoudre le problème majeur de la domination des plus gros acteurs de l'économie mondialisée. Pour lutter contre les abus des multinationales, n'a-t-on pas besoin du pouvoir souverain des Etats ? Et cependant, étant donné que les Etats sont eux-mêmes des organes de domination, peut-on leur faire confiance pour représenter les intérêts des citoyens ?

---

[31] Silke HELFRICH, David BOLLIER (éds.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State*, Amherst, Mass, Levellers Press, 2012., p. XIII

[32] Sur l'application du paradigme des communs pour penser l'économie africaine, voir le dossier de Gaël GIRAUD, Stéphanie LEYRONAS, Grégoire ROTA-GRAZIOSI, « Le développement au prisme des communs », *Revue d'économie du développement*, n° 24, 2016., et Kako NUBUKPO, *Une solution pour l'Afrique. Du néoprotectionnisme aux biens communs*, Paris, Odile Jacob, 2022.

Une troisième possibilité pour analyser la tension entre domination étatique et domination économique serait d'analyser les pouvoirs de domination privée et publique comme complices l'une de l'autre. C'est l'hypothèse que font les critiques contemporains du système « néolibéral ». Dans le cas du Togo, un certain nombre d'indices pointent effectivement vers des liens politico-économiques forts entre le sommet de l'Etat et les entreprises mondialisées qui s'installent sur le territoire. Il conviendra donc de se demander ce que signifie pour un Etat « néolibéral » d'exiger que les multinationales paient plus d'impôts. Si en effet le néolibéralisme consiste à mettre l'appareil d'Etat au service du marché, alors en payant des impôts, on ne ferait qu'alimenter le secteur privé, par l'intermédiaire de son organe étatique. On verra aussi que dans certains cas, lorsque l'Etat exige des impôts à une entreprise, elle ne le fait pas au bénéfice du peuple, pour financer les services publics. Les enjeux sont bien plutôt politiques : il s'agit pour l'Etat d'affirmer sa place dans un rapport de forces avec certains acteurs dominants du secteur privé.

C'est donc dans ce paysage général que se situera notre étude. Or, s'il est indéniable que les entreprises privées mondialisées et l'Etat représentent des pôles de domination majeurs, il faudra veiller à ne pas idéaliser pour autant les petits acteurs, localisés, qui sont politiquement et économiquement plus faibles.

En particulier, la philosophe sénégalaise Aminata Diaw Cissé remarque qu'il y a aujourd'hui une « fétichisation du concept de société civile », par réaction contre les abus répétés des pouvoirs surplombants, privés et publics. Or d'une part « la société civile » ne peut pas tout, et ne constitue pas forcément un contrepoids suffisant aux autres pouvoirs. D'autre part, qui est la société civile ? Il ne suffit pas, en effet, de se présenter comme une organisation de la société civile pour devenir, par ce fait même, un représentant légitime de ses concitoyens[33]. Comme on le sait, il est difficile de trouver des moyens effectifs pour que les « subalternes » puissent parler[34]. Enfin, pourquoi considérer *a priori* la société civile comme vertueuse, et éloignée de toute stratégie individuelle pour des intérêts privés, économiques ou politiques ?

---

[33] Aminata DIAW, « Repenser la société civile », *An International African Journal of Philosophy*, vol. 12, n° 1, 1998. Les critiques de la « société civile africaine » ne manquent pas. J.G. Bidima écrit par exemple : « La fameuse société civile – dont les preux critiques de l'Etat postcolonial en Afrique nous démontrent le dynamisme et l'indocilité au sein du carcan autoritaire étatique – est, elle aussi, et le plus souvent contre l'idée républicaine du bien public, car c'est-elle qui active en aval un réseau de solidarité qui ne se soucie que du bien-être des corporations ou des clans ». Jean-Godefroy BIDIMA, « Philosophie et traditions dans l'espace public africain », *Cahiers Sens public*, vol. 10, n° 2, Association Sens-Public, 2009., p. 120-121

[34] Gayatri C. SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Editions Amsterdam, 2020, trad. de Jérôme VIDAL.

D'autre part, si les pratiques institutionnalisées de la fiscalité et de la redistribution étatique peuvent être critiquées pour leur caractère bureaucratique, si le système rationnel-légal peut sembler peu apte à créer un réel sentiment de solidarité, on ne saurait pour autant survaloriser avec un enthousiasme naïf des formes plus locales de mise en commun. On étudiera donc avec intérêt certaines pratiques de solidarité et de finance locale, notamment la pratique de la tontine et des monnaies locales, mais nous devrons aussi souligner les situations abusives qui peuvent exister dans les institutions de proximité et les systèmes de gestion dits « traditionnels ». Ainsi, à partir d'études anthropologiques, on verra que la « gestion communautaire » des biens collectifs à l'échelle d'un village peut faire l'objet d'irrégularités tout autant que la gouvernance des affaires de l'Etat. On verra aussi que les chefs traditionnels (ou que l'on dit traditionnels) jouent indéniablement un rôle de proximité dans la vie de tous. Mais pour autant, la proximité n'est pas gage de démocratie, et les pouvoirs locaux peuvent exercer une domination redoutable sur leurs administrés, y compris par des prélèvements fiscaux locaux. Outre que, au Togo, l'Etat exerce un fort contrôle sur le système des chefferies, les rapports entre le chef et ses administrés reste celui d'un pouvoir descendant, qui donne plus lieu à des phénomènes « curiaux » et clientélistes qu'à un partage du pouvoir.

C'est donc à l'examen d'une aporie que nous nous livrerons dans ce travail : où trouver une gestion démocratique et non tyrannique des biens collectifs ? Comment instituer des rapports politiques qui permettent de faire bénéficier égalitairement d'un bien tous les individus, sans devoir recourir à un paradigme « mobilisateur », qui recrée de la contrainte et tue la liberté ?

2/ Quel lien social dans une logique de marché ?

Le deuxième écueil de l'idée d'une « mobilisation fiscale pour le développement » est qu'elle enferme la réflexion dans un paradigme libéral et matérialiste. Vouloir faire advenir le « développement » par l'impôt, c'est vouloir *acheter* le développement par l'impôt, donc avoir une conception strictement économique de l'objectif (le « développement »), et une conception purement instrumentale de l'impôt, qui n'est vu que dans sa fonction financière.

Aussi bien dans la réflexion sur les inégalités mondiales et l'aide publique au développement que dans la lutte globale contre l'évasion fiscale, la focale économique semble

reporter à plus tard la réflexion sur les véritables buts de tels combats, au point que souvent, ils semblent se suffire à eux-mêmes. On insistera sur le fait que dans de nombreux discours actuels, émanant d'institutions internationales comme de chercheurs, la préoccupation économique fait écran aux aspects politiques, sociaux et symboliques, de la vie sur le continent. Or réduire la réflexion à l'économique, c'est confondre le moyen avec la fin. Pour le dire dans les termes de Georg Simmel, « de simple moyen et de préalable qu'il était, l'argent prend intrinsèquement l'importance d'une fin téléologique » ; or l'argent « n'est justement que le pont vers des valeurs définitives, et sur un pont, on ne peut pas habiter »[35].

Cette approche économique de la question des inégalités révèle en fait une difficulté majeure à laquelle nous nous sommes heurtés : comment penser la solidarité à l'heure du libéralisme ? L'activité économique fonctionne sur un principe doublement autarcique, donc doublement incompatible avec des logiques sociales : d'une part, l'*homo economicus* agit seul et pour son propre intérêt, et d'autre part, l'économie prétend pouvoir se passer de toute préoccupation morale. A force de se préoccuper uniquement des logiques marchandes, les individus perdent la préoccupation du vivre-ensemble, qui s'estompe des mentalités. Comme l'écrit le philosophe Michael Sandel, « l'un des grands défauts de toute société régie par le marché, c'est de laisser les vertus [civiques] dépérir »[36].

De telles conditions ne sont guère favorables pour réaliser la mise en commun, la mobilisation, ou le vivre-ensemble. On se tourne alors vers l'impôt, supposé incarner l'intérêt général, et qui devrait, par une sorte de magie sociale, fédérer toute une société pour le bien commun, et renouer les liens sociaux négligés au quotidien. Une telle approche est peu réaliste : il est illusoire de croire que les finances publiques diffèrent des autres systèmes de finances ; elles restent marquées par une logique de marché, d'optimisation et d'équilibre budgétaire. La solidarité nationale par l'impôt, la solidarité internationale par l'aide publique au développement, semblent utiliser des outils comptables pour acquitter un devoir moral. C'est supposer, dans les deux cas, que l'approche financière suffit et que des lignes budgétaires peuvent servir de substitut à un travail plus diffus, plus indéfinissable, plus régulier et de plus longue haleine de constitution du tissu social.

Or, peut-on créer de la solidarité et du lien social sans aucun investissement éthique, uniquement par des transferts d'argent ? En comparant le fonctionnement rationnel-légal de

---

[35] Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, Québec/Paris, Presses de l'Université de Laval/Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006, trad. de Alain DENEAULT., p.103

[36] Michael SANDEL, *Ce que l'argent ne saurait acheter. Les limites morales du marché*, Paris, Seuil, 2014, trad. de Christian CLER., p.213, et tout le chapitre III : « Comment le marché évince la morale »

l'impôt avec des sociétés qui fonctionnent sur le modèle du *don* et de la *dette,* nous montrerons que le lien social ne peut s'établir que dans une « logique de surabondance » au sens de Ricœur, dans laquelle chaque individu est intriqué dans des réseaux de dettes et de créances qui ne peuvent être remboursées par un simple versement matériel. Etre « lié » à autrui ou à une société, c'est avoir à leur égard une dette irremboursable, et donc être incapable de couper ce lien. Or l'impôt n'est pas un lien social de ce type : on peut mettre en regard la facilité avec laquelle les entreprises pratiquent l'évasion fiscale, avec les envois d'argent que les ressortissants d'un village continuent à leur adresser une fois qu'ils sont partis à l'étranger. Dans le premier cas, le sentiment de redevabilité est nul ; dans le second, il est très fort, et il est entretenu par tout un système social qui rappelle chacun à ses responsabilités. Si l'impôt est si éloigné de la logique du don, c'est parce qu'il met des limites à ce qui est dû à la société : on n'a pas besoin de payer plus que son dû, et on n'a pas besoin d'accompagner le paiement de son dû de la moindre conscience sociale. La contribution fiscale est une transaction moralement et sentimentalement neutre. Dans l'impôt, la responsabilité de chacun à l'égard de la société est clairement délimitée par le droit, ce qui le fait entrer dans une logique quasi-marchande, puisqu'elle ne contient aucune « surabondance ».

Si nous comparerons longuement la logique du don et celle de la fiscalité, notre objectif n'est pas pour autant d'en rester à une nostalgie du « don ». Nous montrerons aussi que la logique juridique, qui fixe des limites à ce que l'on peut exiger de chaque individu pour le bien de la société, a un effet libérateur : elle délivre l'individu des chaînes infinies de dette dans lesquelles ses communautés d'appartenance peuvent chercher à l'enfermer.

En revanche, il faut souligner que, sans aucune référence à la dimension éthique du don, l'impôt peut difficilement participer à créer du lien social. Pour résumer, la « fiscalité » ne peut pas vraiment « mobiliser » les individus sur le plan de la conscience politique et sociale. On peut, au mieux, extorquer des recettes fiscales par la contrainte et démontrer qu'elles permettent d'acheter des biens qui servent à tous ; mais on ne peut, par ce seul biais, créer une conscience civique ou une ouverture éthique à l'idée de solidarité sociale. Payer des impôts est même, pour Rousseau, le symbole de l'affadissement du sens social : « ce mot de finance est un mot d'esclave, il est inconnu dans la Cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras, et rien avec de l'argent ; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes »[37].

[37] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*., III, 15

La logique marchande contre la solidarité sociale

Dans les rapports économiques, dit Simmel, il y a « relation [aux autres] sans égard pour celui dont il s'agit ; c'est leur anonymat, l'indifférence par rapport à leur individualité, qui rend les hommes étrangers les uns aux autres et renvoie chacun à lui-même », ce qui « ne peut qu'engendrer un individualisme fort » [38]. Autrement dit, dans le rapport commercial « anonyme », chaque acteur économique est réduit à sa dimension d'agent échangeant, interchangeable. Or une « relation sans égard pour celui dont il s'agit » est une relation qui ne crée pas de lien. La liberté du marché consiste à ne mettre en relation les individus que pour la durée de la transaction, sans que des attaches préalables ne soient nécessaires et sans que la poursuite du lien soit requise au-delà.

La mobilité des capitaux à l'échelle mondiale est alors le point d'aboutissement de ce que décrit Simmel. Par l'usage de l'argent, il n'y a plus besoin de se reposer sur les relations familiales et communautaires traditionnelles, et les relations avec autrui sont purement conjoncturelles, sans effort de connaissance et sans affinités personnelles particulières. Seule la convergence des intérêts rapproche les individus à un moment donné. Une telle logique semble devoir faire disparaître inéluctablement toute loyauté à l'égard d'une communauté nationale, ou toute appartenance reconnaissante à une société donnée. Les liens d'argent se font et se défont, indépendamment des raisons héritées d'autrui.[39]

L'argent permet ainsi une abstraction des transactions du monde réel. La propriété économique permet de dépassionner les transactions, elle permet des investissements à distance. L'argent est mobile, tout est échangeable, et les capitaux permettent de posséder des parts d'entreprises dans des pays où on ne s'est jamais rendu[40], ce qui fluidifie les échanges économiques.

C'est cette abstraction de l'économie qui permet à des Agences de développement dans les pays du Nord de concevoir à vide un projet de développement, puis de l'appliquer partout indifféremment, en Amérique latine, en Asie ou en Afrique, en-dehors de toute réflexion sur le contexte social dans lequel elles l'importent. Pour l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de

---

[38] Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, *op. cit.*97

[39] *Ibid.*, p. 95

[40] « Je peux aujourd'hui recevoir à Berlin mes revenus de compagnies ferroviaires américaines, d'hypothèques norvégiennes ou de mines d'or africaines. Cette forme de propriété agissant à distance, que nous admettons aujourd'hui comme allant de soi, n'a été rendue possible qu'à partir du moment où l'argent est intervenu, avec sa double faculté de séparer et de relier la propriété et le propriétaire. » *Ibid.*, p. 92-3

Sardan il s'agit là de « modèles voyageurs de développement », qui ne peuvent en réalité avoir qu'une portée et une efficacité limitées[41] car ils ne tiennent pas compte des liens sociaux et des représentations culturelles existants. On ne saurait se contenter, en la matière, d'une « relation sans égard pour celui dont il s'agit ».

C'est aussi cette même abstraction de l'argent qui explique l'évasion fiscale des entreprises. Dans la perspective libérale, l'évasion fiscale est sans doute inévitable et même logique, dès lors que manque ce ciment social qui maintient les individus dans un rapport de redevabilité et de loyauté les uns envers les autres. Avec le détachement des transactions économiques de la sphère morale, il y a une atrophie partielle de la sphère éthique, qui rend plus facile de s'évader de sa communauté politique d'appartenance, en abstrayant la valeur économique du reste des relations sociales.

Mais dans ce contexte libéral, il ne suffira sans doute pas de résorber techniquement l'évasion fiscale, par des réformes législatives et un renforcement des contrôles, pour arriver à recréer du lien social. Si l'évasion fiscale crée des ruptures sociales, la réciproque n'est pas vraie. Si l'on souhaite réellement réinstaurer un sentiment d'appartenance commune, le travail à opérer est social et très long là encore, et suppose des transformations structurelles et mentales radicales.

Car en réalité, il n'est pas évident de réactiver un esprit de communauté politique dans un cadre libéral. On est surtout face au constat d'une incompatibilité de la logique de la réciprocité sociale et de la logique marchande. Demander du citoyen-contribuable une mise en commun pour la chose publique, tout en maintenant intact le système d'échange libéral privé, l'expose simultanément à deux logiques radicalement différentes, de sorte qu'il est presque inévitable qu'elles se contaminent entre elles.

Impôt échange et impôt solidarité

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'impôt soit de plus en plus défini comme un « échange » et non comme un outil de mise en commun. Le libéralisme économique

[41] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *La revanche des contextes : Des mésaventures de l'ingénierie sociale en Afrique et au-delà*, Paris, Karthala, 2021.

revendique la théorie de « l'impôt échange » comme seule légitime, et s'oppose ainsi avec virulence à la théorie de « l'impôt solidarité ».[42]

Si l'on reprend la définition juridique de l'impôt, celui-ci se distingue explicitement d'un échange marchand. Un impôt est dit « non affecté », c'est-à-dire qu'un contribuable qui paye ses impôts ne sait pas précisément à quoi il sera employé ; la somme versée est mélangée dans les fonds communs, de sorte que son usage ultérieur ne peut être tracé. En cela, il incarne réellement le vivre-ensemble, et n'est pas un achat[43]. Selon sa définition canonique, « l'impôt est une prestation pécuniaire, requise des particuliers par voie d'autorité, à titre définitif *et sans contrepartie*, en vue de la couverture des charges publiques »[44] . Au sens strict, un impôt se distingue donc d'une taxe, car cette dernière est normalement corrélée d'avance à un usage précis[45]. Dans notre réflexion sur la fiscalité, nous traiterons ensemble la fiscalité directe et la fiscalité indirecte ; nous nous permettrons aussi d'utiliser le terme d' « impôt » comme synonyme de « fiscalité », au sens large (comme c'est souvent l'usage) et non par différence avec les taxes. Notons au passage que le Togo utilise essentiellement une fiscalité indirecte (que les juristes appellent « indolores », car moins visible, contrairement à la fiscalité déclarative directe). La principale source de recettes fiscales est la TVA (41% en 2021), suivie de tout un ensemble d'impôts sur les biens et services (34%)[46]. L'impôt sur le revenu des personnes physiques ne représente que 9%, et l'impôt sur les bénéfices des sociétés, 14%.

Un tel recours à la fiscalité indirecte grève fortement la consommation de la population. Les taxes à la consommation sont considérées comme particulièrement injustes, car elles ne sont pas progressives : le consommateur règle un montant fixe, qu'il soit riche ou pauvre, selon un principe de répartition fixe (*flat tax*). La question de savoir si l'impôt doit être fixé de manière proportionnelle ou progressive constitue l'un des débats majeurs de la justice fiscale

---

[42] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, Paris, PUF, 2017.

[43] « Juridiquement, l'impôt ne constitue pas le prix d'un service rendu. Aussi, le contribuable ne peut-il pour contester sa dette arguer de la mauvaise utilisation des deniers publics. Il ne peut davantage exiger que l'impôt qu'il paie soit affecté à tel ou tel service public ou au financement de telle ou telle opération. De même, il ne peut refuser de payer l'impôt au motif que celui-ci financerait des dépenses contraires à ses principes. » Michel BOUVIER, *Introduction au droit fiscal général et à la théorie de l'impôt*, Paris, LGDJ, 2020., p.26

[44] Gaston JEZE, *Cours de Finances Publiques 1935-1936*, Paris, LGDJ, 1936., cité par Olivier NEGRIN, « Une légende fiscale : la définition de l'impôt de Gaston Jèze », *Revue du Droit Public*, vol. 2008/1, , vol. 2008/1.

[45] « chaque fois qu'il existe une corrélation préalablement définie, et dûment calculée, entre la prestation du redevable et la valeur des services ou avantages que lui offrent les institutions publiques, on est en présence d'une taxe administrative ou d'une redevance, mais non d'un impôt au sens strict » Pierre BELTRAME, *La fiscalité en France*, Paris, Hachette, 2023., p.11

[46] *Statistiques des recettes publiques en Afrique 2023 - Togo*, *op. cit.*

aujourd'hui. Les tenants de l'impôt échange soutiennent la proportionnalité, tandis que les partisans d'un impôt-solidarité considèrent la progressivité comme plus juste.

La progressivité de l'impôt est aujourd'hui majoritairement admise comme critère de justice sociale dans la répartition fiscale. L'un des premiers à établir la justice d'une répartition progressive a été Montesquieu, au motif que les plus pauvres ne disposaient que du strict « nécessaire physique », tandis que les moins pauvres possédaient aussi de « l'utile » (mais non indispensable), et enfin que les plus riches jouissaient du « superflu » : « on jugera que chacun avait un nécessaire physique égal ; que ce nécessaire physique ne devait point être taxé ; que l'utile venait ensuite, et qu'il devait être taxé, mais moins que le superflu ; que la grandeur de la taxe sur le superflu empêchait le superflu »[47]. On notera que, pour cette dernière catégorie, il s'agit d'une taxation somptuaire : le but est bien de limiter la propriété économique des plus riches[48].

Au-delà de ce critère d'équité, la progressivité de l'impôt vise aujourd'hui la solidarité sociale. L'impôt assure un rôle redistributif, à la fois en finançant des services publics pour tous, et en attribuant des prestations spécifiques aux plus pauvres. En réalité, l'idée d'un « impôt-solidarité » nécessite un changement de paradigme par rapport à la simple idée que l'impôt est requis « en vue de la couverture des charges publiques ». Elle renvoie au paradigme proposé par le courant solidariste à la fin du XIXe siècle, qui prend pour postulat fondamental que « l'individu isolé n'existe pas »[49], c'est-à-dire qu'il est toujours imbriqué dans un réseau social qui l'informe, et dont il dépend. Dans ce contexte, payer ses impôts, c'est payer pour l'entretien et la santé de l'ensemble de la société dont on dépend, ce qui permet indirectement de payer pour sa propre conservation. Le solidarisme s'appuie sur une vision organiciste du corps social comme un tout. Il convient de noter que la « solidarité » peut être entendue au sens d'un constat social (les individus dépendent les uns des autres, c'est un fait social), ou au sens d'une injonction normative (il faut être solidaire de ses concitoyens, au nom du vivre-ensemble). Or payer l'impôt par « solidarité », c'est sortir d'une conception strictement libérale de l'impôt comme transaction marchande.

[47] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XIII, 7

[48] Didier CARSIN, « La vertu républicaine selon Montesquieu », *Humanisme*, vol. 311, n° 2, 2016.

[49] Léon BOURGEOIS, *Solidarité*, Paris, 1902.

Les tenants d'une théorie de « l'impôt-échange », s'ils acceptent (pour certains) l'idée d'une progressivité équitable de l'impôt telle que définie par Montesquieu[50], refusent en revanche toute conception de l'impôt comme symbole de la solidarité sociale[51]. Il leur apparaît en effet inadmissible que, comme l'écrit le philosophe Philippe Nemo, « certains citoyens paient un impôt ne correspondant à aucun service qui leur serait rendu par les collectivités publiques, un *impôt sans contrepartie* qu'ils devront donner sans rien recevoir en échange. (…) Dans cette logique, le fait générateur de l'impôt n'est plus la nécessité de prendre sa part des services publics ; on est redevable d'un impôt sans contrepartie du seul fait qu'on possède quelque chose qui dépasse la richesse maximale admise »[52].

Dans une pensée strictement libérale de la fiscalité, celle-ci est débarrassée de toutes ses dimensions sociales et politiques : l'impôt est un simple échange marchand, qui permet au contribuable d'acheter des services publics. C'est la conception de l'impôt qui est théorisée au XVIIIe siècle par les physiocrates et par les penseurs des Lumières. Comme le notait par exemple Mirabeau, « l'impôt n'est qu'une avance pour obtenir la protection de l'ordre social »[53]. Mais ce n'est pas seulement dans la perspective libérale que l'impôt est considéré dans les mêmes termes qu'un échange marchand strict. Proudhon note lui aussi : « l'impôt est un échange. De même que, pour certaines utilités, l'échange se fait de personne à personne, de famille à famille, de même, pour certaines autres utilités, l'échange ne peut se faire que des particuliers à une personne collective, qui a nom l'Etat »[54]. Concevoir l'impôt autrement, ce serait rester empêtré selon lui dans des conceptions conservatrices et archaïques, dans des « mœurs tout empreintes de théosophie et de théocratie, avec nos habitudes de sujétion. (…) Les affaires ne comportent pas de mysticisme ; elles ont pour formule la balance des comptes, non l'épopée ». Proudhon ajoute qu'en réalité, même en contexte monarchique et théocratique, les principes rigoureux de comptabilité s'appliquent ; même quand on est encore dans une mentalité d'allégeance au Prince, l'impôt suit les froides règles de la raison, et oblige au réalisme : « quand on persisterait à faire de l'Etat et du prince qui le représente une émanation de la Divinité, quand les décrets du souverain devraient être pris, selon le vieux style, pour

[50] Hobbes est catégoriquement opposé à toute idée de progressivité : « la somme que doit le pauvre à ceux qui défendent sa vie est la même que celle dont le riche est redevable pour la défense de la sienne » Thomas HOBBES, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1972., Livre II, chap. XXX, p. 368-369.

[51] Voir Jean-Noël JEANNENEY, « La bataille de la progressivité sous la IIIe République », *Pouvoirs*, n° 23, 1982.

[52] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, *op. cit.*, p.106-107

[53] Victor Riquetti DE MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, Paris, 1760.

[54] Pierre-Joseph PROUDHON, *Théorie de l'impôt. Question mise au concours par le Conseil d'État du canton de Vaud en 1860*, Paris, 1861., p. 331-334.

article de foi, il faudrait encore se résigner à le voir traiter, en ce qui concerne l'impôt, non pas selon le respect qu'impose la puissance, mais selon la rigueur de la comptabilité ». Dans ce dernier contexte, on pourrait donc dire que la question fiscale et budgétaire sert de garde-fou. Elle peut servir à se protéger contre les dérives irréalistes du discours romantique sur le vivre-ensemble ou, dans le contexte togolais, l'élan faussement unificateur du Guide suprême. Ce retour au froid réalisme comptable est toujours salutaire, car il sert de principe de réalité face à tous les appels abusifs à la « mobilisation ».

On voit bien en quoi se cantonner à des principes comptables stricts permet de garantir une certaine liberté, à la fois sociale et politique. D'une part en effet, penser l'impôt comme un simple échange permet de se considérer comme quitte par rapport à la société, sans être pris dans des réseaux de dette sociale réciproque. Et d'autre part, la mobilisation au nom de l'intérêt général, de la solidarité nationale, ou du développement, peut être instrumentalisée à l'envi. Revenir aux chiffres est une façon de refuser la manipulation mentale que représente le monologue du pouvoir sur le vivre-ensemble.

On comprend donc qu'il n'est pas si évident de défendre une conception de « l'impôt-solidarité » dans ce contexte. Peut-on vraiment voir dans l'Etat togolais, qui gère mal les comptes et réprime dans le sang les oppositions politiques, une incarnation de la solidarité nationale ? Pourtant, il est indéniable aussi que la solidarité est menacée par l'extension d'une logique strictement libérale des relations sociales, et notamment par l'idée d'une responsabilité limitée de chaque individu à l'égard de la société.

L'impôt et la conception libérale de la responsabilité limitée

Comme l'écrit le fiscaliste américain Reuven Avi-Yonah, « l'approche orthodoxe moderne de l'économie des finances publiques par rapport à ces problèmes a été d'accepter, pour faire avancer la discussion, le droit qu'a le gouvernement de redistribuer les revenus par le système fiscal (et par d'autres moyens) ; et ainsi d'écarter les arguments *éthiques* concernant l'évaluation d'une distribution plus équitable des revenus économiques »[55]. En réalité la

[55] "the approach of mainstream modern public finance economics to these issues has been to accept, for the sake of argument, the right of government to redistribute income through the tax system (and other means); to sidestep the ethical arguments about assessing the value of a more equal distribution of economic outcomes". Reuven AVI-

réflexion politique sur l'égalité sociale ne peut pas faire l'économie de la dimension éthique, et ne peut se contenter de la redistribution par l'impôt pour s'attaquer au problème des inégalités.

L'impôt est un outil problématique en matière sociale et éthique, car il fixe, par définition, des limites comptables et juridiques à la responsabilité de chacun à l'égard de la société. Il s'inscrit dans une conception libérale de la responsabilité limitée. Par exemple, comme le fait remarquer avec regret le juriste Alain Supiot, lors du drame du Rana Plazza au Bangladesh, qui a tué un millier d'employées d'une usine textile sous-traitées par de grandes marques européennes, il n'a pas été possible de déterminer juridiquement la responsabilité des entreprises donneuses d'ordre, car les liens de droit n'étaient pas établis suffisamment clairement : « à partir du moment où un entrepreneur obéit aux lois et s'acquitte de ses impôts, il n'y a pas de raison d'exiger de lui qu'il prenne en charge ce qu'il incombe au législateur de garantir : le temps long de la vie humaine dans ses dimensions sociales et environnementales »[56]

Compter sur la redistribution par l'impôt pour assurer la réduction des inégalités, c'est s'inscrire dans ce même paradigme libéral de responsabilité limitée et penser pouvoir faire l'économie d'une ouverture éthique à autrui dans la vie en société. Or, comme le définit le philosophe Jean-Louis Chrétien, la responsabilité est au contraire « aporétique » et illimitée : on ne saurait quantifier la responsabilité à l'égard d'autrui, et l'erreur est précisément de vouloir y mettre des bornes. L'intrication des actions humaines rend impossible la détermination des responsabilités de chacun[57] ; dans une perspective éthique, il faut donc rester ouvert à l'idée d'une responsabilité « illimitée ».

Dès lors que l'individu est intégré dans une action collective, « le seul fait de fixer une limite clairement saisissable où finit ma responsabilité propre et où commence celle des autres, de vouloir ne payer que sa quote-part, précisément évaluée, de la responsabilité commune, est déjà un acte irresponsable moralement parlant ». Or « vouloir ne payer que sa quote-part », est précisément le principe de la contribution fiscale. Certes, il est difficile d'admettre, en un âge rationaliste, légaliste et calculateur, que les limites de la responsabilité doivent rester

---

YONAH, « Why tax the rich? Efficiency, equity and progressive taxation », *Yale Law Journal*, vol. 111, , vol. 111., p.126

[56] Alain SUPIOT, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Fayard, Paris, 2015., p. 388

[57] Pour l'auteur, il faut se résigner à reconnaître « la dimension non comptable de notre responsabilité, l'incalculable de nos calculs, l'inintentionnel de nos intentions. (…) Seule une analyse infinie ou divine pourrait démêler cet écheveau de ce que mes actes entraînent, et en ce sens, il y a une face à jamais cachée pour moi de mes actes, dont l'imagination peut donner le vertige. » Jean-Louis CHRETIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007., p. 180

indéterminées, et que tout le monde doive payer pour tout le monde. Mais, demande Chrétien, « ne répondre que de soi, est-ce vraiment répondre ? » [58].

Fixer des limites juridiques à sa responsabilité, ou encore chercher à représenter par un chiffre le montant de sa responsabilité, c'est « vouloir n'être responsable que dans un monde fictif, qui est celui de mes calculs » et « c'est la même chose que refuser sa responsabilité dans le monde réel ». On peut certes se dire « je ne réponds de mes actes que pour autant que leurs conséquences sont exactement celles que j'ai prévues et au-delà de cette limite, ma responsabilité n'est plus valable », mais ce serait s'imaginer à tort qu'on est en parfaite maîtrise des conséquences de ses actes[59]. La « responsabilité » consiste alors à *répondre de* soi, c'est-à-dire aussi à *répondre à* l'autre, et ainsi de créer un lien. En parlant d'une responsabilité limitée, le libéralisme réduit à néant le dialogue implicite qui devrait pouvoir s'établir avec autrui.[60] On peut même faire l'hypothèse que l'Homme libéral n'est pas tant réticent à *répondre* qu'à écouter ; avant de refuser de payer un impôt, de manière responsable, il est d'abord dans le déni de la présence même de l'autre. C'est ce que Karl Polanyi a appelé le « solipsisme économique ».

Prendre au sérieux sa « responsabilité » politique et sociale, c'est donc accepter que, pour répondre de soi et répondre à autrui, il faut accepter de faire plus que « sa part ». C'est s'ouvrir à une logique qui ne soit pas l'échange marchand sans reste, mais une « logique de surabondance ». Cela suppose de s'ouvrir à une transformation éthique intérieure, pour imaginer un monde où l'on se conçoit comme relié à autrui. Ainsi, pour créer du lien social et permettre à une société togolaise déchirée par près de 60 ans de dictature, il est probable qu'une « logique d'équivalence » stricte (par exemple celle de la quote-part fiscale) ne saurait suffire.

L'impôt ne semble donc pas un outil suffisant pour assurer, ou même amorcer, un mouvement de réconciliation sociale. Il semble difficile d'exiger, dans le cadre de la fiscalité, que tout le monde paye plus que sa quote-part, sur la base du volontariat. Or l'idée de solidarité par l'impôt, par le biais de l'Etat redistributif, exige précisément des contribuables qu'ils versent plus que leur part, ce qui est incompatible avec la conception libérale de l'impôt-échange. Mais il faut noter que même la théorie de l'impôt-solidarité ne saurait en réalité incarner la « responsabilité illimitée ». Car la responsabilité suppose une interrogation éthique

[58] *Ibid.*, p. 196

[59] *Ibid.*, p. 175

[60] *Ibid.*, chapitre 5, « Finitude de la responsabilité illimité », passim

permanente pour aller au-delà de « sa quote-part » et ainsi « sortir d'une pensée de l'autarcie individuelle pour s'installer dans une conception de l'humanité comme interdépendance. Ne pas savoir quelles sont les limites des responsabilités de chacun, c'est accepter de porter ensemble certaines responsabilités, mais c'est aussi accepter de penser que d'autres ont fait des choses pour moi sans me connaître, et que je fais des choses pour les autres sans les connaître. Les individus sont pris dans des tissus de dettes mutuelles, qu'il ne serait pas pertinent de vouloir rembourser une à une – ne serait-ce que parce que beaucoup d'entre elles sont dues à des personnes du passé, disparues depuis longtemps »[61]. Si l'objectif n'est pas de rembourser une à une les dettes mutuelles, alors le problème est dans le fait même de vouloir quantifier le lien social ; or l'impôt reste, quoi qu'il arrive, un simple outil comptable. Une telle « logique de surabondance », nécessaire pour établir le tissu social, ne correspond pas à la comptabilité fiscale. C'est dans un système de don qu'il faudra la chercher, et il faudra se demander si le système fiscal étatique peut, ou non, s'en inspirer, ou coexister avec lui.

B/ Ce que l'impôt ne peut acheter

L'impôt se trouve ainsi au carrefour de plusieurs conceptions. D'une part, l'idéologie étatique officielle lui fait jouer de nombreux rôles fantasmés : il serait une incarnation du contrat social, un outil de redistribution et de solidarité, et le fondement d'un développement en commun. C'est ce que l'on sous-entend dans l'idée d'une « mobilisation fiscale pour le développement », et dans la devise de l'OTR : « Fédérer pour bâtir ». D'autre part, l'impôt reste un outil de comptabilité, qui peut être considéré comme un simple moyen d'échange marchand. C'est la théorie libérale de l'impôt-échange. Enfin, l'impôt est également un symbole du pouvoir de l'Etat, qui peut l'utiliser pour réaffirmer sa puissance ; la création de l'OTR et la rationalisation qu'elle a permis ont ainsi pu être considérées comme une façon de rendre visible et sensible la souveraineté coercitive de l'Etat sur sa population en renforçant son emprise bureaucratiques, et son contrôle des acteurs économiques, à tous les niveaux de la société.

[61] L'auteur ajoute : « Nous pouvons nous promener dans un parc à l'ombre d'arbres plantés bien longtemps avant notre naissance : autrefois, on considérait comme un signe (minimal) de noblesse d'âme que de planter des chênes qu'on ne pourrait voir grandir. Je ne suis ni ne peux être responsable de tout, mais je ne suis responsable qu'au sein du tout. Je réponds ou ne réponds pas des autres, mais les autres aussi répondent ou ne répondent pas de moi, et du fait que je réponde ou ne réponde pas. » *Ibid.*, p. 72-73

Défendre isolément l'un de ces aspects nous semblerait peu conforme à la réalité, et c'est donc en tenant compte conjointement de ces trois aspects que l'on se demandera si l'impôt peut créer, chez les citoyens-contribuables, la conscience d'une appartenance commune, et peut servir à poser les bases d'un rapport plus démocratique entre eux. Il est en effet bien difficile de mettre en rapport cet outil financier, étatique, et souverain, avec le rôle social et politique que l'on veut lui faire jouer, dans une perspective démocratique, et il nous faudra donc interroger ce lien problématique. Par bien des aspects, tout oppose l'impôt et la démocratie.

A cette question du lien possible entre les deux, on ne donnera donc pas la réponse la plus simple qui consiste à dire, conformément à la *doxa* républicaine, que l'impôt permet la redistribution et finance des services, qui assurent les besoins de base nécessaires à la vie en société, concrétisant ainsi la solidarité nationale et l'ambition d'égalité de tous au sein du corps social. Outre qu'une telle représentation est très idéale dans le cas d'un Etat peu tourné vers le bien-être de ses administrés, on se heurte à un autre problème, qui est la dimension nécessairement descendante d'un tel rapport. La redistribution permet peut-être une *réduction* des inégalités économiques, mais rend-elle effective l'égalité de *droits* entre tous ? Comme le montre une certaine critique de l'Etat-Providence, la « redistribution » par l'Etat en reste souvent à un modèle proche de la charité, ou, dans le contexte togolais, de redistribution populiste et de (néo)patrimonialisme. Malgré les apparences, réduire les inégalités par une redistribution matérielle, c'est rester enfermé dans un modèle libéral (modéré), où l'on suppose que la fourniture de quelque somme d'argent suffit à instaurer du lien social ; c'est aussi en rester à une vision hiérarchique du pouvoir, sans rendre chacun capable de participer au débat démocratique, car on n'opère pas de changements structurels majeurs.

Comme on le verra, notre objectif dans ce travail n'est donc pas nécessairement de défendre, en tant que telle, une conception « solidaire » de l'impôt. C'est, en revanche, de nous demander comment sortir d'une conception strictement libérale et contractuelle des relations sociales, de plus en plus prédominante. Nous défendrons que la solution n'est pas de régler la question de la solidarité sociale par l'argent, mais au contraire, de cultiver les échanges civiques et sociaux que l'argent ne suffit pas à acheter. Car si le mode de vie libéral tend à réduire toutes les relations humaines à de simples échanges marchands, alors réduire la solidarité à une question de redistribution, c'est encore appliquer cette même logique marchande jusque dans le mécanisme correctif qui devrait y remédier.

Il n'est donc pas forcément paradoxal de défendre l'idée que l'impôt n'est qu'un échange marchand, et de défendre en même temps qu'il est urgent de réfléchir à la préservation de la solidarité sociale, et aux conditions de possibilité d'un débat démocratique paritaire, à l'heure du libéralisme. Ce n'est pas parce que l'impôt n'est qu'un simple échange d'ordre marchand qu'il ne faut pas travailler à renforcer les relations sociales qui sont fragilisées par une mentalité de « responsabilité limitée ». La facilité avec laquelle les contribuables, petits et grands, évitent le paiement de l'impôt est le symptôme d'un délitement du lien social, dont il faut se préoccuper ; mais l'augmentation de la pression fiscale ne créera pas pour autant plus de solidarité. Il faut donc trouver ailleurs les sources d'un vivre-ensemble, qui ne soit pas centralisé par l'Etat, et qui veille à conserver une dimension pluraliste.

Dans ce sens, c'est justement parce que l'impôt ne suffit pas à incarner les valeurs de solidarité, de respect, d'égalité, indispensables à la vie en commun, qu'il faut en reconnaître le rôle limité. Certes, l'impôt peut assurer un certain rôle de redistribution sociale et d'égalisation des conditions économiques, mais il faut veiller à ce que la contribution fiscale prenne place dans une conception plus ambitieuse de la justice sociale et de la démocratie. En soi, le paiement de l'impôt ne saurait être investi de tous les rôles dans la construction et l'éducation du citoyen. S'en remettre à la fiscalité, c'est en réalité prolonger le mode de penser libéral jusque dans les relations sociales, et risquer de pervertir ainsi ce que l'impôt ne peut, et ne devrait pas pouvoir, acheter.

Qu'est-ce qui ne peut pas s'acheter ? Le philosophe Marcel Hénaff fait remarquer que dans l'Antiquité, deux des fonctions essentielles aujourd'hui assurées par l'Etat, la santé et l'éducation, étaient exclues de la sphère marchande. On considérait en effet que l'enseignement d'un Maître, ou les soins d'un médecin, étaient « sans prix ». Le sentiment de dette ressenti ne pouvait être exprimé adéquatement par le paiement d'une somme d'argent. A sa suite, Paul Ricœur remarque que la véritable gratitude, la « reconnaissance », est elle aussi « sans-prix ».

Si l'enseignement et la médecine devaient rester gratuits, ce n'était donc pas pour marquer leur manque d'importance, mais au contraire pour montrer qu'ils ne pouvaient être mesurés par un outil aussi trivial que l'argent. Hénaff cite en premier lieu la figure tutélaire de Socrate qui, contrairement aux sophistes, refusait de se faire payer, mais aussi les services des sage-femmes, car on ne saurait donner un prix au don de la vie. Dans ce prolongement, Hénaff note que, même aujourd'hui, la rétribution pour la santé, et dans une moindre mesure pour l'éducation, « oscille entre le don et le salaire ; même les honoraires n'excluent pas les cadeaux

de courtoisie et de gentillesse »[62]. Les usagers ont confusément l'intuition que de tels services correspondent à autre chose qu'une valeur d'échange, acquittée par l'argent, public ou privé.

Le budget public, dans lequel la santé et l'éducation sont deux postes de dépense considérables, ne saurait donc être à la hauteur des « dons » qui y sont accomplis quotidiennement ; le geste de « don » des thérapeutes ou des enseignants doit être « reçu » et « rendu » selon tout un rituel symbolique qui ne peut se résumer dans le versement d'un salaire d'agent public. C'est cette valeur ajoutée sociale que l'on tentera de faire apparaître dans ce qui suit, en gardant à l'esprit que nous vivons dans une ère libérale, et que par conséquent on ne saurait revenir à des systèmes socioéconomiques fondés uniquement sur la dette et le don. Ainsi, on aurait du mal à revenir à l'idée que la santé ou l'éducation doivent rester des dons « gratuits » et que cette gratuité serait la preuve de leur incommensurabilité. Il semble très difficile, à l'heure de l'omni-marchandisation, de faire reconnaître que le « gratuit » n'est pas synonyme de néant, mais de totalité débordante.

Ricœur ne peut donc que constater que « le spectacle qu'offre l'histoire est celui d'une défaite croissante du sans-prix ». On cherche à toutes forces à faire tout rentrer dans l'équivalence chiffrée du prix (donc concrètement, on ne trouve plus rien à quoi on n'ait pas attribué un prix), et de ce fait, on oublie que la valeur de cette chose n'est pas relative (à un prix) mais absolue, incommensurable. L'idée même du « sans-prix » est perdue. [63]

Cela signifie-t-il qu'on perd, en même temps, le sentiment de reconnaissance à l'égard d'autrui ? Et qu'en marchandisant tout, on efface par là même sa gratitude pour le sans-prix, et qu'on pense s'acquitter par un achat d'une dette, qui reste en réalité ouverte ?

De manière comparable (mais depuis le point de vue opposé), Michael Sandel a mis en garde sur l'omni-marchandisation actuelle des relations humaines (y compris en ce qui concerne le corps humain et le savoir scientifique), en proposant une analyse de « ce que l'argent ne saurait acheter », « *what money can't buy* » [64]. Il faut entendre cette expression dans un double sens, puisque Sandel veut certes dénoncer la commercialisation abusive de biens (par exemple, on n'a pas le droit, ou ne devrait pas avoir le droit, d'acheter un prix Nobel[65]), mais il veut

[62] Marcel HENAFF, *Le Prix de la vérité : Le Don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002., p. 142

[63] Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004., p. 343

[64] Michael SANDEL, *Ce que l'argent ne saurait acheter. Les limites morales du marché*, *op. cit.*

[65] *Ibid.*, p. 162

surtout souligner que certaines choses sont *impossibles* à acheter (acheter un ami, c'est par définition échouer à établir un lien d'amitié véritable avec cette personne).

De la même manière, nous défendrons l'idée que l'impôt échoue à « acheter » un certain nombre de biens immatériels qu'il est censé incarner. Ainsi, penser que l'impôt peut suffire à incarner la conscience d'un « vivre-ensemble », qu'il peut « réduire les inégalités », qu'il assure la « solidarité » par la redistribution, ou même qu'il assure l'« *empowerment* » des plus pauvres par le biais d'actions de « développement », c'est espérer un miracle d'un simple outil. On ne saurait fétichiser l'impôt, et penser qu'il pourrait apporter instantanément ces liens et ces transformations, qui doivent être construits avec le temps, pas plus qu'on ne devrait fétichiser le développement, qui apporterait fertilité des terres et bonheur des Hommes, de manièretout aussi instantanée. Contrairement à un achat marchand, les avancées des sociétés humaines se font de manière lente, progressive, et sinueuse. Il faut donc laisser la dialectique contradictoire de la société suivre son cours, plutôt que de prétendre acheter, une fois pour toutes, les biens sociaux et politiques qui permettent à des humains de vivre ensemble.

Notre travail pourra donc, au mieux, s'employer à déterminer à quels moments de la construction du lien social l'impôt peut intervenir, dans un rôle ponctuel et complémentaire d'incitation ou de correction, par différents biais, mais il ne saurait suffire, à lui seul, à porter des ambitions de réforme sociale.

C/ Position du problème

Problème « technique »

La première question est, malgré les apparences, sans doute la plus simple. Il s'agira de savoir comment l'impôt pourrait participer à l'ambition de justice sociale, tout en reconnaissant sa place limitée dans ce combat. Si la justice ne peut *s'acheter* par l'impôt, quel rôle, annexe et convergent, celui-ci peut-il jouer ? C'est, en quelque sorte, une question technique, sur les façons d'instrumentaliser la fiscalité pour rendre la société plus juste.

Il nous faudra donc partir du constat d'une multi-domination de fait au Togo – domination politique (dictature), domination économique (pauvreté et inégalités), domination

postcoloniale – qui se double d'un facteur aggravant : l'argent et la logique libérale sont un frein à l'égalité puisqu'ils accentuent la tendance à la différenciation. Face à cela, on affirmera que la solution proposée – l'impôt réduit les inégalités – sous-estime le cœur du problème.

Comme on le sait, le pouvoir économique des entreprises multinationales crée des situations de domination sociale et politique, qui bloquent durablement les processus démocratiques. Rousseau déjà soulignait les dangers d'une « tyrannie du riche », qui permet aux plus fortunés d'échapper au contrôle de la loi, faussant ainsi le fonctionnement de la démocratie. Là où les rapports économiques sont trop déséquilibrés, il est impossible de protéger les plus faibles, car le droit est impuissant face à la loi du plus fort, et le débat démocratique n'a aucune chance d'être paritaire. La seule manière de s'imposer dans ce système est alors, comme y invite le libéralisme, d'entrer à son tour dans la compétition.

Plus largement, on peut noter que l'argent entretient un lien très problématique avec l'égalité. La recherche d'argent enferme chacun dans des logiques personnelles, y compris dans la captation des bénéfices de l'aide publique au développement. J.P. Olivier de Sardan a ainsi analysé la trajectoire de « courtiers en développement » en Afrique de l'Ouest, c'est-à-dire des individus qui se spécialisent dans l'accaparement des subventions des agences d'aide pour leur profit personnel (ou communautaire)[66]. Loin d'être un outil d'égalisation des conditions, l'argent de l'aide devient au contraire l'enjeu d'une compétition.

Ainsi, la marchandisation des relations sociales à l'ère libérale est problématique, selon Michael Sandel, car « l'introduction d'argent dans un contexte non marchand peut modifier les attitudes individuelles au point d'évincer les engagements moraux et civiques », c'est-à-dire que « le commercialisme érode l'esprit communautaire »[67].

Si l'argent incite à la fois à l'individualisation et à la compétition, peut-on réellement lui faire jouer, par l'impôt, un rôle inverse d'égalisation ?

En réponse à cela, on insistera sur la dimension symbolique et éthique du geste de contribution fiscale. Ce que tente de matérialiser l'obligation fiscale, c'est en effet la nécessaire interdépendance des individus. De cette manière, l'obligation fiscale oblige chaque individu à prendre conscience, même de manière minimale, que le vivre-ensemble est important et nécessite un effort. Elle rappelle à chacun, selon les mots du juriste fiscaliste Michel Bouvier,

---

[66] Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre CHAUVEAU, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.

[67] Michael SANDEL, *Ce que l'argent ne saurait acheter. Les limites morales du marché*, *op. cit.*, p.198 et 326 respectivement

« sa condition de débiteur » : tout individu qui vit en société est en dette par rapport aux autres membres de la communauté.

Une société où cohabitent des individus qui ne reconnaissent réciproquement pas leur « condition de débiteur » ne peut pas créer du lien, et ne peut donc pas entrer dans un dialogue démocratique. Il faut une transformation éthique, une ouverture à l'autre, qui permet de prendre en considération l'existence d'autrui. Mais cela signifie aussi que le geste de la contribution fiscale ne peut jouer le rôle de liant social que s'il s'accompagne de cette dimension éthique ; s'il ne consiste qu'à payer un « prix », à s'acquitter financièrement d'un crédit, alors il n'a pas de valeur au sens social.

Cette acceptation par chaque citoyen-contribuable de sa « condition de débiteur » est ainsi une « perte de souveraineté de soi », il s'agit d'accepter que l'on ne règne pas en maître incontesté sur ses possessions, sur ses décisions, sur sa vie. On verra que pour J.G. Bidima, une telle perte de souveraineté de soi est la condition de possibilité de tout dialogue réellement démocratique. Si l'on se pose d'entrée de jeu comme « souverain » et dominant, alors la discussion ne peut s'engager. Il faut au contraire être prêt à avoir tort, e à se reconnaître vulnérable ou en dette par rapport à autrui. La question sera donc de savoir si la fiscalité peut contribuer à créer cette « perte de souveraineté de soi » chez tous ceux qui sont en situation de domination et qui bloquent ainsi l'avènement d'un rapport égalitaire au sein de la société. Par exemple, des taux « qusi-confiscatoires » comme les pensent les économistes Emmanuel Saez et Gabriel Zucman aujourd'hui sont-ils à même de créer cette acceptation de la « condition de débiteur » ? Ce serait alors supposer que, pour mettre fin à la « tyrannie du riche », il faudrait faire jouer la souveraineté (fiscale) de l'Etat, précisément pour obtenir du riche une « perte de souveraineté de soi ». Une telle pratique, si elle peut éventuellement fonctionner sur le plan matériel ne semble pas pour autant apte à créer l'acceptation éthique, donc libre, de la « condition de débiteur ». On ne peut imposer par la force de l'Etat une transformation éthique – mais alors comment peut-on le faire ?

Ce que l'impôt ne peut acheter, c'est donc, dans un premier temps, l'égalité. L'inégalité entre dominants et dominés, entre riches et pauvres, entre l'Etat et le citoyen, entre l'ancien colonisateur et l'ancien colonisé, est affaire de structure (notamment *juridique*) tout autant que de conversion du regard (*éthique*), et la redistribution seulement *matérielle* ne peut, à elle seule, modifier ce rapport hiérarchique.

On défendra donc l'idée que la justice fiscale doit s'accompagner d'une conversion éthique si l'on souhaite instaurer une société plus juste. Mais on ne saurait sans contradiction

imposer dogmatiquement une telle conversion éthique, et on ne se contentera donc pas de proposer un remplacement de l'individualisme libéral par l'égalitarisme politique, la conscientisation ou la conversion du regard.

Problème politique

La deuxième question que l'on devra se poser est réflexive, et ses implications obligent à suspendre le jugement. On peut la formuler selon les termes d'un observateur du processus de « réconciliation » qu'a connu le Togo entre 2007 et 2012, comme étant « la lancinante question togolaise : *voulons-nous vivre ensemble ?* »[68]. Et on ajoutera : *voulons-nous l'égalité ?*

Cette question, qui traversera notre travail, et qui ne trouvera pas réellement de réponse, doit nous obliger à mettre en doute non seulement les moyens utilisés (les impôts) mais le but recherché lui-même. Car l'on peut bien substituer « l'égalité » et « la démocratie » à l'objectif, réducteur, de « développement ». On peut bien penser que défendre l'égalité et la justice sociale est préférable à l'idéologie libérale. Mais en quoi ne serait-ce pas simplement remplacer une idéologie par une autre ?

Dès lors, tout en se demandant par quelles voies l'impôt pourrait effectivement aider à rendre la société plus égalitaire, il conviendra de rester prudent sur cet objectif lui-même. L'observation de la société montre plutôt que, bien loin de vouloir l'égalité, les individus semblent partir résolument dans la direction opposée, et il faut se demander pourquoi. Pourquoi la pensée libérale du « mérite » habite-t-elle les esprits, incitant les individus à se distinguer des autres, que ce soit dans le système scolaire public ou dans la compétition économique privée ? Pourquoi les structures familiales et communautaires fonctionnent-elles sur un fonctionnement de redistribution par le haut, sur le modèle des *Big Men* protecteurs, et non de discussion paritaire ?[69] On peut, certes, considérer que le rôle de la philosophie est de penser le devoir-être, et qu'elle doit donc venir corriger l'existant, fondamentalement imparfait, en proposant des

[68] Christophe COURTIN, Ekoué Roger FOLIKOUE (éds.), *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Cahiers du PASCRENA, Lomé, 2014., p.6

[69] « La quête éperdue d'un grand protecteur impliquera quatre conséquences : l'insécurité, la phobie de toute publicité, la manipulation réciproque et, enfin, la dépolitisation. » Jean-Godefroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, vol. 77, 2000.

modèles idéaux d'amélioration possible. Mais en cela, quelle différence y aurait-il entre les philosophes et les bailleurs de fonds, qui, dit J.G. Bidima, tiennent « des discours virulents et souvent moralisateurs sur le bien public, l'Etat de droit, les « droits de l'homme » et la justice »[70], de manière insupportable ?

On ne considérera donc pas la réalité sociale, avec ses conflits et ses magouilles, comme le lieu d'un chaos originaire, que la philosophie devrait venir ordonner, et la fiscalité, moraliser. Au contraire, il faut que la réflexion philosophique sur l'impôt s'ouvre aux signaux qu'envoient les individus, dans leur situation sociale, sur leurs désirs réels. Or les débats infinis autour de la fiscalité et la diversité infinie des ruses des contribuables, petits et grands, pour échapper au percepteur, posent au plus haut point la question : voulons-nous vraiment vivre ensemble ? voulons-nous vraiment l'égalité ? On choisira donc de ne pas disqualifier le message qu'envoient les contribuables resquilleurs, fraudeurs, évitants, au motif qu'on aurait en « l'égalité », un principe normatif supérieur. Prendre au sérieux la réalité sociale suppose de douter des idéaux eux-mêmes.

On aura ainsi l'occasion de croiser, dans ce travail, différentes structures de domination, à grande comme à petite échelle. On se demandera, de manière répétée, comment créer les conditions d'un rapport de respect, de reconnaissance, et de réciprocité au sein d'une communauté sociale ou politique. Mais on constatera, de manière tout aussi répétée, la persistance de l'inégalité. Celle-ci peut être vue comme un vestige, comme le signe que le travail d'égalisation est inachevé, et doit être poursuivi. Mais cette résistance de l'inégalité doit peut-être être prise beaucoup plus au sérieux. Si le désir d'inégalité, de distinction, de mérite, de domination, de souveraineté, revient sans cesse, ne doit-on pas considérer que, tel le refoulé, il est impossible à éradiquer ? Et donc, qu'il dit quelque chose de vrai sur le rapport social ?

En doutant ainsi de l'idéal d'égalité, l'objectif n'est pas, pour autant, de faire l'apologie de l'inégalité. Il ne s'agira donc pas d'adopter le point de vue du libéralisme, de considérer que seule la compétition féroce et non-régulée fait éclore les talents et provoque la créativité individuelle, et que la tendance égalisatrice de l'Etat est forcément néfaste[71].

Mais il faut tout de même reconnaitre qu'il est bien paradoxal de défendre que l'on va pouvoir réaliser l'égalisation de la société par l'impôt, c'est-à-dire par un outil étatique coercitif. *Forcer* les individus à prendre soin du « vivre-ensemble » est non seulement peu efficace, mais

[70] *Ibid.*

[71] Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*

c'est moralement discutable. Au contraire, si l'on croit à l'égalité, et donc à l'importance d'établir une discussion paritaire, alors on doit accepter d'adopter une posture de « non possesseur du savoir ». On ne peut donc pas imposer à autrui l'égalité comme objectif. Il serait contradictoire de vouloir forcer autrui à se comporter de manière égalitaire, alors même que l'on considère, en démocratie, qu'il n'a peut-être pas moins raison que nous. Monologuer sur l'égalité serait finalement monopoliser la parole, donc refuser le débat paritaire. Et cependant, bien sûr, sans un travail d'égalisation de la société, de réduction de la « souveraineté » des plus puissants, aucune démocratie n'est même possible.

Pour le dire autrement, la réflexion sur l'impôt n'échappe pas au risque qui guette toute réflexion de philosophie politique, celui de se transformer en idéologie. Pour peu qu'on défende l'impôt, on finit inévitablement par lui attacher une dimension républicaine (de vivre-ensemble, de redistribution, d'égalité), qui n'est jamais très loin du mouvement de « mobilisation » et d'unification que l'on a, d'entrée de jeu, voulu refuser.

La chance de l'impôt toutefois est de faire sans cesse l'objet de contestations. Justement parce qu'il est l'instrument quotidien de la violence de l'Etat, il est aussi constamment discuté, et malgré le caractère désordonné et souvent basique des discussions, on peut y voir la source inépuisable d'une résistance politique. Ce n'est sans doute pas trop s'avancer que de dire que les impôts seront toujours détestés, et c'est précisément ce qui empêchera toujours les citoyens d'adhérer entièrement aux discours auto-légitimants de l'Etat. Il faut faire l'hypothèse que c'est là une bonne chose, car cela entretient l'esprit de critique et de démystification à son égard. « Il faut apprendre au peuple à crier au voleur »[72], dit Fanon, mais l'injustice de l'impôt y parvient sans doute mieux que tout autre discours. Bien entendu, on ne poussera pas le paradoxe jusqu'à dire que les impôts doivent continuer à être injustes pour être ferments de dynamisme contestataire. Il ne faudra pas non plus fétichiser à son tour la contestation fiscale ; si certaines révoltes fiscales célèbres ont amené des changements démocratiques majeurs, à commencer par la Révolution américaine (et, dans une moindre mesure, la Révolution française), la plupart des discours anti-impôts sont surtout des protestations diffuses qui ne portent pas de message politique précis.

Dans cette réflexion critique sur la « mobilisation » des ressources fiscales et la « mobilisation » pour le développement, on tentera donc de maintenir le scepticisme que J.G.

[72] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002., p. 139.

Bidima oppose, à la suite de la Théorie critique d'Adorno et de Marcuse, à toute « pensée positive », tout discours catégorique et définitif, unifié et univoque. Or précisément, le débat sur la fiscalité ne semble jamais vouloir se figer. Le discours de légitimation de l'impôt est peut-être celui qui, de tous les discours officiels, est le moins acceptable pour les citoyens, qui ne peuvent jamais y adhérer, et qui ont toujours un mot à dire pour le contester. Au Togo, l'Office Togolais des Recettes a très vite été rebaptisé irrévérencieusement « Office Togolais des Rackets ». Dès lors, l'impôt n'est peut-être pas « démocratique », puisqu'il est imposé par l'Etat ; il n'est peut-être pas très efficace pour créer les conditions de possibilité de la démocratie, en égalisant les conditions ; mais il est au moins un douloureux aiguillon qui empêche de s'endormir totalement dans son rapport à l'Etat, et donc à la politique. C'est dans ce sens paradoxal que l'impôt serait « démocratique » : le débat à son sujet ne s'arrête jamais ; tel un objet mal proportionné, il ne trouve jamais son équilibre et connaît un mouvement perpétuel, et est à lui-même sa propre négation. Il permet de conjurer un risque majeur qu'Adorno décrit ainsi : « pour l'intellectuel qui entreprend de faire de la philosophie, rien n'est moins légitime que de vouloir avoir raison envers et contre tout. Ceci est même l'expression de l'esprit d'autoconservation qu'il s'agit justement pour la philosophie de neutraliser »[73]

On donnera donc résolument au concept de « démocratie » une définition radicale et aporétique, en la poussant jusqu'aux limites du conflit irréconciliable. Il s'agira de penser la démocratie dans son principe, et non comme institution représentative officielle. Certes, voir les échanges de parole au sein d'une société dans sa dimension aporétique radicale n'est pas évident à concilier avec l'institution fiscale, mais c'est précisément cette incompatibilité qui pourra servir de contrepoint permanent à toute pensée figée de l'impôt, de l'Etat « Providence », du « vivre ensemble », comme des catégories bonnes *a priori*. On se lancera donc dans une quête d'égalité et de ses conditions de possibilité, tout en doutant parfois que cette égalité soit souhaitée par tous. De quel droit se croirait-on autorisé à « apprendre au pauvre » quoi que ce soit ? Peut-on vouloir l'égalité à la place des autres ?

On mènera donc une réflexion aporétique sur le lien entre fiscalité, égalité, et vivre-ensemble, non pas seulement parce que l'impôt est, en soi, inégalitaire, ni parce qu'il est difficile de mettre la fiscalité au service de ces objectifs, mais bien parce que le désir même

[73] Theodor ADORNO, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, trad. de Eliane KAUFHOLZ, Jean-René LADMIRAL., p. 68, cité par Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 283

d'égalité et de vivre ensemble n'apparaît pas si clairement dans la société ; et que, cependant, l'égalité et le vivre-ensemble semblent indispensables à sa survie.

D/ Méthodologie

Cette thèse ne sera donc pas une réflexion normative sur la redistribution globale des revenus, dans la perspective d'une théorie idéale de la justice, ni une réflexion juridique sur le système fiscal international, sur l'injustice des traités de non-double-imposition et sur les prix de transfert[74]. Ce ne sera pas non plus une étude de sociologie, sur les pratiques d'évasion fiscale et leurs acteurs[75]. Ce ne sera pas plus une étude sur les inégalités sociales qui se creusent[76], ni une défense de l'Etat social[77], pas plus qu'une étude sur les injustices face à l'impôt[78].

Notre objectif, dans ce travail, ne sera pas non plus de retracer les mécanismes historiques et les montages juridiques qui aboutissent à la situation d'une habile optimisation de l'impôt, qui pénalise les budgets nationaux, au Nord comme au Sud.[79]

Corriger la philosophie par le réel

Comme l'écrit la philosophe américaine Elizabeth Anderson, « nous ne sommes pas poussés à élaborer une pensée critique sur notre conduite tant que nous ne sommes pas confrontés à un problème qui nous empêche de poursuivre sans réfléchir »[80]. Ce travail de thèse est parti d'une brève expérience professionnelle, au Service de Coopération et d'Action

---

[74] Peter DIETSCH, *Catching Capital: The Ethics of Tax Competition*, New York, NY, Oxford University Press, 2015.

[75] Camille HERLIN-GIRET, « Les contournements discrets de l'impôt. Comment les redevables de l'ISF s'arrangent avec le droit », *Sociétés contemporaines*, vol. 108, n° 4, Presses de Sciences Po, 2017.

[76] Thomas PIKETTY, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, SEUIL, 2013.

[77] Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1970.

[78] Katia WEIDENFELD, *L'impunité fiscale. Quand l'Etat brade sa souveraineté*, Paris, La Découverte, 2015.

[79] Vanessa OGLE, « 'Funk Money': The End of Empires, The Expansion of Tax Havens, and Decolonization as an Economic and Financial Event », *Past & Present*, *op. cit.*

[80] "We are not jarred into critical thinking about our conduct until we confront a problem that stops us from carrying on unreflectively." Elizabeth ANDERSON, *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press, 2010., p. 3

Culturelle de l'Ambassade de France à Lomé. A l'origine, nous avons voulu réfléchir au problème de souveraineté majeur que représente le maintien d'un modèle d'« aide publique au développement », 60 ans après les Indépendances. C'est donc d'abord sur l'ingérence et l'humiliation du modèle de « l'aide » que nous avons voulu travailler, dans une perspective décoloniale. La France plaçait encore à l'époque des fonctionnaires français en tant qu'experts, dits « Attachés Techniques », dans les Ministères togolais pour épauler leurs homologues nationaux, et particulièrement, à la Direction du Trésor ; elle continue à ce jour de soutenir l'Armée et la police togolaises – soutiens essentiels d'un régime violent – par des actions de formation militaire, sur place et à l'étranger, et par des fournitures de matériel (hélicoptères, matériel roulant).

Mais la critique de cette institution (post)coloniale qu'est « l'aide » nous aura amenée progressivement à élargir la critique, jusqu'à remettre en question le paradigme étatique en lui-même, ainsi que les effets persistants d'une exploitation (néo)libérale des ressources naturelles et humaines, au Togo et ailleurs.

Au-delà de cet enjeu pratique, notre expérience au Togo aura eu une forte influence sur notre conception même de la philosophie politique. La découverte de la propagande d'Etat, qui manipule à l'envi les concepts d'intérêt général, de légitimité de l'impôt, de civisme fiscal, de devoir du citoyen, d'unité nationale, et même de démocratie, et de droits de l'Homme, nous aura obligée à abandonner tous ces termes, pourtant chargés de sens par l'histoire de la philosophie occidentale. A nos yeux, les belles réflexions de la philosophie politique devenaient indistinguables des slogans du pouvoir, et se vidaient de leur sens. Dès lors, l'utilisation de ces mêmes termes par les discours officiels des bailleurs de fonds occidentaux dans le pays devenaient à leur tour presque incompréhensibles.

Nous avons donc profité de l'espace de pensée libre qu'est la philosophie pour nous demander comment éviter de transformer « la réflexion en simple gestion de la pensée », donc en simple manipulation de concepts vidés de leur sens, et récupérés à l'infini par des régimes plus ou moins démocratiques[81]. Notre premier objectif dans ce travail aura été de ne pas en rester à la « gestion », presque au jonglage, des grands concepts proposés par la philosophie, et d'essayer d'éviter de tomber dans le discours idéologique. C'est en cela que le recours aux sciences sociales nous aura été précieux : l'étude des fonctionnements réels du pouvoir est régulièrement venue nous donner tort et corriger nos idées trop théoriques, quitte à nous laisser

[81] Jean-Godefroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, *op. cit.*, p. 92

dans une totale, mais bienvenue, aporie normative. Le détour par les sciences sociales aura finalement soutenu notre mise en doute philosophique des concepts.

La sociologie et l'anthropologie politiques obligent en effet à interroger la validité des concepts de « démocratie », de « légitimité », d'« inégalités » et d' « égalité », en les confrontant à la réalité contingente des rapports de pouvoir et de domination au quotidien. Autant que possible, donc, on essaiera de ne pas s'enfermer dans le présupposé que l'impôt est légitime, que le « développement » est souhaitable, que les institutions démocratiques occidentales sont l'aboutissement de la civilisation, ou que la mobilisation et l'unité sont le seul espoir de salut d'une société.

Trois points en particulier n'auraient pu être analysés par la philosophie seule. Un premier aspect, déjà évoqué, est l'utilisation hypocrite par un Etat des concepts d'intérêt général, de vivre- ensemble, de légitimité de l'impôt. La sociologie de l'Etat permet d'analyser la façon dont la « légitimité » est construite par un discours et des pratiques de légitimation. Cela a-t-il un sens de continuer à s'interroger philosophiquement sur les conditions nécessaires pour qu'un impôt soit considéré comme « légitime », si la sociologie montre que toute légitimité est toujours construite artificiellement par l'imposition d'un système de valeur ? De telles divergences méthodologiques, entre l'étude réaliste des faits et mécanisme sociaux d'une part, et la perspective normative de la philosophie de l'autre, nous auront posé problème. Mais cela vaut mieux, à notre sens, que d'en rester à une agitation de concepts idéaux sans lien avec le réel. Nous nous sommes donc fortement appuyés sur les analyses de sociologie politique concernant le Togo, et l'Afrique subsaharienne francophone plus largement, même si, ne maîtrisant pas les règles de rigueur scientifique de cette discipline, nous faisons sans doute parfois un usage acritique de ses résultats. Comme le dit le philosophe Yves Sintomer, la réflexion philosophique ne peut faire l'économie d'une confrontation avec le réel et doit ancrer ses concepts dans les rapports de pouvoir vécus par les individus : « La théorie démocratique ne peut renoncer à l'exigence d'être réaliste, sous peine de voir diminuer son intérêt heuristique pour la réflexion sociologique et pour le débat politique et intellectuel des démocraties réellement existantes. Pour ne pas se réduire à une morale ou à une théologie, voire à une vulgaire idéologie, elle doit démontrer qu'elle est bien de ce monde. » [82]

[82] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999., p. 373

Ensuite, par la lecture d'études de sociologie politique, nous avons pu confronter les réflexions abstraites sur « le don », « la dette sociale », ou le « commun » à des situations concrètes, et éviter, autant que possible, de fantasmer de loin les phénomènes communautaires, et particulièrement de mises en commun locales, dans les villages ouest-africains. Pour penser la mise en commun selon des références autres que le cadre rationnel-légal de l'Etat, il n'est pas possible d'en rester aux spéculations théoriques. Or, comme le souligne Jean-Pierre Olivier de Sardan, la gestion des dimensions « collectives » en Afrique fait l'objet de nombreux jugements hâtifs et de préjugés, qui révèlent une ignorance des fonctionnements sociaux réels, et confinent parfois au racisme. Les résultats (pour nous) contre-intuitifs des enquêtes sur la « gestion communautaire » dans les villages nous auront évité de croire à la spontanéité de l'ordre social, ou d'adopter une « conception naturaliste du commun »[83]. Cela aura aussi ouvert notre réflexion aux complexités et incohérences de la vie sociale, où « s'empilent » des logiques et des pouvoirs différents, qui ne peuvent se réduire à une ligne d'explication unique. Le recours aux sciences sociales nous aura obligée à une réflexion « rhizomique »[84], c'est-à-dire à un décentrement répété du regard, essentiel pour philosopher.

Un dernier point sur lequel l'étude des sociologues du politique en Afrique nous a guidée dans notre réflexion concerne la représentation symbolique et « magique » du pouvoir. Si les relations sociales, l'Etat, les services publics, sont animés par des enjeux mystiques pour leurs usagers, la question de l'impôt revêt une dimension surnaturelle qu'on est loin d'imaginer à première vue, lorsqu'on se penche sur les enjeux juridiques et financiers de cette institution de l'Etat moderne.

Or ancrer ainsi la réflexion politique dans le contexte singulier du rapport au pouvoir en Afrique nous a rendue plus sensible à cette dimension en Occident, y compris en philosophie. Les représentations parfois monstrueuses et terrifiantes que l'on élabore en Afrique sur le pouvoir de l'Etat et sur la personne du chef de l'Etat nous ont permis d'interroger en retour les croyances politiques qui sous-tendent le rapport au pouvoir en Occident. La dimension irrationnelle n'y est en fait pas moins centrale, et l'imaginaire et le fictif jouent un rôle important dans la philosophie de l'Etat, à commencer par le Léviathan de Hobbes. Tout discours tenu par l'Etat, dans sa dimension idéologique, dit Ricœur, vise à construire un imaginaire du politique

[83] Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2015., p.745

[84] Sarah FADABINI, « Identités rhizomiques. Sur quelques thèmes deleuziens chez Edouard Glissant », *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 2022/1, , vol. 2022/1.

commun ; Bourdieu donne comme mission à la sociologie de l'Etat de le « démystifier » afin de déconstruire le « fétichisme » qui l'entoure. C'est également la croyance dans les promesses trompeuses du libéralisme, la fétichisation de l'argent, dénoncée par Marx, ou les mythes de la « croissance » ou du « mérite », qu'il s'agira d'interroger. Cela signifierait-il que l'économie contemporaine, fondée en apparence sur le rationalisme et la gestion du monde matériel, ne tiendrait en réalité que par des fictions[85] ? Qui, de la philosophie ou de l'économie, se réfugie le plus dans des conceptions idéales et utopiques détachées du réel ?

La rationalité critique ne peut expliquer à elle seule les liens symboliques et mentaux qui qui s'établissent dans une société. Cette exploration de l'imaginaire nous aura donc amenée jusque dans les représentations fictionnelles des romanciers ouest-africains, pour tenter de cerner certaines dimensions magiques du rapport au pouvoir.

Si donc les sciences sociales auront constamment aiguillonné notre réflexion philosophique, en revanche, ce travail ne prétend aucunement constituer une étude empirique de sociologie ou d'anthropologie politique sur la fiscalité au Togo. Par exemple, nous nous sommes permis des généralisations à partir de quelques études de cas, qui ne sont pas toutes situées au Togo mais parfois dans d'autres pays de la région, et nous sommes bien consciente du caractère approximatif d'un tel procédé. Mais si « l'esprit communautaire » et « l'espace public » sont si difficiles à construire au Niger et au Bénin, étudiés par J. P. Olivier de Sardan, ou au Burkina Faso, étudié par P. J. Laurent, pour des raisons liées à l'incompatibilité du système étatique avec les pratiques patrimoniales à petite et grande échelle, nous avons supposé qu'il pouvait l'être aussi au Togo, selon des schémas comparables.

Nous avons réalisé une vingtaine d'entretiens, non directifs, lors de trois séjours au Togo en 2018 et 2019. Les personnes interrogées étaient des membres de l'administration fiscale (siège central de l'OTR à Lomé et antennes de quartier), des hauts fonctionnaires des Ministères, des entrepreneurs du secteur formel (PME), des employés des agences d'aide publique au développement (Agence Française de Développement et Représentants de l'UE), et des personnes physiques (en tant que contribuables), y compris certains militants politiques. Ces entretiens ne suivant pas une méthodologie sociologique rigoureuse, ils n'ont quasiment pas été utilisés comme sources directes dans le présent travail. Ils nous auront en revanche servi à mieux cerner les problématiques soulevées par nos lectures.

[85] C'est par exemple ce que notent Pierre ROSANVALLON, *Le capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1999 ; Gaël GIRAUD, *Illusion financière*, Ivry-sur-Seine, Editions de l'Atelier, 2014.

Au bout du compte, il ne s'agira donc peut-être pas exactement d'un travail de philosophie, en tout cas pas dans un sens normatif, car le but n'est pas de réfléchir à une théorie idéale de la justice fiscale. Il s'agira plutôt d'un travail critique, qui cherche à affiner le vocabulaire et le cadre dans lequel on pense la justice sociale pour la population d'un pays comme le Togo. On montrera que l'utilisation de ces termes fait écran à une réelle compréhension des interactions sociales et des rapports de pouvoir qu'ils recouvrent, et que la réflexion philosophique ne saurait se contenter de les justifier.

Penser le « cas » togolais ?

Comme on le sait, il n'y a de science que du général, mais dans les pages qui suivent, on posera la question de savoir si la philosophie, elle, n'a pas à gagner en quittant le mode du théorique pour descendre vers le singulier. Nous pensons en cela pouvoir nous inscrire dans la lignée de réflexions comme celle de Michael Walzer, qui écrit au début de *Sphères de justice :*

> Il existe une façon de commencer l'entreprise philosophique – et c'est peut-être ainsi qu'elle a été conçue à l'origine – qui consiste à sortir de la caverne, à quitter la ville, à escalader la montagne, et à façonner pour soi (ce qui ne peut jamais l'être pour le commun des mortels) un point de vue universel et objectif. A partir de là, on décrit le champ de la vie quotidienne, vu de loin, si bien qu'il perd ses contours particuliers et prend une forme générale. Mais j'entends rester dans la caverne, dans la cité, sur la terre ferme.[86]

Fonder notre réflexion sur le « cas » togolais peut renvoyer à différentes méthodologies. Nous évoquerons très rapidement ici ce que nous avons cherché à faire en sortant de l'orthodoxie de l'exégèse des textes du corpus philosophique.

Etudier un cas est un mode de réflexion courant dans les sciences de la nature, en mathématiques, en sciences sociales, en droit, et parfois en morale. On peut cependant distinguer des façons très différentes de penser un cas.[87]

---

[86] Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997, trad. de Pascal ENGEL., p.17

[87] Pierre LIVET, « Les diverses formes de raisonnement par cas », dans Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (éds.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

On peut par exemple étudier un cas en le considérant comme *archétypal* ou « prototypique », c'est-à-dire comme particulièrement représentatif d'une situation ; on parle couramment de cas d'école. La fiscalité togolaise est-elle archétypale ? On retrouvera effectivement au Togo des traits qui sont communs à d'autres situations (africaines et occidentales) en matière de gestion publique et de gestion commune, mais on ne saurait affirmer pour autant que le Togo est un exemple typique des réussites et des difficultés de la gestion fiscale. En fait, vouloir faire du Togo un cas archétypal serait l'ériger au statut de modèle, donc opérer une induction à partir d'un cas (que nous n'avons pas étudié empiriquement, qui plus est), ce qui ne présenterait aucune rigueur scientifique.

Certains économistes ont récemment avancé l'idée que le Togo était un « cas » *idéal*, et un modèle à suivre. Etant le premier pays d'Afrique francophone à avoir réformé ses institutions fiscales sur le modèle (libéral) de la *Semi Autonomous Revenue Authority,* préconisé par les bailleurs de fonds, le Togo est en effet un « cas » particulier emblématique, qui a incarné dans ses institutions les règles générales (supposées) de la bonne gouvernance fiscale.[88] Ce n'est pas non plus pour ériger le Togo en modèle à suivre que nous nous pencherons sur la situation fiscale togolaise.

La pensée par cas que nous nous proposerons ici est donc surtout une interrogation émanant de la comparaison entre le général et le particulier, entre le théorique et l'empirique.

L'étude d'un « cas » donné peut en effet obliger à s'interroger sur les *difficultés que l'on rencontre à subsumer un cas particulier sous une règle générale.* En l'occurrence, on verra donc comment la mise en place d'institutions rationnelles-légales, et l'utilisation du discours de la démocratie, font entrer en apparence le Togo dans le modèle théorique général de l'Etat « importé » d'Occident, et spécifiquement, hérité du colonisateur français, dont il est une instance particulière[89]. On pourrait donc étudier le « cas » togolais pour se demander en quoi il respecte, ou au contraire s'écarte de la « norme » de l'Etat de droit, de l'Etat fiscal bien géré, de l'Etat-Providence, et rendre raison de ces différences par rapport au modèle. Toutefois, le « cas » togolais présente trop d' « irrégularités » par rapport au « modèle » qu'il affiche pour que l'on puisse le subsumer sous les règles explicatives de l'Etat de droit.

---

[88] Nimonka BAYALE, *et al.*, « Beneficial impact of tax reforms on tax revenue performances in Togo: Myth or reality? », *Bulletin of Economic Research*, *op. cit.*

[89] Sur l'importation des modèles juridiques et administratifs français dans les institutions d'Afrique francophone, et sur les limites d'un tel mimétisme, voir Jean DU BOIS DE GAUDUSSON, « Le mimétisme postcolonial, et après ? », *Pouvoirs*, vol. 129, n° 2, Le Seuil, 2009.

De là, deux possibilités. Comme le résume le philosophe Pierre Livet « si nous sommes partis d'une règle générale, nous devons donc soit reconnaître qu'elle admet des exceptions, et savoir comment et quand déclencher ces exceptions, soit chercher à changer cette règle générale si les exceptions sont trop nombreuses et l'organisation trop compliquée. »[90]. Le Togo est-il une exception au modèle théorique de la légitimité démocratique de l'impôt, de l'Etat-Providence redistributif ? Les phénomènes de prédation économique que l'on y constate à grande échelle, ou de « corruption » à petite échelle, sont-ils des écarts exceptionnels par rapport à la norme, écarts qu'on ne constate nulle part ailleurs ? Ou bien les modèles théoriques sont-ils eux-mêmes faux, ou inadéquats pour penser le réel ?

La question se posera en particulier de savoir jusqu'où le cas togolais et le cas français peuvent être comparés. La France est-elle un « cas » typique, un pays où le consentement à l'impôt est fort et où l'Etat fiscal fonctionne bien ? Peut-on mettre en contraste la France et le Togo, dans leur rapport à l'Etat et à l'impôt ? Sans chercher à rendre systématique la comparaison, on se réfèrera souvent à des auteurs qui relèvent qu'en France aussi, le modèle d'une légitimité démocratique de l'impôt entre en contradiction avec le constat empirique d'un désamour croissant (ou constant ?) de la population pour cette institution[91]. Si l'on pourrait penser que la France présente un « cas » plus facilement subsumable sous les grandes théories politiques, on verra que le cas particulier du Togo n'apparaît pas tant comme un écart exceptionnel et isolé par rapport à la norme, et qu'il révèle peut-être l'invalidité même de la norme explicative, y compris pour penser la situation française.

Le « cas » du Togo correspondrait alors à ce constat de P. Livet : « certains des traits d'un exemple présenté peuvent entrer en *conflit* avec des traits prototypiques au lieu d'en être simplement des degrés *affaiblis* ». On verra que le fonctionnement patrimonial de l'Etat togolais ne peut être dérivé du modèle rationnel-légal du fonctionnement étatique comme une simple « corruption » et un écart par rapport à lui. Se pose alors la question de la validité même d'un tel modèle pour expliquer les phénomènes sociaux, ou même pour penser le devoir-être.

Bien entendu, l'application de telles règles de méthodologie est vouée à être bancale en philosophie, dans la mesure où celle-ci ne cherche pas tant à proposer des modèles d'explication des faits qu'à proposer des principes normatifs pour transformer le réel. D'une certaine manière, donc, comparer un cas particulier concret et contingent à des modèles philosophiques normatifs

[90] Pierre LIVET, « Les diverses formes de raisonnement par cas », dans Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (éds.), *Penser par cas*, *op. cit.*, p.230

[91] Alexis SPIRE, *Résistances à l'impôt, attachement à l'Etat. Enquête sur les contribuables français*, Paris, Seuil, 2018.

et idéaux n'a pas de sens. Mais les concepts de la philosophie politique étant souvent récupérés par les acteurs politiques (l'Etat, les bailleurs de fonds), notre réflexion s'emploiera à montrer comment cette récupération de concepts idéaux handicape l'action et l'empêche de comprendre le cas, dans son contexte, avec ses singularités. Cela vaut, bien au-delà du Togo, dans tous les domaines où des décideurs politiques reprennent de grandes catégories normatives proposées par la philosophie (le vivre ensemble, l'intérêt général, le contrat social,…) – souvent contredites par les sciences sociales (peu prises en compte) – et tentent de les appliquer au contexte particulier qui les occupe. Une telle entreprise est souvent hasardeuse, et la réflexion philosophique, qui a proposé ces catégories, a aussi la responsabilité de faire retour sur elles et d'en vérifier la validité.

Le « cas » du Togo n'est donc pas considéré comme un cas unique en son genre, ni comme un cas modèle. Son étude, en tant que contre-exemple, obligera surtout à utiliser avec beaucoup de précautions les catégories normatives, générales, de la philosophie politique.

Cadre théorique

Les auteurs sur lesquels nous nous appuierons dans ce qui suit pourront sembler éloignés les uns des autres. Certains appartiennent au corpus classique de la philosophie, d'autres sont des penseurs plus récents de la justice sociale ; mais nous nous sommes également beaucoup appuyé sur les études empiriques des sciences sociales, voire sur des articles de journalistes d'investigation (togolais et étrangers) – et ponctuellement aussi sur les entretiens que nous avons réalisés. Pour un travail de philosophie, une telle approche concrète peut surprendre. Notre priorité aura en effet été de réfléchir au réel tel qu'il existe, mais en même temps d'essayer de dépasser la simple « anatomie de la domination »[92].

Bien qu'ils écrivent dans des optiques souvent très différentes, les auteurs que nous citerons partagent un point commun : celui de vouloir penser la réalité sociale et politique en-dehors du cadre habituel ; ils militent en fait tous pour un déplacement du regard, une réflexion

[92] Béatrice HIBOU, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, 2011.

critique sur les catégories, les institutions et les concepts qui permettent habituellement de penser la question fiscale.

Une première perspective critique concerne le cadre étatique dans lequel on pense l'impôt. Il conviendra donc de dépasser la séparation entre le domaine privé et le domaine public, comme le font les penseurs du « néolibéralisme » dans une perspective foucaldienne – notion qu'on tentera cependant de ne pas utiliser dans le sens quasi idéologique qu'on lui donne aujourd'hui dans les milieux militants. On devra aussi comprendre comment l'impôt s'est *constitué* comme légitime. Pour cela, on s'appuiera sur l'étude théorique et pratique proposée par la sociologie sur l'Etat. Les analyses sociologiques de Weber, Elias et Bourdieu sur la construction de la domination étatique, ainsi que leur adaptation au contexte africain post-colonial par Béatrice Hibou et Jean-François Bayart, nous permettront de réfléchir à la complexité du rapport entre « l'Etat » et « la société ».

Un deuxième cadre de pensée qu'il conviendra de critiquer est l'enfermement des questions économiques dans une logique strictement comptable. Il conviendra donc de s'intéresser à des réflexions qui soulignent les limites d'une pensée « solipsiste » (Karl Polanyi) de l'activité économique, notamment dans les réflexions contemporaines sur la place du pouvoir économique dans le pouvoir politique et social : on s'appuiera notamment sur la philosophie de la justice sociale développée par des auteurs comme Michael Walzer, Michael Sandel ou Nancy Fraser, ainsi que la pensée d'un « développement humain » qui dépasse les indicateurs de richesse habituels dans une optique de croissance, avec l'approche des capabilités d'Amartya Sen et Martha Nussbaum. Par contraste avec la pensée libérale, on se demandera comment la pensée du don et de la dette pourrait, ou non, venir relativiser le mouvement de libéralisation des liens économiques, sociaux et politiques, qui semble inéluctable. C'est donc le modèle de Marcel Mauss que nous étudierons, mais essentiellement dans ses implications contemporaines, d'une part dans la relecture que fait Jacques Godbout du paradigme du don dans les sociétés actuelles, y compris en Occident, et d'autre part, dans une perspective d'anthropologie du droit, sur l'étude des « tontines ».

Un troisième cadre de pensée qu'il est essentiel de dépasser est celui de l'européocentrisme. Pour une réflexion qui évite autant que possible (quoique sans doute jamais complètement) de plaquer des paradigmes occidentaux sur des situations africaines, nous nous sommes appuyés à la fois sur des philosophes africains, et sur des études sociologiques fines des rapports réellement existants sur le continent. Ainsi, on aura pris comme point d'entrée dans

ce travail les philosophes qui incarnent la « décolonisation de l'esprit », et qui théorisent la nécessité d'une émancipation effective, comme Frantz Fanon ou Achille Mbembe. On a aussi tenu compte des mises en garde de Joseph Tonda, qui souligne les implications symboliques, et notamment mystiques, qui sont attachées à l'Etat, au « Développement », à l'Argent. Nous aurons cherché, à la lecture de la réflexion de Jean-Godefroy Bidima sur la « palabre », à démasquer les mascarades de « démocratie » sur le continent, dans ses formes institutionnalisées factices soutenues par les chancelleries occidentales. C'est par une suspension totale du jugement et par l'élaboration de ruses contre le pouvoir que doit d'abord s'exprimer la lutte contre la présence monolithique de l'Etat. Au bout du compte, c'est l'extrême difficulté de constituer un « Sujet politique » africain qui sera apparue au fil de ces réflexions, car, comme le dit J.P Olivier de Sardan, l'espace public semble « introuvable » sur le continent.

Les limites d'un point de vue situé

Cette thèse consistera donc en une réflexion critique, et souvent aporétique, sur l'idée de « développement » portée par les institutions internationales, et sur la fiscalité étatique proposée comme solution. Elle est écrite depuis un point de vue inévitablement situé, mais son objectif sera de remettre en question la certitude et l'assurance avec laquelle l'Occident exporte ses catégories administratives et ses modes de penser sur le continent africain. On aura tenté, dans la mesure du possible, de décentrer le regard par rapport à une approche seulement rationnelle-légale et libérale des relations sociales, par le recours à des études anthropologiques et sociologiques des mécanismes réels du pouvoir à l'échelle locale, et on s'est appuyé sur le regard critique des philosophes et des écrivains originaires du continent.

Cela n'empêchera pas les comparaisons avec la situation des Etats occidentaux, et particulièrement de la France, ancien colonisateur du Togo. La science politique africaniste a montré que, par bien des aspects, les phénomènes politiques observés en Afrique ne sont pas spécifiques au continent, mais au contraire, « banals »[93]. La personnalisation du pouvoir, le clientélisme, le patrimonialisme, ne sont pas spécifiques au continent. Dans notre cas, les révoltes fiscales ou la méfiance à l'égard des services publics d'Etat, y compris l'école et la médecine, pourtant censés apporter éducation et bien-être, s'observent tout autant en Occident.

[93] Jean-François BAYART, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, Paris, France, Fayard, 2006. Introduction

De même, comme le notait Ivan Illich, l'inefficacité des projets menés par les gouvernements occidentaux pour « aider » leurs populations les plus défavorisées rappelle fortement les échecs de l'aide au développement que les pays du Nord apportent aux pays du Sud.[94] La position surplombante des institutions officielles, leur assurance, et leur incompréhension récurrente face au manque d'« appropriation » des projets par les « populations-cibles » se retrouvent dans les projets de l'Etat social en France comme dans les agences de développement au Togo. Peut-être peut-on dire que les phénomènes observés dans le cas de l'Etat autoritaire du Togo permettent de voir « en gros caractères » (comme le dit Socrate dans sa réflexion sur la Cité dans *La République*[95]) des fonctionnements politiques et sociaux qui existent tout autant, bien que moins visibles, dans des Etats comme la France qui se disent plus démocratiques.

Dans cette réflexion sur la mise en commun, sur le rapport entre l'individu et la société dans laquelle il vit, on gardera aussi à l'esprit la mise en garde de J.P Olivier de Sardan, qui souligne que la réflexion et l'analyse des phénomènes sociaux sur le continent l'enferment parfois dans un « culturalisme traditionnaliste africain ». On doit donc veiller à ne pas essentialiser les différences observées dans les pratiques et les mentalités, en les voyant comme spécifiques aux « Africains », et comme figées dans le temps depuis toujours et pour toujours : « Les postulats de base de ce culturalisme savant sont relativement simples. Le faible respect en Afrique des règles du jeu formelles serait dû au poids des pratiques informelles (…). La pression « communautaire », les coutumes locales, les valeurs traditionnelles, les représentations magico-religieuses, les habitudes clientélistes et patrimonialistes, les solidarités primordiales, les identités ethniques sont ainsi régulièrement invoquées »[96]. La difficulté consiste donc à tenir compte de ces phénomènes, qui existent et qui influencent effectivement les pratiques des individus, sans pour autant en faire une ligne d'explication unique et automatique. Une lecture trop rapide de ces réalités sociales entraîne des réponses simplistes et des représentations caricaturales des grands problèmes de la construction sociale, économique et politique : « Le culturalisme traditionaliste africaniste (C.T.A.) apparaît donc, pour ceux qui croient en la réalité de ses clichés, soit comme la source possible d'un développement enfin réussi ou d'une politique alternative, soit comme une malédiction qui enferme l'Afrique dans son passé et bloque tout changement »[97]. On ne saurait donc, comme certaines agences de

[94] Ivan ILLICH, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971, trad. de Gérard DURAND.

[95] PLATON, *La République*., 368 d-e

[96] Jean-Pierre Olivier de SARDAN, « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahiers d'études africaines*, vol. 50, n° 198-199-200, 2010.

[97] *Ibid.*, p.421

développement, considérer que la « gestion communautaire » pourrait être spontanée, et que les villageois ont tous l'intuition que, comme le disait Léon Bourgeois, « l'individu isolé n'existe pas ». En réalité, en Afrique comme ailleurs, les stratégies individualistes rivalisent, dans les esprits et les pratiques, avec la conscience de l'appartenance à une communauté[98]. Supposer que la « culture » et la « tradition » « africaines » pourraient apporter une solution miraculeuse, démocratique, participative et égalitaire, au problème de la mise en commun est illusoire, et c'est même selon l'auteur une lecture exotisante du continent, qui est héritée des préjugés coloniaux. Mais on ne peut pas plus supposer que, parce que les schémas de redistribution patrimoniale et de clientélisme l'emportent effectivement, au quotidien, sur une gestion rationnelle-légale au nom de l'intérêt général, toute avancée vers davantage de démocratie et d'égalité serait de ce fait définitivement impossible. Prendre au sérieux la question de l'égalité, de la dignité, et de la construction du Sujet politique, c'est au contraire croire en la possibilité d'inventer un avenir différent, et donc aussi reconnaître que la situation sociale actuelle est seulement contingente[99].

Enfermer les individus dans des schémas pré-établis, supposés hérités de la « tradition » serait les supposer incapables d'innovation et de créativité historiques, refuser de penser le « possible ». Or « l'Afrique est aussi un lieu d'inventions permanentes, de syncrétismes, d'incorporation de la modernité, d'importations religieuses, de migrations à moyenne et longue portée, de *boom* associatif, de *business* petit et grand, de syndicalisme, de tentations prétoriennes, etc. ».[100] Autrement dit, là comme ailleurs, pour le meilleur et pour le pire, les logiques de fonctionnement les plus diverses se mélangent, et il faut donc penser ensemble les différentes traditions politiques qui se superposent dans les esprits et dans les pratiques, et les différentes injonctions à concilier : en vue du bien public, de l'esprit communautaire, ou des ambitions personnelles.

---

[98] J.P Olivier de Sardan s'attaque en particulier, dans cet article, aux anthropologues et politologues Michael Schatzberg, Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz. J.P. Olivier de Sardan considère comme particulièrement "culturaliste" et simpliste leur affirmation que l'on trouve dans un de leurs articles de 1998 selon laquelle : "In other words, individuals are not perceived as being meaningfully and instrumentally separate from the (various) communities to which they belong" et "Representation in Africa is necessarily communal or collective. The legitimacy of the representative is thus a function of the extent to which (s)he embodies the identities and characteristics of the community" *Ibid.*, p. 426

[99] « De telles idées reçues cumulent trois procédés typiques du CTA : le réductionnisme exotisant, la généralisation arbitraire, et l'imputation causale abusive. (…) Bien sûr, il ne s'agit pas pour nous de nier le rôle social que peuvent jouer en diverses circonstances, parfois souvent, les relations personnelles, la pression des insertions communautaires, l'utilisation par des entrepreneurs politiques du facteur ethnique, ou l'importance des croyances magico-religieuses. » *Ibid.*, p.426

[100] *Ibid.*, p.426

Nous espérons donc échapper, autant que possible, à ce « C.T.A. » critiqué par J.P. Olivier de Sardan, même si cela n'a rien d'évident. Dans la suite de son article, il montre comment des politologues réputés ont pu parfois tomber dans ce biais, y compris ceux qui se sont virulemment opposés à toute explication « culturaliste » de l'Afrique[101]. Nous ne pouvons donc qu'être vigilants, et noter avec prudence que, comme le remarque J.P. Olivier de Sardan : « les idéologies scientifiques ont ceci de particulier pour un chercheur qu'on ne peut jamais s'en prétendre soi-même totalement indemne : le culturalisme ne fait pas exception, et nul d'entre nous ne peut affirmer n'avoir jamais proféré un énoncé situé dans un registre culturaliste, que ce soit en utilisant le terme « culture » ou non »[102].

Autre précaution à garder à l'esprit : il convient de ne pas placer trop haut la pensée rationnelle, et il faut savoir contenir ses ambitions en tant qu'intellectuels. On ne saurait considérer que les pratiques des individus dans une situation donnée sont entièrement compréhensibles depuis un point de vue surplombant, et encore moins, qu'ils sont réductibles à une mise en ordre rationnelle. Tout en réfléchissant à ce qui pourrait être souhaitable pour l'avenir, donc en comparant l'existant à des idéaux de justice, on tentera d'éviter une posture trop normative. On aura ainsi constamment en tête la mise en garde de J.G. Bidima, qui rappelle qu'« en se considérant (en se laissant considérer) comme distributeur-automatique des certitudes et solutions, l'intellectuel porte-parole devient « souffle-parole », au double sens de celui qui souffle au peuple ce qu'il doit dire, et celui qui souffle (au sens d'éteindre) la flamme qu'est la parole du peuple ». Bien au contraire, il convient de se dire que « l'intellectuel sera celui qui peut servir à quelque chose ou à rien du tout ! » [103]. Au bout du compte, il est dangereux de vouloir faire « une philosophie dite du développement » car elle est « vite récupérable par les pouvoirs autoritaires et utilisée aux fins d'obturation des possibles »[104]

[101] A commencer par Jean-François Bayart, auteur du célèbre concept de « politique du ventre ».

[102] Jean-Pierre Olivier de SARDAN, « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahiers d'études africaines*, *op. cit.*, p.433

[103] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.* 165

[104] *Ibid.*p.173

PARTIE I

Une inégalité institutionnalisée

Tout moun sé moun.

Tout Homme est un Homme.

(Dicton haïtien)

Dans les réflexions sur la Justice sociale, il est désormais courant de rattacher les questions fiscales au problème des inégalités, d'au moins deux manières. Premièrement, la « redistribution » par l'impôt est le moyen que les Etats modernes ont trouvé pour réduire les inégalités économiques et sociales au sein d'un pays (voire par la solidarité internationale et l'aide publique au développement[105]) – soit par des allocations directes aux plus pauvres, soit par la fourniture de services publics accessibles gratuitement, soit encore par un renforcement de la fiscalité sur les plus hauts revenus. Deuxièmement, dans nos démocraties, le principe affiché d'égalité de tous devant la loi se heurte au problème grandissant d'une inégalité de fait devant l'impôt – entre celui qui peut fuir l'impôt dans les paradis fiscaux et celui qui ne le peut pas, et qui supporte de ce fait la plus grande part des prélèvements fiscaux du pays. Dans les deux cas, on voit qu'il s'agit d'aborder la question de l'inégalité par la voie économique, et en somme, de calculer la justice sociale : redistribuer pour compenser les inégalités de revenus (et toutes les conséquences sociales qu'elles peuvent avoir), réfléchir à une meilleure répartition du « fardeau fiscal »[106].

Ce n'est par aucun de ces deux biais que nous entrerons dans notre réflexion sur les impôts. Réfléchir à la question fiscale dans le contexte ouest-africain nous invite à reposer la

[105] Thomas POGGE (éd.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[106] Joseph THORNDIKE, *Their Fair Share. Taxing the rich in the age of FDR*, Washington DC, Urban Institue Press, 2013.

question de « l'égalité » dans des termes avant tout politiques, car la différence de *statut* entre individus y est plus visible qu'ailleurs, et que cette différence n'est plus simplement une question de *degré* de richesse. Les conditions de vie d'une partie de la population y sont si difficiles que l'on se demande parfois « si c'est un homme », tandis qu'à l'autre bout du spectre social, les élites, mondialisées, jouissent de tous les privilèges. Ce qui est préoccupant, ce ne sont dont pas tant les écarts de richesse entre des Hommes par ailleurs égaux en droits, mais d'abord le fait de faire reconnaître, et de garantir, le statut d'Homme à chacun. Comme on le verra, ce n'est évidemment pas seulement en Afrique que la question de l'inégalité politique se pose ; l'effacement du sens politique de « l'égalité », et la difficulté à créer une « société des égaux », se pose en réalité tout autant en Occident[107].

Du point de vue de la méthode, il est finalement moins courant de penser la fiscalité dans ses aspects politiques plutôt que par les problèmes économiques qu'elle pose, puisqu'en tant qu'instrument de comptabilité nationale, l'impôt fait surtout l'objet de calculs par des techniciens. C'est pourtant ce qui rend la chose d'autant plus nécessaire : en confiant la gestion de la fiscalité à des experts, on abîme un peu plus le contrat démocratique, en soustrayant les questions économiques au « pouvoir du peuple ». Mais en nous éloignant des statistiques d'économie politique, et des calculs de taux d'imposition, nous espérons ne pas tomber pour autant dans le flou des bonnes intentions de la politique envisagée seulement en théorie, ou dans la méconnaissance rédhibitoire des détails significatifs de la loi, propre aux non-spécialistes.

Dans le contexte togolais, la notion d'égalité a été mise à mal à plusieurs reprises ; nous en retiendrons trois.

D'abord, la division du monde à l'époque coloniale entre métropoles et colonies a relégué les peuples africains dans une position de subordination – de « périphérie », disait Immanuel Wallerstein[108] – dont les mentalités ont encore du mal à se déprendre ; cela signifie à la fois la persistance d'un « complexe du colonisé »[109] dans les pays du Sud, et un racisme latent et un mépris souvent inconscient, dans les pays du Nord. L'égalité signifie donc de faire

[107] Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011 ; Joseph CONFAVREUX (éd.), *Le fond de l'air est jaune. Comprendre une révolte inédite*, Paris, Seuil, 2019.

[108][108] Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Reprint édition, Berkeley, Calif., University of California Press, 2011.,Stéphane DUFOIX, Yves-David HUGOT, « Le système-monde Wallerstein », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 15, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2021.

[109] Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1952., p.34

reconnaître non seulement les droits fondamentaux sur le papier, mais la dignité humaine de chacun.

Ensuite, à l'intérieur même de la société togolaise, les différences de statut sont considérables. Si la cohésion sociale semble si loin d'être une réalité pour la population, c'est d'abord parce que les élites (et les classes moyennes supérieures) cherchent à faire sécession. Pour prendre un exemple quotidien, récurrent dans les récriminations populaires, ils n'usent pas des services publics mais de leurs équivalents privés (écoles, cliniques, sécurité), voire étrangers (éducation, santé, loisirs à l'étranger). On peut y voir un héritage de la politique coloniale, qui a tourné les élites vers l'étranger, dans une « extraversion » à la fois économique et sociale, encourageant des individus triés sur le volet à rejoindre la société française – immigration choisie avant l'heure.

Enfin, l'adhésion de plus en plus officielle du gouvernement togolais à la pensée économique libérale, dans ses versions les plus agressives, pousse à se demander une nouvelle fois si l'égalité est réellement toujours d'actualité. La pensée de la concurrence généralisée, et l'idéologie du « mérite » qui s'y rattache, pose la question de savoir si l'on croit encore que tous les Hommes sont égaux en dignité. Ne voit-on pas poindre le moment où l'on va finir par décréter que non seulement l'égalité économique était une erreur (avec le spectre du communisme égalitariste, qui a durablement handicapé toute réflexion sur ce point), mais que l'égalité politique elle-même n'est peut-être pas une obligation ? Il est plus que jamais temps de réaffirmer que « Tout Homme est un Homme », et de se demander pourquoi ce principe semble se dérober peu à peu sous nos pieds, rongé par la vague d'un libéralisme qui sait si bien séduire.

On pourrait alors voir la fiscalité comme le lieu où se joue la résistance contre la pensée libérale, laquelle est prompte, comme on le sait, à réclamer moins d'impôts pour la plus grande liberté de tous[110]. Pour revenir à une société plus égalitaire, il faudrait s'opposer à cette tendance en rappelant tous les citoyens à leur devoir fiscal, au nom de l'isonomie, et de la nécessité que nul ne se place au-dessus des lois. Ce faisant, on rejouerait le geste fondateur de la Révolution française, qui instaurait l'égalité en droits de tous les Hommes en abolissant les « privilèges », c'est-à-dire en particulier, en abolissant le droit pour la noblesse et le clergé de ne pas payer d'impôts.

[110] Par exemple : Pascal SALIN, *La Tyrannie fiscale*, Paris, Odile Jacob, 2014.

Cette question de l'isonomie du droit fiscal est évidemment essentielle, mais il nous semble que la légitimité de l'impôt se heurte avant cela au problème de l'inégalité sous une forme plus immédiate. Car si la légitimité de l'impôt démocratique est liée à l'existence d'un débat démocratique, à la fois pour en déterminer la répartition, et pour en discuter l'emploi budgétaire, alors il faut d'abord que ce débat soit possible, avant que l'impôt ne devienne légitime et qu'on puisse y consentir. Comment consentir à un impôt non démocratique ? Comment considérer comme « démocratique » une société qui, non seulement n'a pas connu d'alternance politique au sommet de l'Etat depuis 1967, mais qui ne fonctionne pas sur le présupposé de l'égalité de tous ?

Nous faisons donc l'hypothèse que l'inégalité n'est pas seulement *ce qu'il faut réduire* par l'impôt (en redistribuant), mais surtout et avant tout *ce qui empêche* que l'impôt soit perçu comme légitime, ce qui donne au problème la forme d'un cercle vicieux. En effet, si les gestionnaires togolais de l'argent public sont membres d'une élite technocratique, formée en France, peu au fait du quotidien difficile des franges les plus pauvres de la population, et prises dans une logique néolibérale de croissance, d'émergence, et finalement de prestige international, alors l'économie politique ne saurait être orientée en vue de la dignité et de l'égalité, mais bien dans des investissements destinés à attirer les entreprises privées, qui ne semblent pas propres à améliorer le bien-être de la population, ni la reconnaissance de leurs droits. L'explosion spectaculaire du nombre de partenariats public-privé depuis 2020 au Togo, et la série d'inaugurations qui s'en est suivie en juin 2021[111], interroge sur les priorités du gouvernement. La nouvelle Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA), sortie de terre en moins d'un an, et inaugurée avec faste en juin 2021, en est un exemple : gérée par un partenaire privé indien, Arise IIP, la zone vante déjà ses avantages fiscaux et sociaux « compétitifs ». La priorité de l'Etat est-elle réellement la réduction des inégalités ?

Ainsi, les élites dirigeantes togolaises peinent à faire la preuve de leur légitimité démocratique en tant que soucieuses de l'intérêt général. Elles sont, bien au contraire, à la recherche de légitimations extérieures, dans des lieux et des formes tout autres que le débat public ouvert. C'est bien parce que l'inégalité est généralisée dans la société que les fonds publics ne peuvent être utilisés d'une façon qui serve réellement la dignité humaine. D'une certaine manière, les investissements publics à destination des entreprises privées perpétuent

[111] Outre la PIA, on peut également citer l'inauguration d'un tout nouveau « data center » à Lomé (4 juin 2021), et de la plus grande centrale électrique photovoltaïque d'Afrique (hors Afrique du Sud) à Blitta (23 juin 2021).

voire accentuent les problèmes sociaux, ce qui amène au paradoxe que les ressources fiscales œuvrent au délitement du lien social, et à la dégradation des conditions de vie des plus pauvres.

Une telle perversion du sens public, de ce qui constitue l'intérêt général, rend impossible de penser que l'impôt, tel qu'il est géré actuellement par l'Etat, est légitime au Togo – mais cela interroge aussi, plus largement, sur la légitimité de l'impôt dans la plupart des pays gagnés par un mode de pensée « néolibéral », où l'extension du capitalisme est vue comme le meilleur moyen de servir le Bien commun, au détriment d'une conception plus sociale de l'Etat. C'est, bien sûr, sans parler des divers actes de détournements de fonds qui rendent encore plus difficile de croire que l'Etat togolais va sérieusement s'opposer à l'usage des plateformes financières offshore (ou « paradis fiscaux »), que certains dirigeants pratiquent eux-mêmes de longue date. A titre d'exemple, la fortune personnelle du Président Faure Gnassingbé est ainsi estimée à 2,8 milliards de dollars[112], et les révélations des Luxleaks et des Panama papers ont fait apparaître, au Togo, des malversations diverses de plusieurs ministres[113].

Il faut donc prendre acte du fait qu'au Togo, le manque-à-gagner fiscal n'est pas seulement le fait des entreprises qui exploiteraient les failles du droit fiscal national et international par divers montages comptables, et élaboreraient des stratégies complexes pour déjouer les contrôles. Loin de se battre pour endiguer l'évasion fiscale, l'Etat lui-même est un usager des plateformes offshore, et pratique ouvertement la minimisation des impôts. Il faut ainsi compter avec une politique très officielle d'« attractivité » pour les entreprises, et surtout avec des accords officieux décidés au sommet de l'Etat, au bénéfice de quelques élites dirigeantes, qui font de la fraude et des flux financiers illicites un véritable partenariat public-privé[114]. Dès lors, la « lutte contre l'évasion fiscale » actuellement mise en œuvre par des institutions supra-nationales comme l'OCDE ou l'ONU, qui aborde le problème par des réformes du droit fiscal international, ne nous semble pas pouvoir modifier d'une quelconque

[112] Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, *op. cit.*, p.108. L'estimation est ancienne et le chiffre pourrait avoir augmenté depuis.

[113] Pierre-Claver KUVO, « Blanchiment d'argent et financement du terrorisme : Une société togolaise en affaire avec une entreprise Offshore à Singapour - CENOZO » [en ligne], URL : https://cenozo.org/blanchiment-dargent-et-financement-du-terrorisme-une-societe-togolaise-en-affaire-avec-une-entreprise-offshore-a-singapour/, consulté le 22 juin 2021.

[114] BAYART, JEAN-FRANÇOIS, Stephen ELLIS, Béatrice HIBOU, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Complexe, Paris, 1997.

façon ces pratiques de détournement de fonds publics, qui se font largement en-dehors de toute législation, et avec la complicité de l'Etat[115].

Etant donné les pratiques frauduleuses actuelles de l'Etat, il faut donc s'interroger sur la légitimité, ou plutôt, sur l'*illégitimité* de l'impôt, en l'état, au Togo, non pas seulement en raison du caractère autoritaire du pouvoir, mais aussi à cause de l'inégalité généralisée qui règne dans le pays. Nous ne nous concentrerons pas seulement sur la non-alternance démocratique, car il serait trop réducteur de voir dans le respect formel des obligations constitutionnelle une raison suffisante pour consentir à l'impôt. Comme on l'a vu en France avec le récent mouvement des Gilets jaunes, il ne suffit pas qu'un pays respecte la forme d'une démocratie constitutionnelle pour que l'impôt paraisse légitime à tous. L'inégalité n'est pas seulement celle qui sépare un dirigeant autoritaire du reste des citoyens, ni même seulement la fracture sociale effective qui éloigne les Togolais les uns des autres, mais bien une mentalité tout entière qui est en train de s'instaurer, et pire, de se légitimer, dans la société togolaise comme dans la société française.

Notre question centrale dans cette partie sera donc celle de la fiscalité en situation de fracture sociale : loin de servir à réduire les fractures sociales, la fiscalité n'est-elle pas surtout l'otage d'une société inégalitaire dont les pratiques comme la mentalité dominante contribuent à délégitimer l'impôt ?

L'objectif sera de renouer le fil, pour l'instant rompu, entre la mobilisation des ressources fiscales, et la préoccupation publique pour la dignité humaine de chacun.

[115] Même si l'on peut penser que les dirigeants occidentaux recourent moins aux paradis fiscaux pour leur usage personnel, le philosophe Alain Deneault note que « pour les ventes d'armes, les gros contrats pétroliers ou aéronautiques, l'Etat [français] utilise les paradis fiscaux. La dette publique de la France est tributaire des marchés financiers avec ses fonds spéculatifs gonflés d'argent de toute nature » Alain DENEAULT, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, Paris, Editions La Fabrique, 2010, p. 73.

Chapitre 1
Le développement comme liberté ?

De nombreuses critiques ont été adressées au modèle développementaliste, lequel postule que l'évolution suivie par l'Occident moderne, avec son économie de marché et sa démocratie représentative, serait la réussite ultime de l'humanité. Ces critères présentent pour les Occidentaux l'intérêt de pouvoir établir un classement, dont ils occupent la tête, tandis que le reste du monde est en situation de devoir les rattraper. L'Occident serait dans les stages les plus avancés de l'évolution économique humaine, tandis que les autres n'en seraient encore qu'au début[116].

Enjoindre ainsi les pays africains au « développement », c'est opérer une « appropriation téléologique de leurs futurs », comme le souligne, parmi d'autres, l'économiste sénégalais Felwine Sarr [117]. C'est les obliger à s'exprimer dans « l'épistémè occidentale du Progrès, de la Raison, de la Croissance et de l'Ordre »[118], tandis que les initiatives mondiales pour assurer le développement se transforment en un immense appareil de contrôle et de subjection. Par exemple, pour l'économiste, l'institution des Objectifs du Millénaire pour le Développement par l'ONU et la Banque Mondiale en 2000 ont surtout représenté un système humiliant dans lequel « les maîtres allaient vérifier si les leçons avaient été apprises et surtout

[116] Walt Whitman ROSTOW, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

[117] Felwine SARR, *Afrotopia*, Paris, France, Philippe Rey, 2016., p.125

[118] *Ibid.*, p.22

bien appliquées »[119]. D'autres critiques ont remarqué, de longue date, que le système de l'aide au développement exportait le modèle libéral tout en entretenant la domination occidentale.[120]

Nous exclurons d'emblée une conception du développement qui serait ainsi purement exogène et qui obligerait les pays non-Occidentaux à « rattraper » le modèle européen. Il ne fait pas de doute que de telles affirmations sont empreintes d'européocentrisme, et qu'elles empêchent une réflexion ouverte, plurielle, et complexe, de l'avenir du continent.

La philosophie du développement s'emploie à définir le « développement » en s'écartant de la dimension strictement économique. Il s'agit, par exemple pour Amartya Sen et Martha Nussbaum, de réfléchir à ce que pourrait représenter une « vie bonne » pour chacun, et de viser à faire reconnaître la dignité de chacun.

Pourtant, comme on le verra, il n'est pas évident de penser le « développement » sans le rattacher à des dimensions économiques, et sans qu'il soit récupéré par des objectifs productivistes. Dans ce chapitre, on commencera donc par montrer comment, dès l'époque coloniale, il est apparu important de prendre soin de l'éducation et de la santé des individus, mais pour les rendre plus efficaces au travail, c'est-à-dire dans l'objectif économique de valorisation maximale des territoires africains. Comment faire pour que le « développement » ne soit pas pensé dans ces termes utilitaristes ? Comment garder comme impératif catégorique la reconnaissance de la dignité et de l'égalité ?

La fiscalité, qui finance des services publics essentiels comme l'éducation et la santé ne serait-elle qu'un outil pour créer une main d'œuvre employable ? On se demandera en particulier si des politiques de « développement » visant uniquement à améliorer marginalement la situation des individus peut les aider à s'émanciper, ou s'il ne faut pas plutôt penser une transformation radicale, éventuellement révolutionnaire, des structures de domination existantes.

Dès lors, on se demandera si on ne doit pas opérer des transformations radicales pour faire reconnaître la dignité de chacun, plutôt que d'en rester à une amélioration progressive des « capabilités » de chacun dans des cadres de domination qui restent identiques.

---

[119] *Ibid.*, p.126

[120] Gilbert RIST, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2012 ; Serge LATOUCHE, *Survivre au développement: de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris, France, Mille et une nuits, 2004.

On se référera donc à Frantz Fanon, et à son discours intransigeant d'égalité. Pour lui, le discours occidentales sur les valeurs ne peut aboutir, car la conscience de soi du colonisé ne peut être constituée de l'extérieur. On ne peut donc pas aider au développement, puisque c'est à l'individu lui-même de changer de regard sur lui-même, de prendre conscience de sa propre dignité, et de lutter pour la faire reconnaître. Ce n'est que dans ces conditions que pourra advenir une véritable égalité, qui ne puisse être récupérée et réinsérée subrepticement dans le système du dominant, qu'il soit colonial, postcolonial, libéral ou néolibéral.

Si l'on conçoit l'égalité dans ces termes radicaux, de transformation et même de révolution de la société, il est beaucoup plus difficile de penser le lien entre fiscalité et égalité. Car si l'égalité ne s'obtient que par la révolution, cela signifierait que la fiscalité devrait financer la révolution. Or l'impôt n'est pas une caisse de solidarité pour révolutionnaires, il sert au contraire à financer l'Etat, donc de permettre la stabilité du *statu quo.*

Dans cette optique, il faut se demander si l'on peut réellement considérer l'impôt comme un outil de développement et de liberté.

I. Mettre la fiscalité au service du « développement humain »

1/ « Capital humain », capabilités et liberté

Pour réfléchir à l'utilisation de la notion de « développement », nous partirons du dernier « plan » quadriennal qui a guidé l'économie togolaise[121] : pour la période 2018-2022, l'activité économique togolaise a été encadrée par un « Plan National de *Développement* (PND) »[122]. Il fait suite à la « Stratégie de *Croissance* Accélérée et de Promotion de l'Emploi (SCAPE) », mise en œuvre en 2013-2017. On note le changement de terminologie de « croissance » à « développement » : doit-on y lire une prise de conscience, celle que la condition économique et sociale alarmante d'une majeure partie de la population togolaise, donc le « développement humain », est prioritaire sur les investissements privés, la « croissance économique » ?

[121] En 2020, dans le contexte du Covid-19, ce plan a été amendé pour être remplacé par « une Feuille de Route 2025 ».

[122] REPUBLIQUE TOGOLAISE, *Plan National de Développement (PND) 2018-2022*, 2018.

La distinction, posée par François Perroux, entre développement et croissance, oppose en effet deux visions radicalement différentes de l'économie. L'économie qui vise la croissance a pour objectif « l'augmentation soutenue [...] d'un indicateur de dimension ; pour la nation : le produit global brut ou net, en termes réels ». L'objectif de la croissance est donc d'accroître le volume de la production. Par opposition à cela, le développement désigne « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître, cumulativement et durablement, son produit réel global »[123]. Bien qu'encore marquée par une orientation productiviste, cette dernière définition renvoie à une conception beaucoup plus large et humaniste de l'économie, qui ne saurait être autre chose qu'une « économie de tout l'homme et de tous les hommes »[124]. Pour Perroux, l'économie ne prend en effet son sens que parce qu'elle permet d'assurer à chaque individu la vie et la liberté, et non simplement parce qu'elle permet d'optimiser et d'accélérer la production de biens et de services.

Le principe directeur du « développement » est donc une préoccupation d'égalité, qui s'intéresse de manière équilibrée à la condition des *personnes,* et non à la production de *choses* au bénéfice de quelques-uns. Un plan qui vise véritablement le « développement » plutôt que la croissance mettrait l'accent sur un progrès synchrone de tous ; le présupposé de la croissance est au contraire diachronique, et suppose de décorréler la croissance pour les plus riches, et les retombées pour tous, qui sont remises à plus tard. Ce retard rend en réalité incertain le moment où adviendra l'égalité, et peut même accentuer l'écart entre riches et pauvres. Pour le dire avec les mots élégants de l'économiste Joseph Stiglitz, contredisant la formule célèbre du Président Kennedy, « il n'est pas vrai qu'*une vague montante soulève tous les bateaux* »[125]

Or il n'est pas certain que le PND togolais prenne effectivement au sérieux cette distinction. L'idée en est d'abord de « mettre la croissance au service du développement »[126]. Trois axes stratégiques sont ainsi définis :

- Axe 1 : « mettre en place un hub logistique d'excellence et un centre d'affaires de premier ordre dans la sous-région »[127]

---

[123] François PERROUX, *L'économie du XXe siècle*, Paris, PUF, 1961, p. 191.

[124] François PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, Paris, Aubier Montaigne/Presses de l'UNESCO, 1981, p. 32.

[125] "It is not true that 'a rising tide lifts all boats." Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, London, Allen Lane, 2002, p. 78.

[126] REPUBLIQUE TOGOLAISE, *Plan National de Développement (PND) 2018-2022*, *op. cit.*,p.1

[127] REPUBLIQUE TOGOLAISE, *Plan National de Développement (PND) 2018-2022*, 2018, p. 83.

- Axe 2 « développer des pôles de transformation agricole, manufacturiers et d'industries extractives »[128]
- Axe 3 : « consolider le développement social et renforcer les mécanismes d'inclusion »[129]

Comme on le constate, seul le troisième axe concerne réellement le développement humain, tandis que les deux premiers visent des objectifs clairs de croissance. Contrairement aux axes 1 et 2, l'axe 3 ne comprend pas de projets précis, ce qui en rend difficile la mise en œuvre. L'objectif assigné à ce « développement social » pourrait alors être défini comme une croissance mise au service du développement : il s'agirait d'une stratégie libérale dans laquelle l'essor du secteur privé (la croissance) entraîne le bien-être de la population (le développement) par diverses retombées (création d'emplois, augmentation de l'offre grâce à la production, augmentation du pouvoir d'achat et donc de la demande, mais aussi augmentation des recettes fiscales et donc des services publics). Mais en réalité, il s'agit bien plutôt de mettre *le développement au service de la croissance* : « Le développement du capital humain vise à disposer de ressources humaines de qualité et en nombre suffisant, capables de contribuer durablement à la création de la richesse nationale et de soutenir la croissance du pays sur le long terme. »[130]

Ainsi, la « croissance » est ici considérée comme une valeur en soi, n'ayant pas besoin d'être justifiée, tandis que le « développement humain » n'est conçu que comme un moyen pour y parvenir, puisqu'il n'est envisagé que sous l'angle du « capital humain », selon l'expression reprise à Gary Becker[131]. Or, n'est-ce pas plutôt l'humain en tant que tel qui constitue une valeur absolue, et l'économie seulement un moyen pour en assurer la vie, et la vie digne ?

C'est donc à une réaffirmation de cette priorité que nous voudrions d'abord procéder ici, afin de comprendre dans quelle idée générale de l'Homme nous entendons situer notre travail. L'idée est en effet de partir du principe de la dignité humaine, et ensuite seulement de réfléchir aux moyens de la garantir au mieux, ou de la faire advenir. Perroux voyait dans l'Etat l'institution responsable de la mise en œuvre de cette « économie de tout l'homme et de tous

[128] *Ibid.*, p. 91

[129] *Ibid.*, p. 95.

[130] *Ibid.* p.95. L'expression "capital humain" est utilisée à de multiples reprises dans le rapport.

[131] Gary BECKER, *Human Capital, A Theoretical and Empirical Analysis, with Special reference to Education*, New York, Columbia University Press, 1964.

les hommes ». L'Etat togolais ne semblant pas en faire sa priorité, nous devons nous demander quelle place assigner à l'Etat dans la réalisation d'une économie et d'un « développement » humanistes.

Il nous faut donc préciser d'entrée de jeu que le but n'est pas de financer des infrastructures qui permettront de rendre le « territoire » et sa « population » plus efficaces – termes dont l'emploi a marqué, selon Foucault, le passage à un Etat qui se voulait gestionnaire de la société, dans une perspective de gouvernementalité[132] – et donc d'augmenter le rendement économique national, en ayant une population plus éduquée et mieux soignée.

Une telle vision des choses correspond, historiquement, à l'approche de l'époque coloniale, qui parlait de la « mise en valeur » des territoires colonisés[133]. Au Togo, cela se retrouve par exemple dans les textes instaurant une politique sanitaire assez ambitieuse[134], visant à tirer un maximum de profit du travail de la population pendant la période du Togo français. Officiellement inscrit dans la « mission civilisatrice » de la métropole, le programme sanitaire de vaccinations pour éradiquer certaines grandes endémo-épidémies, comme la trypanosomiase (maladie du sommeil), le paludisme ou la lèpre avait aussi « pour objectifs immédiats une maîtrise des grandes endémies et une politique nataliste, gages d'une main-d'œuvre saine, abondante et bon marché pour les chantiers coloniaux »[135]. Un écrivain-voyageur au Togo, Jean Martet[136], note ainsi avec satisfaction en 1933 :

> Une bonne colonie qui produira et qui durera est une colonie où le matériel humain est amené à son maximum de rendement physique et intellectuel. Le devoir de la puissance colonisatrice est le même, qu'on le considère du point de vue de l'idéal ou du point de vue de l'intérêt. Il faut que l'indigène se porte bien, qu'il conserve sa santé et ses forces le plus longtemps possible, qu'il fonde une famille, que ses enfants vivent, se développent : voilà ce que l'idéal nous recommande, voilà ce que nous enseigne l'intérêt.[137]

---

[132] Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

[133] Sur le financement de cette « mise en valeur » au Togo (allemand, puis français), voir Komlan KOUZAN, « La caisse de réserve, une stratégie financière de "mise en valeur" coloniale au Togo (1896-1960) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 380-381, 2013.

[134] Kokou ALONOU, Peter SEBALD, « L'œuvre sanitaire de la colonisation », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé., p. 573-596

[135] *Ibid.*, p.596

[136] Claude LESTRADE, Jean MARTET, *Regards français sur le Togo des années 1930: Jean Martet, Claude Lestrade, Laurent Péchoux, Jacques Massu*, Lomé/Paris, Haho/Karthala, 1995.

[137] Martet JEAN, *Les bâtisseurs de royaume - Voyage au Togo et au Cameroun*, Paris, Albin Michel, 1934., p. 20, cité dans Kokou ALONOU, Peter SEBALD, « L'œuvre sanitaire de la colonisation », dans Nicoué GAYIBOR (éd.),

Deux éléments sont frappants dans ce texte : l'emploi de la notion de « matériel humain », que l'on peut rapprocher de celle de « capital humain » ; et l'idée d'une heureuse convergence de « l'idéal » et de « l'intérêt ». La dernière phrase de cet extrait peut faire penser à l'idée de Mandeville que les vices privés font les vertus publiques[138], à ceci près qu'ici Martet inverse le processus : c'est le « devoir » et « l'idéal » généreux qui dictent de prendre soin des « indigènes », mais cela permet *corollairement* d'améliorer leur « rendement physique et intellectuel ». La vertu publique amène ici le rendement colonial privé – et public, par les prélèvements fiscaux.

Ces quelques lignes manquent ainsi de cohérence : soit l'individu est un simple « matériel humain », qu'il s'agit d'entretenir comme on huile et répare des machines. Mais alors, aucun idéal n'est en jeu. Soit le but visé est humaniste, « idéal », et alors il faut prendre en compte quelque chose d'autre que la seule maximisation du rendement proposée par Martet.

On peut donc dire que les investissements publics contemporains au Togo, qui visent précisément la « mise en valeur du territoire national », ou le « développement économique », reprennent la même logique de rendement maximal. Si la fiscalité collectée sert à mettre en œuvre des budgets fondés sur de tels objectifs, il n'est pas surprenant que les « damnés de la Terre » ne voient pas leur condition changer en profondeur. L'objectif visé reste ici la croissance, et même peut-être l'exploitation maximale des forces disponibles, et non le développement.

La période coloniale offre donc un exemple frappant d'une « autonomie fiscale » du pays qui ne correspond pas à une véritable indépendance et souveraineté de l'Etat, pas plus qu'elle ne permet de réaliser des progrès sociaux réellement humanistes. Si le Togo s'est vu attribuer par le colonisateur allemand le titre apparemment flatteur de « Musterkolonie » (colonie modèle), ce n'est pas d'abord en raison de son acceptation sans révoltes du joug colonial, mais bien parce que le territoire a été capable de se financer tout seul, sans recourir ni aux fonds de la métropole, ni à la main d'œuvre étrangère. Les recettes fiscales collectées ont permis de mettre en place un environnement et des infrastructures favorables à la mise en valeur, c'est-à-dire à l'exploitation, du territoire, et de ses ressources naturelles et humaines. N'est-il pas idéal, du point de vue des entreprises coloniales qui s'installent au Togo, d'avoir un pays qui s'autofinance et se présente tout prêt à son exploitation ?

Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale, *op. cit.*, p.573

[138] Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles*.

Le passage par l'époque coloniale permet également de constater que le système fiscal était alors conçu comme un rouage essentiel de la politique de « mise en valeur ». L'autonomie fiscale et budgétaire des colonies (instaurée dans l'Empire colonial français par le décret de 1905, étendu au Togo en 1918[139]) obligeait les habitants de chaque colonie à financer par eux-mêmes l'administration et l'économie politique du territoire colonisé. Cela signifie que la « mise en valeur » forcée des territoires était financée en grande partie par les contribuables indigènes (et aussi par les compagnies coloniales), et donc qu'ils payaient des impôts qui devaient assurer une *croissance* économique dont ils ne voyaient pas les fruits – sauf pour la part qui était réinvestie dans l'amélioration du « matériel humain » qu'ils constituaient.

En fait la collecte fiscale coloniale participait d'un système économique plus large, conçu comme une forme de modernisation à marche forcée de tous les individus colonisés, cette modernisation étant entendue comme une mise au travail et une sortie de l'oisiveté supposée des indigènes. Le Ministre français des Colonies Albert Sarraut écrit ainsi : « faut-il laisser en friche, faut-il abandonner aux ronces de l'ignorance ou de l'incapacité, d'immenses étendues incultes d'où ces nourritures peuvent jaillir ? » [140]. Dans une perspective strictement productiviste, l'exploitation des ressources apparaît comme un devoir qu'il serait criminel d'ignorer. Le but est réellement de maximiser le rendement économique, et non de fournir des services sociaux – le niveau d'éducation à donner aux uns et aux autres devant par exemple être calculé en fonction du travail qui serait demandé de l'indigène – pas trop basse, mais pas non plus trop élevée, car « les hautes spéculations scientifiques sont un vin capiteux qui tourne facilement les têtes »[141]. Il serait économiquement contre-productif de donner une trop grande éducation aux individus, et « donc » il faudrait l'éviter.

Pour l'économiste Karl Polanyi, c'est précisément par l'instauration d'un impôt que les administrateurs européens ont fait passer les indigènes dans le système économique moderne : « c'est ainsi que le colonisateur (…) peut imposer un « impôt sur les huttes » aux indigènes pour les forcer à vendre leur travail »[142]. Ainsi, la fiscalité coloniale a contribué activement à la « grande transformation », c'est-à-dire à l'opération qui consiste à « extraire l'élément travail »

---

[139] Adovi N'buéké GOEH-AKUE, Peter SEBALD, « Les moyens financiers de la mise en valeur », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale,* Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

[140] Albert SARRAUT, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Editions du Sagittaire, 1931., p.111

[141] *Ibid.*, p. 152., cité par Dino COSTANTINI, « 5. La mise en valeur du globe », dans *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008. On peut citer également Albert SARRAUT, *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot, 1923.

[142] Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983, trad. de Maurice ANGENO. P.221

du reste du contexte social, comme on extrait l'essence chimique d'un composant naturel, pour jeter le reste, considéré comme inutile. L'impôt a ainsi été l'outil qui a permis de détacher la « valeur économique » des objets et des terres. Voir aujourd'hui en lui le symbole du vivre-ensemble est donc particulièrement paradoxal. Pour Polanyi, la grande transformation stérilise l'économie en détachant la valeur économique du reste des relations sociales dans lesquelles elle est « encastrée » (*embedded*), ce qui aboutit à « anéantir toutes les formes organiques de l'existence, et les remplacer par un type d'organisation différent, atomisé et individuel »[143]. C'est en fait, tout simplement, un « plan de destruction » car il est très difficile pour un tel individu atomisé de retisser des liens avec son entourage[144].

Ainsi, vouloir incarner dans l'impôt le vivre-ensemble, ou vouloir mobiliser une population autour de projets de développement, c'est penser ensemble deux choses qui ne vont pas ensemble. C'est voir dans l'argent et l'économie, qui sont marqués par leur impersonnalité et leurs contrats limités, le socle et le ciment du lien social que, précisément, ils contribuent à délier. Chercher à acheter le lien social ne pourrait marcher, puisque la logique libérale de l'échange marchand voit justement comme superflu tout ce qui ne répond pas à une nécessité économique.

Ce détour historique permet de comprendre que, si l'on espère financer le « développement » par l'impôt, il faut pourtant veiller à ce que les impôts ne servent ni la « croissance » pour elle-même (par le financement de projets dont les bénéfices seront privés et non publics au bout du compte), ni le « développement » si celui-ci est entendu au sens de la maximisation de la rentabilité du capital humain.

Ce n'est pas en effet le « capital humain » qu'il s'agit de rentabiliser, mais le bien-être et la liberté des individus, en tant qu'ils sont des « fins en soi » et non des « moyens ». Reprenant indirectement la distinction kantienne, l'économiste et philosophe Amartya Sen a posé nettement la distinction entre la Théorie du Capital Humain (*human capital theory)* de Gary Becker, et sa propre Approche des Capacités (*capabilities approach)*, parce que « les êtres humains ne sont pas de simples moyens de production (même s'ils ont d'excellentes capacités

[143] *Ibid.*, p.220

[144] Il note encore que la conception libérale de l'économie est stérile et rend toute forme de vie très difficile : « Présenter le principe de liberté comme un principe de non-ingérence, ainsi que les tenants de l'économie libérale avaient coutume de le faire, c'est exprimer purement et simplement un préjugé enraciné en faveur d'un type déterminé d'ingérence, à savoir, celle qui détruit les relations non contractuelles entre individus et les empêche de se reformer spontanément » *Ibid.*, p.220

en la matière), mais aussi la fin de l'exercice des forces »[145]. L'idée de « capital humain » est tout entière tournée vers un objectif de production, qui occulte les dimensions de l'être humain autres que le travail. On peut cependant noter que les deux approches envisagent comme décisif de modifier l'environnement (éducatif, sanitaire,…) dans lequel évolue l'individu pour en modifier les capacités (pour Becker) ou les capabilités (pour A. Sen). Dans cette mesure, on voit bien que le rôle des services publics de l'Etat, et donc leur financement, sont des questions essentielles.

Cependant, la distinction entre le « capital humain » et les « capacités » de l'humain fait apparaître des objectifs fondamentalement différents derrière la même ambition d'éducation et de santé publique – et il faut noter que l'on retrouve cette ambivalence aujourd'hui, même dans les discours favorables au maintien massif des services publics. Combat-on la pauvreté, les injustices, les inégalités, parce qu'elles sont, en elles-mêmes, révoltantes et indignes, et qu'elles dégradent l'humanité à la fois de ceux qui les vivent, et de ceux qui les laissent exister ? Ou bien parce qu'elles créent – comme le notent de nombreux rapports – de la criminalité, de l'insécurité, et donc un danger pour tous, ce qui est néfaste à l'activité économique ? Faut-il soutenir l'éducation publique par humanisme, pour permettre à l'individu d'avoir accès à des opportunités de choix dans sa vie (choix qui dépassent la seule question du métier et des moyens de subsistance) ? Ou bien pour que la société soit constituée d'individus bien formés, donc à la fois employables, et raisonnables sur le plan civique ? Pour le dire encore autrement : le combat pour la justice sociale se joue-t-il sur le plan des principes, ou sur le plan de l'efficacité (économique, sociale, politique) ?

Il convient donc de retenir la distinction entre capital humain et capabilités, proposée par Amartya Sen, pour bien comprendre l'objectif que doivent viser les services publics :

> La théorie du *capital humain* se concentre sur la capacité d'action (*agency*) des êtres humains – à travers le talent, la connaissance, et l'effort qu'ils investissent pour augmenter les possibilités de production. L'approche des *capabilités* se concentre sur la capacité des êtres humains à mener des vies qu'ils valorisent pour leurs propres raisons, et à augmenter les choix fondamentaux à leur disposition.[146]

[145] "human beings are not merely means of production (even though they excel in that capacity), but also the end of the exercise" Amartya SEN, « Human Capital and Human Capability », *World Development*, vol. 25, n° 12, 1997., p. 1960

[146] « The former [the Human capital theory] concentrates on the agency of human beings - through skill and knowledge as well as effort in augmenting production possibilities. The latter [the capabilities approach] focuses on the ability of human beings to lead lives they have reason to value and to enhance the substantive choices they have."

Si l'objectif de la fiscalité est uniquement de renforcer les capacités productives du pays (en *produisant* des individus plus aptes à *produire*, ou en construisant des infrastructures facilitant la production), alors ce n'est pas, à notre sens, un impôt souhaitable.

Dès lors, si l'on souhaite utiliser l'outil fiscal pour assurer le « développement », il faut non seulement défendre le maintien des investissements publics, mais il faut défendre ceux qui ne servent pas des dépenses de prestige (éléphants blancs), ni des dépenses « néolibérales » qui soutiennent uniquement la croissance. Et il faut non seulement défendre les investissements dans l'éducation et la santé, mais les défendre pour des raisons autres que le maintien d'une main d'œuvre facilement employable.

Si l'objectif recherché est plus profond, qu'il consiste à penser le « développement comme liberté », pour reprendre les termes de A. Sen, comment définir cette liberté, et est-elle possible par la collecte fiscale ?

2/ Lutter contre le « tragique » : le développement comme liberté

Quel rôle l'approche des capabilités attribuerait-elle à la fiscalité ?

Il ne s'agit pas de travailler à l'égalisation des chances pour que tous puissent entrer dans la concurrence du marché, comme a pu le défendre un libéral comme Gary Becker, lorsqu'il proposait de financer des écoles et des hôpitaux, mais de s'appuyer sur une conviction morale profonde, celle que chaque individu mérite, de manière absolue et sans justification ultérieure, une vie digne c'est-à-dire libre, au sens plein, kantien, du terme. Il ne s'agit donc pas seulement de répartir un certain nombre de biens matériels, ou de réduire les inégalités pour elles-mêmes.

Comme on vient de le voir, l'approche des capabilités se démarque d'une conception libérale de l'économie, et met au centre la question de la « vie humaine digne d'être vécue »[147]. Dans une perspective « aristotélicienne »[148], il s'agit en effet de s'interroger philosophiquement sur ce qui constitue une « vie bonne », et de souligner que ce n'est jamais la richesse pour elle-même que l'on recherche. A. Sen, au début de *Development as Freedom*, renvoie à Aristote en

[147] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, Paris, Editions Des Femmes - Antoinette Fouque, 2008., p.59

[148] Severine DENEULIN, « Recovering Nussbaum's Aristotelian roots », *International Journal of Social Economics*, vol. 40, n° 7, 2013.

même temps qu'à deux personnages d'un texte classique de la pensée indienne, la *Brihadaranyaka Upanishad,* qui s'interrogent les uns comme les autres sur le lien entre la richesse, et ce qu'elle permet d'accomplir durant une vie. Comme le disent les sagesses du monde, la possession des biens matériels ne donne pas l'immortalité ; c'est donc d'abord à déterminer ce qui constitue une vie bonne, qu'il faut se consacrer, et la richesse ne doit être vue que pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un moyen, mais non comme « un bien qui serait recherché pour lui-même »[149]. De la même manière, la fiscalité n'a de sens qu'en tant qu'elle permet de financer ce qui est bon, en soi, pour les individus. C'est aussi la raison pour laquelle l'historien Joseph Ki-Zerbo, réfléchissant à un « développement endogène » en Afrique note que la priorité n'est pas dans le fait de trouver les moyens de le réaliser, mais d'abord de comprendre en quoi il consisterait[150]

L'idée d'A. Sen est que ce sont les entraves à la liberté (*unfreedoms)* qui empêchent les individus d'accéder à une vie pleinement accomplie. L'objectif doit donc être de permettre à chacun de poser et assumer ses propres choix. C'est en cela que le « développement » économique est important et une condition indispensable à la liberté, parce qu'il permet à chacun de gagner des libertés, qui ne sont pas seulement des droits politiques (et encore moins la simple « absence d'entraves » des libéraux), mais bien le pouvoir d'agir par soi-même.

Si donc A. Sen affirme, comme Rawls, la nécessité d'égaliser les conditions dans lesquelles s'effectue la libre concurrence, il cherche cependant « l'égalité des possibilités effectives »[151], et non l'égalité des moyens mis à disposition. Ce dont il faut se préoccuper, ce n'est pas simplement de distribuer plus de biens aux plus pauvres, dans une démarche d'égalisation arithmétique, mais bien de réfléchir à améliorer les « capabilités » effectives de chacun, afin qu'ils aient le pouvoir d'agir comme ils le souhaitent (*empowerment*).

Dans cette perspective, la fiscalité pourrait alimenter des Etats animés par une philosophie visant à aider les individus à acquérir des « capabilités » qui leur permettent d'être pleinement libres. On distinguera donc, au passage, cette idée de « capabilités » comme

---

[149] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*., livre 1

[150] Joesph KI-ZERBO, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, *op. cit.*, « Le Développement clés en tête », p.1-71

[151] Amartya SEN, *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford University, 1979.

fondement de l'autonomie des individus, des actions de « renforcement de capacité » menées par les institutions d'aide au développement, qui visent à former des individus à des compétences techniques (souvent dans des domaines administratifs (par exemple, dans les services fiscaux)). Les « capabilités » dont parlent A. Sen ou M. Nussbaum renvoient à une conception métaphysique de l'Homme beaucoup plus large qu'une simple compétence technique. Ce qui y importe, ce n'est pas tant un savoir-faire en lui-même, que l'ouverture des possibles qu'il permet. Etre pauvre, c'est être pauvre en choix ; être sans ressources, ce n'est pas seulement manquer de ressources, mais aussi et surtout, ne pas avoir de recours. Avoir accès à davantage de « capabilités » est important en soi, et non en tant que moyen pour atteindre des résultats concrets (par exemple, un revenu décent, ou une meilleure santé), parce qu'elles permettent à la personne de se sentir pleinement humaine, capable de poser des choix, donc indépendante, et consciente de sa propre valeur.

a/ Qu'est-ce qu'une vie digne ?

Ce qui caractérise peut-être plus spécifiquement la pensée de la philosophe des capabilités Martha Nussbaum, qui s'inscrit dans la lignée d'A. Sen, c'est une conscience inquiète du « tragique » de la vie des plus pauvres. Ainsi, son idée d'une « vie fonctionnellement bonne » procède de l'urgence de sortir les humains de leur situation indigne. Notons que chez M. Nussbaum, l'idée d'une *accession* à la dignité pourrait donner le sentiment que la dignité est quelque chose qui doit être gagné et dont certains humains seraient au départ dépourvus. Comme le note le philosophe français Norman Ajari dans une perspective fanonienne, c'est la reconnaissance de cette dignité qui tarde à venir, mais chaque vie humaine possède, en elle-même et immédiatement, sa dignité[152]. Il y a chez les penseurs qui définissent les critères de ce qui constitue une « vie digne » une tonalité qui peut paraître normalisatrice (et donc excluante), sur laquelle nous reviendrons.

La notion de « tragique » de la vie de certains humains, récurrente chez Nussbaum, permet cependant de comprendre qu'elle cherche précisément à défendre leur « dignité » par contraste avec les obstacles quotidiens qu'ils rencontrent pour vivre d'une façon qui serait adéquate à leur nature humaine.

[152] Norman AJARI, *La dignité ou la mort*, Paris, La Découverte, 2019.

Citant un personnage féminin d'un roman indien, Nussbaum analyse comme une « tragédie qui transcende les frontières culturelles » le fait de mener « une vie sans dignité ni choix, une vie dans laquelle elle ne peut être qu'un accessoire de quelqu'un d'autre, [qui] est une sorte de mort, la mort de son humanité »[153]. L'humanité et la dignité consistent donc à pouvoir sortir d'un rapport seulement instrumental à sa vie. C'est à la fois la dépendance par rapport à autrui, et l'impuissance face au destin, qui est désigné sous le terme de « tragique » chez Nussbaum (ou dans la conception des personnes qu'elle interroge). Ainsi, lorsqu'on adopte une définition kantienne de l'être humain comme auto-nome, comme fondamentalement libre et capable de poser ses propres choix, la fatalité qui s'abat sur certains individus apparaît soudain comme proprement insupportable :

> Parce que nous considérons un être humain comme ayant de la valeur en tant que fin, il y a quelque chose d'impressionnant qui rend atroce de voir cette personne abattue par les coups du sort – et en même temps merveilleux de constater que le sort n'a pas totalement éclipsé l'humanité de la personne[154]

Dans cette situation, définir l'individu par son autonomie, donc par sa capacité à faire des choix, c'est aussi le définir par sa capacité de résistance, « que le sort n'a pas totalement éclipsé ». Travailler à élargir les « capabilités » des individus apparaît alors, dans un sens proprement métaphysique, comme résistance anti-fataliste au destin. C'est aussi ce qui est souligné plus loin, lorsque Nussbaum explique que le premier résultat de certains programmes gouvernementaux indiens a été que les femmes se sont rendu compte de leur situation déplorable, au lieu de l'accepter avec renoncement, comme elles le faisaient jusqu'à présent.[155]

Concevoir l'Etat comme chargé de travailler aux capabilités de chacun, c'est donc voir les financements publics et la fiscalité comme moyen de *résister au tragique,* d'opposer une résistance au sort, en réaffirmant « l'humanité » de chacun, dans sa capacité à résister aux lois de la nature et du sort en posant des actes libres. Nussbaum s'inscrit consciemment dans la lignée du stoïcisme, et considère les idées humanistes, égalitaires, et anti-déterministes de Cicéron comme une inspiration majeure[156].

On peut cependant se demander comment on passe de l'idée que l'Homme possède en lui-même les ressources pour résister au destin (défendue par les Stoïciens) à celle qu'il faut soutenir les efforts que fait chacun pour mener une vie digne. L'approche des capabilités semble

---

[153] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 128.

[154] *Ibid.*, p. 113.

[155] Voir chapiter suivant

[156] Martha C. NUSSBAUM, *Creating Capabilities - The Human Development Approach*, Harvard Univesity Press, 2013., p. 130

en effet fondée sur le paradoxe (largement discuté) que la capacité à poser *soi-même* ses propres choix est à la fois le fondement de la dignité de chaque individu, et ce qu'il faut en même temps soutenir *de l'extérieur* pour la rendre possible. Faut-il défendre l'intervention extérieure (par exemple, celle de l'Etat, avec les risques de manipulation, et de captation du pouvoir) pour « aider » les individus à être libres ? Faut-il au contraire valoriser la spontanéité et l'immanence de la liberté de chacun, quitte à attendre longtemps cet avènement, entravé par les dominations qui écrasent les individus ?

La conviction qui anime l'approche des capabilités est que, pour rendre effectif le principe d'égalité posé par Kant sur le plan moral, et par Rousseau sur le plan politique, il est nécessaire d'en penser les conditions concrètes de réalisation[157]. Si l'on croit que chaque vie humaine a de la valeur, et que chacun a des droits politiques, alors il faut rendre possible l'accomplissement de chaque vie humaine. Est-ce une contradiction dans les termes de se demander par quelles conditions rendre effective la liberté des individus ? Aussi bien dans une perspective kantienne, que dans une perspective existentialiste sartrienne, une telle position sur la liberté semblerait surprenante : si l'on considère que les humains sont libres, pourquoi supposer qu'ils ont besoin d'aide pour poser des actes libres ? *Donner les moyens* d'être libre, n'est-ce pas une liberté sous conditions ?

Nussbaum se situe en fait dans une position intéressante, puisqu'elle propose une vision réaliste, en même temps que non-fataliste, de la situation des pauvres. Elle refuse d'une part de réfléchir à la « liberté » de manière abstraite, s'appuyant au contraire sur des études empiriques et sur la lecture fine de romans, qui lui permettent d'inclure des considérations sociologiques et psychologiques dans son étude du sort des plus pauvres. Elle n'ignore pas les causalités quasi déterministes[158] (économiques, sociales, genrées,…) dans lesquelles se situent ces femmes, qui rendent illusoires, dans bien des cas, des conceptions volontaristes de la liberté comme celle de Sartre. Pour autant, elle ne renonce pas à imaginer une sortie de ce déterminisme, en s'appuyant sur une foi actualisée dans la dignité humaine formulée par Kant. A partir du moment où l'on considère que chaque vie humaine a une valeur absolue, alors il faut trouver les moyens de rendre possible l'autonomie de chacun.

---

[157] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 136 sq.

[158] Le concept de « capital » (culturel, intellectuel, social…) chez Bourdieu est proche, par certains aspects, de l'idée de « capabilité », mais il met aussi beaucoup plus en avant la *domination* qu'il permet, ainsi que l'aspect socialement construit, et entretenu, de cette domination.

Cette position intermédiaire explique sans doute aussi qu'elle allie à cette conviction métaphysique radicale un réalisme modeste quant aux moyens à employer (ce qui peut lui être reproché par les tenants féministes, ou décoloniaux, de visions plus radicales du changement social). Promouvoir l'égalité, c'est donc pour elle réduire très progressivement les inégalités. Elle prend ainsi pour exemple les ONG qui préfèrent apporter des améliorations par petite touche à la vie des enfants (en leur donnant des rudiments d'instruction primaire, tout en les laissant travailler pour un patron qui les exploite) plutôt que de vouloir changer le système dans lequel ils sont pris[159]. L'idée d'un changement structurel, voire d'une révolution, apparaît en effet comme irréaliste, et au pire, néfaste. Elle s'oppose ainsi explicitement à une conception plus subversive de la conquête de la dignité, qu'elle considère comme un espoir vain.

Faut-il passer par l'Etat pour effectuer ces transformations progressives ? faut-il « corriger » les inégalités progressivement ? ou contester radicalement le système de domination lui-même ? Si les convictions morales qui fondent la pensée de Nussbaum ne sont pas fondamentalement différentes de celles que proposent des pensées plus subversives du changement social, comme celle de Fanon, d'où viennent les divergences radicales en termes d'objectifs ?

M. Nussbaum et Fanon ont en commun de mettre comme objectif final l'égalité, comprise comme dignité, c'est-à-dire aussi comme sortie du mépris de soi. M. Nussbaum considère en effet comme essentiel que chaque individu prenne conscience de es droits, et du fait qu'il peut et doit les revendiquer ; il doit pouvoir se rendre compte que la domination qu'il subit n'est pas légitime. C'est évidemment proche du fait de se « désaliéner », qui est la définition de la décolonisation chez Fanon : la lutte du colonisé commence par la prise de conscience que le colon n'est ni supérieur, ni tout-puissant, ni légitime dans sa domination. L'égalité n'est effective entre colonisé et colon que lorsque qu'ils sont à égalité : il ne s'agit pas de chercher à être à son tour dominant, mais d'arriver à une égalisation des conditions, à une reconnaissance égale, à une abolition du privilège du blanc. La lutte que mène le colonisé pour sa dignité est une lutte pour la reconnaissance de son égalité, de son statut d'humain.

La différence entre les deux perspectives est dans le résultat de moyen terme à obtenir. Renforcer les capabilités des individus dans le système tel qu'il existe, comme le propose Nussbaum, c'est supposer que les « inégalités » sont dues à des circonstances dues au hasard

[159] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 52.

(« le sort » mentionné précédemment), et non historiques. Le reproche opposé par les commentateurs décoloniaux de Nussbaum est qu'elle ignore l'origine des problèmes, et qu'elle insiste rarement sur les origines sociales et coloniales des inégalités. Le réalisme d'une approche fondée sur les « capabilités » individuelles[160] laisse ainsi de côté la dimension politique des inégalités, et ne s'interroge pas assez sur les rapports de force à l'œuvre dans la société, et ne cherche pas à les modifier en eux-mêmes.

Par là, nous n'entendons pas que la dimension « politique » et l'horizon de l'accession à l'égalité politique sont absentes de la réflexion de Nussbaum. Au contraire, dans une perspective aristotélicienne là encore, l'un des buts des « capabilités » est bien de penser ultimement la capacité à intervenir dans le débat politique, et d'y faire entendre sa voix comme un individu à part entière. Mais comment penser une extension de la liberté et de la « capabilité » individuelle qui ne soit pas un simple moyen de devenir à son tour oppresseur ? Acquérir des « capabilités » politiques dans un tel système, n'est-ce pas apprendre à adopter les normes « inégalitaires » qui ont cours dans le système politique et social ?

Dans le cas du Togo, on peut penser par exemple à la *success story* des *Nana Benz*, ces femmes entrepreneuses qui avaient commencé simples vendeuses de pagne au grand marché de Lomé dans les années 1950 et qui ont progressivement fait fortune. Elles ont indéniablement acquis une place importante sur la scène économique et politique du pays, formant un syndicat puissant, soutien du pouvoir. L'extension nette de leur « capabilité » (par leurs propres moyens) et de leur voix politique n'avait cependant aucune raison d'amener à une remise en question du système inégalitaire (dont elles avaient été victimes à leurs débuts)[161]. Le « développement » et les « capabilités » ne peuvent-elles que servir à s'insérer dans le système social, politique, économique, tel qu'il existe ? L'entrée dans le monde de ceux qui sont riches et légitimés par les institutions officielles est-il un objectif en soi ? Le problème est alors que les « capabilités » apparaissent enfermées dans une logique de rattrapage. Bien entendu, l'acquisition de capabilités doit permettre à chacun de faire ses propres choix, mais, si elles sont développées par le biais de l'Etat, comment éviter qu'elles visent l'entrée de chaque personne aidée dans le système qu'il légitime ? Sur le plan politique, l'individu serait invité à s'exprimer selon les

[160] Frances Stewart reproche à A. Sen de ne pas assez prendre en compte la perspective de groupe, et souligne que la focalisation sur l'échelle individuelle rend difficile toute réflexion politique. Frances STEWART, « Inequality in Political Power: A Fundamental (and Overlooked) Dimension of Inequality », *European Journal of Development Research*, (2011)23, 2011.

[161] Charlotte VAMPO, « Des Nana Benz aux cheffes d'entreprise contemporaines à Lomé, au Togo », *Revue internationale des etudes du developpement*, n° 1, 2021.

codes bien rodés de la démocratie institutionnelle ; sur le plan intellectuel, il aurait accès au système d'explication du monde proposé par l'école ; mais celle-ci serait surtout, en contexte néolibéral, le moyen d'accéder à un bon métier dans les grandes entreprises, qui sont aussi la source des inégalités, par l'idéologie de concurrence sur laquelle elles s'appuient. Acquérir des capabilités dans un système libéral ne vient-il pas finalement confirmer ce dernier dans sa légitimité ?

Pour les auteurs qui contestent l'exploitation sociale et coloniale des pays « en développement », l'approche des capabilités apparaît donc plutôt comme une béquille qui maintient paradoxalement en place les structures qui créent les inégalités. Si, dans les faits, une telle analyse semble partiellement juste, elle est aussi excessive si l'on se réfère à l'attachement réel de M. Nussbaum à la dignité humaine, et à la reconnaissance de l'égalité de tous les humains. La question demeure cependant, on le verra, de savoir s'il suffit de corriger les « capabilités » individuelles pour obtenir réellement cette « reconnaissance » d'égalité. L'expression courante « réduire les inégalités » rend, à notre sens, peu audible, le fond du problème, qui est d'instituer, et d'institutionnaliser, l'égalité sous sa forme garantie (ou supposément garantie) par l'Etat. Mais la vision révolutionnaire qui veut changer le système ne parvient pas forcément à de meilleurs résultats.

b/ Quelle place pour l'Etat dans l'accession à la liberté ?

« Réduire les inégalités » par la fiscalité ? Telle apparaît ainsi la perspective étatiste de Nussbaum, et il faut ici entendre les « inégalités » au sens large de « libertés » inégalement effectives, que nous avons défini précédemment, ce que A. Sen appelait les « *unfreedoms* ». Le but ne serait donc pas d'assurer matériellement une réduction des inégalités par une « redistribution » en vases communicants qui rééquilibrerait la répartition des richesses, mais bien de poser les bases d'une société dans laquelle chacun dispose d'une égale possibilité effective d'agir de façon autonome.

Si l'on pense mettre en œuvre un tel projet par le biais de la fiscalité, il faut interroger la place que réserve Nussbaum à l'Etat, qu'elle exprime de manière explicite à de multiples reprises.

L'idée de Nussbaum est en effet que « la liberté, ce n'est pas juste avoir des droits sur le papier ; elle exige qu'on soit en position d'exercer ses droits »[162]. Cela signifie donc qu'il faut actualiser la logique de l'égalité garantie par l'Etat de droit, et construire les conditions de possibilité dans lesquelles les individus pourront se sentir réellement libres, au lieu de l'être seulement en droit. De manière tout à fait explicite, Nussbaum note donc qu'il faut

> garantir ce que John Rawls a appelé la « valeur équitable » (*fair value*) des diverses libertés – par exemple en levant des recettes par le biais de la fiscalité en quantité suffisante pour rendre les écoles accessibles à tous ou en fournissant une assistance juridique gratuite aux accusés impécunieux ou aux victimes. Cela exige en un sens encore plus d'universalisme, et en un sens, de paternalisme ; mais nous pourrions difficilement dire que les enfants des zones rurales, qui vivent dans un état de quasi-anarchie, sont libres de faire ce qu'ils veulent.[163]

Nous voudrions souligner deux choses dans cet extrait. Commençons par la fin : Nussbaum relie ici la question des « capacités » à l'horizon politique de l'état civil, par opposition au quasi état de nature dans lequel se trouveraient les enfants des zones rurales. En effet, l'« état de quasi-anarchie » désigne une situation où les lois n'ont pas cours, et où la loi du plus fort – la liberté naturelle – réapparaît. Instaurer l'égalité de *droit* sans chercher à ce qu'elle s'accomplisse dans les *faits* ne suffit donc pas, en soi, à rendre effectif le contrat social. Autrement dit, la liberté civique ne peut exister réellement que si on la traduit en termes de « capacités ». Le « droit » à l'éducation, ou le « droit » à un procès impartial, ne sont des réalités que lorsque l'Etat a les moyens de les rendre « accessibles » à tous.

Le deuxième point que nous relèverons est l'énoncé des deux principes qui président à une telle entreprise : universalisme et paternalisme. Nussbaum défend ailleurs sa posture résolument universaliste (parce que kantienne et cosmopolitique), qui a été très critiquée par les auteurs décoloniaux, mais elle se défend en revanche de proposer une politique entièrement « paternaliste ».

Mais on peut penser aussi que si elle revendique un caractère paternaliste de l'Etat, c'est pour répondre au point de vue extrême soutenu par des libéraux comme l'économiste Friedrich Hayek. Il voyait dans toute prise en charge sociale de la population par l'Etat-Providence le spectre d'un paternalisme qui niait la liberté individuelle, c'est-à-dire l'embrigadement totalitaire. Pour lui, la liberté ne pouvait consister en autre chose que l'absence de contraintes (liberté négative), et en aucun cas en « pouvoir de faire quelque chose » (liberté positive). L'idée de traduire « liberté » par « capabilité », donc liberté effective de faire des choix, est donc en ferme opposition à cela. Pour Hayek, vouloir égaliser le « pouvoir » de faire quelque chose dans

---

[162] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 87.

[163] *Ibid.*, p. 87-88.

une société, comme le prévoit le projet « socialiste », fait courir le risque de soumettre une population à une tyrannie et même au « totalitarisme », sous le voile trompeur de la plus grande « liberté » de tous : « dans les Etats totalitaires, la liberté a été supprimée au nom de la liberté ».[164] Nous n'oublierons pas cette mise en garde dans la suite de notre travail car le risque de tyrannie sous couvert de « développement » ressemble fort à la situation de l'Etat togolais.[165]

Mais Nussbaum plaide au contraire, comme on le voit, pour un fort interventionnisme de l'Etat : les capabilités peuvent se définir, précisément, parle « pouvoir de » faire quelque chose, donc comme « liberté » positive. Le « développement », vu comme liberté, consiste à augmenter le « pouvoir » des individus à faire leurs choix. La philosophe s'oppose donc à une logique de concurrence généralisée, où seule compte la « liberté négative », donc la liberté par rapport au pouvoir contraignant d'autrui.

Pour Nussbaum, c'est par le débat démocratique qu'on évite que l'Etat ne se retrouve dans une posture « paternaliste » où il monopoliserait le pouvoir (comme le craignait Hayek). Il ne s'agit donc pas de faire de l'Etat une institution autoritaire, éventuellement providentielle et bienveillante, qui façonnerait ses citoyens pour qu'ils aient plus de « capabilités ». Il faut penser une société qui mette en place un débat en son sein pour déterminer quelles sont les réformes à accomplir, en s'inscrivant dans la philosophie générale des « capabilités » :

> Dans toute mise en œuvre, l'Etat-nation garde un rôle fondamental (…) il serait incohérent que quelqu'un qui défend l'approche des capabilités, avec le rôle fort qui est le sien pour les politiques démocratiques et la liberté politique, recherche une stratégie de mise en œuvre qui contournerait les

---

[164] "Neither of these confusions of individual liberty with different concepts denoted by the same word is as dangerous as its confusion with a third use of the word to which we have already briefly referred: the use of "liberty" to describe the physical "ability to do what I want", the power to satisfy our wishes, or the extent of the choice of alternatives open to us. This kind of "freedom" appears in the dreams of many people in the form of the illusion that they can fly, that they are released from gravity and can move "free like a bird" to wherever they wish, or that they have the power to alter their environment to their liking. This metaphorical use of the word has long been common, but until comparatively recent times few people seriously confused this "freedom from" obstacles, this freedom that means omnipotence, with the individual freedom that any kind of social order can secure. Only since this confusion was deliberately fostered as part of the socialist argument has it become dangerous. Once this identification of freedom with power is admitted, there is no limit to the sophisms by which the attractions of the word "liberty" can be used to support measures which destroy individual liberty, no end to the tricks by which people can be exhorted in the name of liberty to give up their liberty. It has been with the help of this equivocation that the notion of collective power over circumstances has been substituted for that of individual liberty and that in totalitarian states liberty has been suppressed in the name of liberty." Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1978., p.16

[165] Notons dès à présent que le but du parti présidentiel était tout de même de créer un « Togolais nouveau », comme l'explicite cet extrait du Séminaire des cadres du Rassemblement du Peuple Togolais (RPT) au début des années 1970 : il faut que tous la propagande officielle est ainsi présentée comme « un moyen d'éveiller la conscience du peuple, pour promouvoir un Togolais nouveau, disponible pour un développement harmonieux de la nation ; un moyen efficace d'information et de formation des masses, une école populaire d'instruction civique ; une arme efficace contre les ennemis de la révolution » cité par Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.197-198

> délibérations d'un parlement démocratiquement élu. (…) La théorie des capabilités serait une ordonnance pour la tyrannie si elle court-circuitait la nation.[166]

Ce que propose Nussbaum, c'est donc finalement une redéfinition de la notion de démocratie sous l'angle d'une philosophie sociale. Elle rappelle la nation à ses valeurs fondamentales d'égalité et de liberté, en proposant un principe directeur : « une condition de justice pour une disposition de politique publique est qu'elle assure aux citoyens un certain niveau de base de capabilités »[167]. La perspective de son propos est donc clairement celui de la réforme législative. Il faut cependant noter que ce principe ne s'applique pas seulement sur le plan budgétaire mais aussi institutionnel. Il ne s'agit pas seulement de créer des services publics qui rendent effectifs le droit à l'éducation et à la santé, mais aussi parfois le fonctionnement des institutions elles-mêmes pour viser davantage d'égalité : « la *structure* des institutions sociales et politiques devrait être choisie, du moins en partie, dans la perspective de favoriser au moins un niveau seuil de ces capabilités humaines »[168]

Au bout du compte, donc, on peut retenir que la fiscalité envisagée sous l'angle des capabilités s'opposerait à la fois à une conception libérale de la liberté (la concurrence comme unique mode de fonctionnement, et la réussite économique comme seul objectif), et à une idée abstraite de la liberté civile (l'attribution de l'égalité devant la loi serait suffisante, tout comme suffirait l'octroi de l'indépendance nationale sur le papier). Ce faisant, la pensée de Nussbaum n'entend pas opérer une simple « redistribution » matérielle au sein de la société, qui permettrait de corriger les effets néfastes d'une économie libérale trop agressive. Elle entend aussi en remettre en cause certains principes fondateurs, et notamment l'idée que la liberté individuelle n'a pas besoin d'être soutenue puisqu'elle ne serait définie que négativement, comme absence d'entraves. Mais la remise en cause des dominations, c'est-à-dire de l'inégalité structurelle de la société et du système géopolitique, n'est pas mise au centre de sa réflexion, bien que cet aspect ne soit pas absent.

Sans rejeter cette définition de la dignité et de l'égalité obtenues, il convient de souligner avec réalisme qu'elle est facilement détournable de son sens humaniste. On a reproché à Nussbaum sa vision résolument universaliste, mais il nous semble que c'est davantage son abstraction qui en limite la portée.

---

[166] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 155.

[167] *Ibid.*, p. 111.

[168] *Ibid.*, p. 116. (nous soulignons)

Il s'agira donc dans ce qui suit de compléter l'approche des capabilités par comparaison avec d'autres approches de l'égalité politique et sociale.

D'une part, il faut remarquer que le discours du « développement », même dans la forme philosophiquement fondée d'un développement *humain*, est trop facilement insérable dans un schéma libéral. On a vu le problème d'une interprétation productiviste du « développement » comme mise en valeur ; on peut aussi noter que l'insistance sur l'acquisition de l'autonomie et du pouvoir d'agir amène à responsabiliser les individus, c'est-à-dire aussi parfois à les enjoindre à l'auto-responsabilité, pour ne pas être considérés comme des paresseux, passifs et assistés. C'est imposer un schéma d'activité permanente, par opposition à d'autres conceptions de la vie bonne. C'est là faire un contresens sur la notion de « capabilités », qui consiste seulement à avoir, en *puissance*, la possibilité d'agir, et qui ne consiste pas à imposer un comportement à chacun. Mais les contresens sur la notion d'*empowerment* ne manquent pas.

D'autre part, l'utilisation même du mot de « développement » enferme ces réflexions à visée universelle dans une tradition de « croyance eschatologique » et hiérarchisante dans le développement [169], ou dans une « théodicée »[170] pensée selon des normes occidentales. Ce que le philosophe afro-américain Lewis Gordon désigne par ce dernier terme, c'est un système de pensée qui n'est pas capable de regarder en face l'existence du « mal », c'est-à-dire la domination sociale et raciale. Le concept de « théodicée », d'inspiration chrétienne, cherche à expliquer l'existence du mal malgré la bonté de Dieu. Dieu est considéré *a priori* comme bon, et le mal ne peut donc être qu'une erreur de l'Homme – soit parce qu'il a fait mauvais usage de son libre-arbitre, soit parce qu'il prend pour un « mal » ce qui ne l'est pas vraiment. De la même manière, une pensée du « développement » élaborée en Occident (ou par n'importe quel dominant) est une sorte de « théodicée », parce qu'elle pose d'emblée et *a priori* que le développement est bon, et que l'Occident, qui est en possession de ce « développement », est bon (sans toutefois reléguer *explicitement* les non-développés dans le camp du mal). Cela signifie aussi que le non-développement est vu comme un simple artefact du système mondial, qu'il est pensé indépendamment des échanges du marché (qui constituent la norme, les choses

[169] Serge LATOUCHE, *Survivre au développement: de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, *op. cit.*, p. 24

[170] Lewis GORDON, « Fanon and Development: A philosophical look », dans *Philosophy and African Development: Theory and Practice*, Dakar, CODESRIA, 2011., p. 72

sérieuses), de même que, dans la théodicée, la perfection de la Création est première, et le « mal » est un écart par rapport à elle, qui vient en déranger l'harmonie[171].

Bien que l'approche des capabilités s'appuie sur une conviction fondamentale d'égalité, elle crée malgré tout une ligne de rupture entre les individus qui ont accès aux capabilités, et ceux qui ne les ont pas encore, entre un intérieur et un extérieur. Chez Nussbaum, qui insiste particulièrement sur l'importance que les individus prennent conscience de leur propre situation déplorable pour pouvoir en sortir, on note donc qu'il existe comme une barrière à franchir, pour commencer à faire partie de ceux qui savent ce qu'est une vie digne. Il est difficile de pointer exactement ce qui est problématique dans la conception humaniste si englobante de la dignité pensée par les capabilités ; mais il nous semble que la perspective existentialiste de Fanon, telle que la commente L. Gordon, en fait apparaître avec netteté les limites. Pourquoi chercher à donner, même de manière purement formelle, une définition de la liberté qui se présente comme « complète » ? A l'inverse de cela, ne faut-il pas s'attacher à une version plus radicale de la « liberté » – radicale parce qu'incomplète – celle que propose l'existentialisme ? La liberté se définirait alors par l'incomplétude, par l'ouverture vers l'avenir, par ce qui est encore à construire. Bien qu'ayant pris ses distances avec toute conception matérialiste du « développement » et du progrès humain, le concept de « capabilités » revendiquerait encore trop un modèle, un début de normalisation de ce qui constitue, ou non, une vie digne.

A ces deux critiques que nous allons maintenant adresser à l'approche des capabilités, on pourrait encore en rajouter une troisième, que nous avons partiellement esquissée : celle de ne pas proposer explicitement une réforme profonde des structures de domination, et d'apparaître trop souvent comme un simple correctif, c'est-à-dire en fait une béquille au système de domination existant.

Faut-il, donc, penser la fiscalité selon une définition de la liberté comme « incomplétude » radicale, et du « développement » comme renversement des structures de domination existantes ? On voit que la chose ne va évidemment pas de soi : il s'agirait de comprendre le lien entre l'une des institutions les plus rigides et les plus anciennes qui soit (l'impôt, géré par l'Etat), et des dynamiques anarchiques, rétives par définition à toute stabilisation. C'est pourtant une telle redynamisation qui nous semble urgente pour penser le fait politique (et en particulier la légitimité de l'impôt), si l'on espère se défaire des carcans que

[171] « Dans les pratiques de théodicée, on avance une chose comme intrinsèquement bonne, ce qui fait de l'injustice et du mal des éléments extérieurs ». Lewis GORDON, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, vol. 2011/3, n° 235-236, 2011.

constituent les modèles figés du développement, les rhétoriques usées de l'étatisme autoritaire, et la propagande uniformisatrice du néolibéralisme.

3/ L'*empowerment* comme injonction libérale à l'autonomisation

Il nous faut donc continuer à préciser le chemin qui nous semble souhaitable pour que l'impôt puisse être considéré comme légitime, par contraste avec des interprétations viciées du « développement ». En particulier, la pensée de l'*empowerment* peut donner lieu à des lectures libérales, et devenir paradoxalement promotrice d'inégalité. Renforcer la collecte fiscale pour permettre un développement « autonome » des Etats africains peut certes se comprendre comme un désir de voir se renforcer leur souveraineté, et donc leur capacité à prendre des décisions indépendantes des bailleurs de fonds qui les financent pour le moment. Mais c'est aussi, comme on le verra, juger les pays selon leur capacité à se « responsabiliser » fiscalement, et dans certains cas, les obliger à davantage de rigueur budgétaire. Dans le système libéral contemporain, tout Etat ou tout individu qui se révèle incapable de fonctionner de façon parfaitement autarcique (ou supposée telle) est déconsidéré voire sanctionné. A l'inverse, c'est aussi une façon facile, pour les pays du Nord, de pointer du doigt le mauvais fonctionnement des Etats sans reconnaître leurs propres responsabilités historiques dans l'instauration de ces dysfonctionnements, à l'échelle nationale et internationale. L'idée de déterminer une responsabilité « sans reste » pourrait tout à fait correspondre à l'attitude officielle de certaines puissances coloniales dont la « responsabilité » en Afrique s'arrêterait net le jour des Indépendances.

Penser la capacité d'agir (*agency*) de chacun, et chercher à les transformer dans un mouvement d'*empowerment* peut s'inscrire dans des visées politiques radicalement différentes. Dans un certain sens, il peut s'agir d'un projet profondément révolutionnaire. C'est tout le projet du penseur militant Paolo Freire dans *Pédagogie des Opprimés*[172] : l'éducation ne doit pas seulement enseigner à lire et à écrire, mais permettre à chacun de comprendre sa situation dans le monde pour en assurer la « conscientisation », préalable indispensable à toute praxis révolutionnaire. Dans ce cas, l'horizon de l'*empowerment* est clairement politique, et

[172] « promouvoir chez le peuple touché par une action éducative une conscience claire de sa situation objective » Paulo FREIRE, *Pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et Révolution*, Paris, La Découverte, 1971.

révolutionnaire. L'objectif du changement structurel de systèmes foncièrement inégalitaires n'est pas non plus absent de l'approche des capabilités décrite par Nussbaum, même si elle reste dans le cadre du débat démocratique de forme parlementaire. La société fondée sur le principe des capabilités est une société égalitaire, qui vise à assurer effectivement, et non simplement en droit, la liberté de chacun. Par conséquent, il s'agit d'une société sans dominations. Le principe des capabilités peut donc être lu comme un désir de changement profond, et non simplement comme une « correction » marginale des différences de pouvoir d'agir par une simple péréquation du pouvoir d'agir des uns et des autres.

Pourtant, on note un glissement progressif dans l'emploi de la notion d'*empowerment*, qui perd peu à peu sa force de subversion politique, jusqu'à pouvoir correspondre à un idéal néolibéral. La récupération de ce terme peut donner lieu à des discours violents et culpabilisateurs, visant à faire de tous des acteurs du marché, à marche forcée :

> Dans une occultation des conditions politiques et sociales de la pauvreté, (…) les pauvres sont incités à se prendre en main, à s'inclure de façon productive dans l'économie de marché et notamment à devenir autoentrepreneurs à travers tout un arsenal de normes, de règles et de dispositifs qui doivent amener les « bénéficiaires » à améliorer leurs « capacités » de gestion, à faire fructifier leur « capital humain » et à devenir « responsables » dans une logique d' « empowerment » et d' « ownership » diffusée par des programmes de formation et des documents[173]

S'il semble légitime d'aider à l'*empowerment* des plus pauvres, on ne saurait transformer cet objectif en critique. Les inciter à « se prendre en main » n'est pas dénue de critique, et c'est supposer qu'il faudrait les stimuler, et en somme, les mettre au travail. On reconnaît bien le canevas libéral de l'entrée en concurrence avec autrui.

Les philosophes Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener ont ainsi étudié l'évolution du concept d'*empowerment* dans ses différents emplois, et proposent de distinguer trois « idéaux-types » d'*empowerment* : le modèle radical, le modèle social-libéral, et le modèle néolibéral[174]. Le modèle radical vise une transformation radicale de la société (comme chez Paulo Freire) ; le modèle social-libéral vise à égaliser les opportunités des individus, et par ce biais, à renforcer la cohésion sociale (c'est dans cette perspective que s'inscrirait Nussbaum) ; le modèle néolibéral, enfin, vise à « permettre aux individus d'exercer leurs capacités individuelles et de prendre des décisions « rationnelles » dans un contexte d'économie de

[173] Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, Cahiers libres, 2012, p. 133-134. « dans cette vision, le « problème » provient de l'éviction de ces « pauvres » du marché, du fait de leurs propres déficiences » (p. 130) Elle note, de manière générale, une « euphémisation du caractère politique des inégalités » (p. 129)

[174] Marie-Hélène BACQUE, Carole BIEWENER, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?*, La Découverte, 2015.

marché[175] ». Autrement dit, l'*empowerment* vise seulement l'intégration des individus dans la logique de la concurrence, afin qu'ils deviennent « entrepreneurs de leur propre vie », et soient désormais capables de se prendre en charge sans être un poids pour la société[176]. « La question de l'émancipation et de la justice sociale n'est pas posée », et il n'y a pas de « remise en cause des inégalités sociales ». Ainsi, la notion d'*empowerment* peut facilement être utilisée en-dehors de toute interrogation sur les structures de domination qui ont réduit, ou continuent de réduire, la capacité des individus à agir librement et à poser leurs propres choix. Autrement dit, la dimension politique de critique sociale peut être occultée. C'est ainsi que « le succès de la notion [d'*empowerment*] dans l'intervention sociale comme dans le développement international s'est accompagné de l'affaiblissement, voire de l'abandon, des dimensions sociales et parfois collectives au profit de démarches thérapeutiques ou de responsabilisation individuelle » [177]. On peut penser ici à la dimension « thérapeutique » des projets de développement au Togo, qui apparaissent souvent comme quelques gouttes d'eau au milieu d'un océan de dysfonctionnements. L'idée de responsabilisation peut être rattachée à celle de « mise en valeur » précédemment analysée. Cela signifie aussi, en creux, que les pauvres sont des irresponsables. Certes, ce n'est pas nécessairement de leur faute pour le moment, mais s'ils le restent malgré l'*empowerment*, alors ils ne méritent pas d'être pris en charge. On est loin, ici, de l'idée de « dignité » inconditionnelle défendue par Nussbaum, et encore plus du renversement collectif des structures de domination.

Cela est peut-être dû au fait que l'idée d'*empowerment* correspond aussi à une approche individualiste des problèmes sociaux. C'est ce qui explique sans doute « l'engouement des sphères néolibérale et social-libérale pour une notion qui met l'accent sur l'engagement, l'autodétermination, la responsabilisation et le libre choix des individus (et dont elles gomment logiquement la dimension collective) »[178] : une fois qu'une personne a terminé son processus d'*empowerment*, elle est pleinement responsable d'elle-même, prête à se prendre en charge, capable d'être « entrepreneur de soi-même », selon l'expression de Foucault. « Le

---

[175] *Ibid.*, p. 29.

[176] Jean-Louis Chrétien note à propos de la notion même de responsabilité : « N'y a-t-il que contingence dans le fait que le mot « responsabilité » (…) n'apparaisse qu'à l'époque des Lumières, c'est-à-dire à la fois du triomphe de l'individualisme et de l'adoration de l'humanité elle-même ? N'y a-t-il pas dans l'idéal d'autoresponsabilité, dans le projet de répondre intégralement de soi, sans reste et de façon transparente, un orgueil proprement pélagien qui forme aussi un point aveugle ? » Jean-Louis CHRETIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, *op. cit.*, p.181

[177] Marie-Hélène BACQUE, Carole BIEWENER, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?*, *op. cit.*, p. 31.

[178] *Ibid.*, p. 30.

projet néolibéral d'autonomisation ou d'auto-prise en charge vise à produire (…) un sujet efficace et responsable, agissant selon une rationalité présumée universelle du calcul coût/bénéfice et capable de profiter des opportunités du marché. En bref, un *homo œconomicus* qui contribue à reproduire et faire fonctionner le système capitaliste plus qu'à le questionner ou à le transformer »[179].

Par opposition à cela, MH Bacqué et C. Biewener proposent de penser « l'articulation entre émancipation individuelle, collective, et projet politique », et de réfléchir à « la nature et [aux] différentes formes du pouvoir, pour en dégager les apports ». Il faut donc redonner un sens politique et social à la notion de « pouvoir » incluse dans l'*em-power-ment*, non seulement comme « pouvoir » de s'affirmer soi-même, mais aussi pour se soustraire aux pouvoirs de domination subis. S'il faut penser ensemble l'*empowerment* individuel et la transformation des structures de domination (sociale, raciale, de genre), ce n'est pas seulement par parti-pris politique, mais bien parce que l'*empowerment* collectif n'est possible que par la disparition de ces dominations, qui, par « leur intégration dans l'idéologie comme dans les comportements » limitent précisément la capacité d'action des individus. Ainsi, l'*empowerment* ne doit pas être envisagé seulement comme amélioration du « pouvoir de » faire quelque chose, mais aussi en tant que disparition du « pouvoir sur » les dominés[180].

Pour l'heure, dans la plupart des cas, la fiscalité est mise au service d'un Etat qui pratique un *empowerment* dépolitisé, « euphémisé » :

> La plupart des politiques publiques dites d'*empowerment* n'abordent la question du pouvoir que de façon très vague, souvent déconflictualisée, désignant un « pouvoir de faire » et rarement un « pouvoir sur ». Quand il est évoqué, le « pouvoir sur » renvoie le plus souvent à l'entrée dans le système de représentation et de délégation politique, sans pour autant considérer les conditions nécessaires à la représentation des groupes les plus dominés[181]

La prise au sérieux du « pouvoir sur » suppose en effet de s'attacher à la difficulté rencontrée par les dominés à se faire entendre dans le débat politique, y compris à cause de la forme codifiée qu'il prend actuellement, ou de son absence pure et simple. Les autrices prennent l'exemple des discriminations de genre, mais la question se pose également quant à la représentativité des pays « en développement » dans les débats mondiaux. Penser un Togo « *empowered* », ce serait l'imaginer prendre la parole dans des débats internationaux, et voir sa parole entendue à l'égal de puissances occidentales, et cela ne passe pas par un simple

[179] *Ibid.*

[180] *Ibid.*, p. 31.

[181] *Ibid.*, p. 32.

renforcement de la « capacité » à prendre la parole (qui n'est pas, en soi, déficitaire), mais bien par une décolonisation du regard qui est porté sur cet ancien pays colonisé d'Afrique subsaharienne. C'est ce point que nous étudierons dans la partie suivante.

On retiendra de cette analyse critique (quoique non rédhibitoire) de la notion d'*empowerment* que seul un approfondissement de la dimension politique, des conditions de possibilité extérieures de la dignité de chacun permettra d'arriver à une réelle liberté d'action de chaque individu.

4/ Limites de la théorie des capabilités

a/ Egalité et démocratie

Que ce soit au sein d'une société, ou à l'échelle mondiale, la lutte contre *les* inégalités ne peut trouver son sens que si elle permet de faire advenir *l'*égalité. Or faire reconnaître l'égalité de toute l'humanité (et donc l'humanité de toute l'humanité) est un objectif difficile, sans doute utopique ; la consécration de ce principe par la Déclaration des Droits de l'Homme, comme un axiome et une évidence, en a sans doute paradoxalement fait oublier le caractère subversif, et même violent. La notion d'égalité est devenue, comme le note Pierre Rosanvallon, une « coquille vide », et n'apparaît plus comme le nerf d'un « combat » que portaient par exemple la Révolution française (lutte pour l'égalité sociale et politique), ou la lutte (décoloniale) pour l'Indépendance américaine.

> L'idée d'égalité est devenue une divinité lointaine dont le culte routinier n'alimente plus aucune foi vivante. Elle ne se manifeste plus que comme incantation négative à « réduire les inégalités », mais sans plus dessiner l'image positive d'un monde désirable. (…) elle n'est souvent plus rapportée qu'à l'idée réductrice d'une lutte contre la pauvreté manifeste. (…) elle n'a plus, au sens étymologique du terme, de capacité révolutionnaire.[182]

Prendre au sérieux le combat pour l'égalité suppose ainsi de renverser les rapports de force actuels qui existent dans la société, et à l'échelle mondiale. L'avènement de la démocratie véritable suppose de parvenir non seulement à ce que les « subalternes » soient *capables* de parler, mais aussi à ce que leur égale humanité soit *reconnue*. Or, c'est bien plutôt le constat

[182] Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 19-20.

d'une « démocratie inachevée » en même temps que d'une « décolonisation inachevée » qu'il faut faire pour le moment, dans de nombreux pays « en développement ».

Dans ce qui suivra, on devra donc se demander si l'outil fiscal est le plus approprié pour animer un tel combat. Car si le combat pour l'égalité ne consiste plus à financer les services publics, en les renforçant éventuellement, pour créer une société d'individus où tous soient capables d'agir librement (comme chez Nussbaum), mais bien à critiquer le système même dans lequel ils sont pris, alors l'impôt paraît particulièrement mal indiqué. D'une part en effet, on n'est plus là dans une optique de construction mais de remise en question des institutions ; que s'agirait-il donc de financer ? D'autre part, la fiscalité constitue elle-même une institution, liée au pouvoir étatique, qui prend souvent une forme coercitive, autoritaire, surplombante, et donc non-égalitaire. Elle pourrait même être la cible de ceux qui réclament plus d'égalité. Voir la fiscalité comme un outil de liberté, comme un outil de libération, ou comme un outil d'égalité, et donc comme un outil démocratique, est loin d'être évident.

b/ Egalité et décolonisation

Dans cette perspective, que l'on pourrait dire de l'égalité comme révolution (décoloniale et démocratique), il semble nécessaire de redéfinir la dignité humaine en des termes autres que l'accession aux « capabilités ». Dans le contexte ouest-africain, cela ne peut se faire sans s'intéresser à la longue histoire de l'inégalité raciale et politique, entre colonisés et colons, entre noirs et blancs (mais aussi parfois au sein des sociétés africaines).

Car le combat contre la colonisation, contre l'exploitation et avant cela contre l'esclavage, n'a pas consisté en une simple montée en capabilités, mais en une affirmation politique et métaphysique de l'humanité des Africains. C'est ce que le philosophe Achille Mbembe appelle, à la suite de Fanon, une « montée en humanité »[183]. Ce qu'il a fallu d'abord démontrer, conquérir, faire reconnaître, c'est l'égale humanité des noirs par rapport aux blancs, et c'est un combat qui n'est pas terminé. C'est le mouvement fondamental durant lequel « la « chose » colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère »[184], et cette affirmation de soi comme humain est d'abord le fruit d'un travail de désaliénation de soi,

[183] Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010., chapitre 2 : « Déclosion du monde et montée en humanité », p. 55-92

[184] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 40.

de déconstruction d'une longue histoire : « Il s'agit d'abolir ce moment au cours duquel le soi s'est constitué comme étant l'objet d'un autre ; comme ne se voyant jamais que dans et à travers quelqu'un d'autre ; comme n'habitant jamais que le nom, la voix, la face et la demeure d'un autre, son travail, sa vie et son langage. Cette première abolition vise à mettre un terme à une relation d'extraversion »[185]. Cette extraversion, qui est loin d'être finie, on la retrouve encore aujourd'hui au Togo dans l'économie (consommation de produits importés, et exportation de la production locale), dans la politique (gouvernement soutenu de manière décisive par l'armée et la diplomatie françaises), et plus largement dans les standards qui ont largement cours dans le pays, en matière de développement, de croissance, d'émergence, de concurrence mondiale. Si l'égalité suppose la décolonisation, alors ce sont tous les aspects de la vie togolaise qui sont dans une situation de « décolonisation inachevée », d'une manière comparable à la situation de « démocratie inachevée » en France, c'est-à-dire l'inaboutissement des exigences d'égalité de la Révolution française.

C'est dire, aussi, que l'Indépendance de 1960 ne suffit pas. La décolonisation n'est pas un moment que l'on peut dater, mais un processus, qui se poursuit bien au-delà de la date de reconnaissance administrative de l'existence du Togo. « Dans la pensée de la décolonisation, l'humanité n'existe pas *a priori*. Elle est à *faire surgir* à travers le processus par lequel le colonisé s'éveille à la conscience de lui-même, s'approprie subjectivement son moi, démonte les enclos et s'autorise à parler à la première personne »[186]. Cette « humanité » qui doit encore surgir doit être comprise à la fois comme l'humanité que le colonisé ne parvient pas totalement à se reconnaître à lui-même[187], et comme celle qui est encore partiellement absente dans le regard que porte sur lui l'ancien colon (puisque celui-ci, dans une logique de « théodicée », déjà décrite, ne croit pas sérieusement à l'existence de son propre mépris, et se pense fondamentalement humaniste). Et c'est à la fois de manière collective, à l'échelle internationale – décolonisation – et de manière individuelle – démocratisation – que l'affirmation de soi est encore inachevée.

Le « tragique » de la situation du Noir, et de l'ancien colonisé, ne se réduit donc pas à une fragilité qu'il faudrait l'aider à surmonter en travaillant à déployer individuellement ses « capabilités ». Ce qui l'emprisonne, c'est aussi l'ensemble de ce que Fanon a qualifié de

---

[185] Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 61.

[186] *Ibid.*, p. 69.

[187] Ngugi Wa THIONG'O, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La fabrique éditions, 2011.

« complexe d'infériorité du colonisé »[188], qui ne peut se comprendre que comme un gigantesque « inconscient collectif »[189]. En tant que psychiatre, Fanon est en effet attentif aux traumatismes induits par la situation raciale et coloniale, à l'échelle de l'individu, qui se sent perpétuellement infériorisé, mais aussi par la mémoire collective dont il est porteur. Cette dimension de mémoire traumatique ne nous semble pas assez prise en compte par la réflexion sur les « capabilités », même si l'accession à la conscience de sa propre dignité est un aspect important de la pensée de Nussbaum. Il manque une inscription du tragique de la vie indigne dans le temps long de la mémoire des corps et des esprits. Ce qui est « tragique », ce n'est pas seulement une condition socio-économique, mais une représentation de soi héritée d'une histoire de violence. La lutte contre le fatalisme et pour la liberté, qui est au cœur de la pensée de Nussbaum, nous semble passer trop vite sur les déterminismes, ou plus exactement les déterminations successives dont les Africains et les noirs ont fait l'objet. « Je suis sur-déterminé de l'extérieur » dit Fanon, « Je ne suis pas l'esclave de « l'idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître »[190]. Le problème ne réside donc pas seulement dans des déterminismes socio-économiques concrets, mais sur le plan du symbolique. Il faut noter ici la nuance posée par Fanon : ce n'est même pas de « l'idée » qu'on se fait de lui qu'il est prisonnier (comme les juifs sont prisonniers des préjugés que l'on peut avoir sur eux, selon Sartre[191], et que l'on peut éventuellement déconstruire), mais de son « apparaître » physique, en tant que « peau noire », qui le renvoie irrémédiablement en-dehors de la norme, blanche, de l'humanité, à chaque fois qu'il se montre. L'égalité ne dépend plus du tout, ici, des capabilités d'un individu, ni même de sa prise de conscience de sa propre valeur, mais d'un problème dans la relation que peuvent entretenir les noirs avec les blancs, et du regard qui est porté sur eux. Ou alors il faut redonner aux « capabilités » un sens moins actif : créer les conditions de possibilité de la liberté, et de l'égale capacité d'action de chacun, n'incomberait pas seulement à l'individu (qui acquerrait des forces), mais à tout son environnement, par une modification des structures réelles et symboliques de la société. Une telle signification n'est pas absente chez Nussbaum, mais elle n'est pas non plus centrale.

---

[188] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 90.

[189] Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 118. Voir l'ensemble de ce chapitre, « Le Noir et la psychopathologie ».

[190] *Ibid.*, p. 93.

[191] Jean-Paul SARTRE, *Réflexions Sur La Question Juive*, Paris, Gallimard, 1985.

Ainsi, non seulement la lutte pour l'égalité ne peut passer que par un renversement structurel, mais ce qu'il faut combattre, c'est bien plus qu'un rapport de force synchronique, qu'il s'agirait de bousculer, et de transformer. Dans la lutte décoloniale (mais aussi, au fond, dans toute lutte contre la domination) l'objectif, autrement plus difficile, consiste à défaire des traditions de pensée anciennes, des générations de préjugés et de violences banalisées. Comme le note Sartre dans sa Préface aux *Damnés de la terre,* c'est à la fois la mentalité du colonisateur et celle du colonisé qu'il va s'agir de décoloniser[192].

Dès lors, on voit bien que l'approche des capabilités, qui conçoit « la liberté » comme « développement », manque un pan entier de cette dynamique de renversement structurel et mental. Il ne s'agit plus pour nous, Occidentaux, d'observer l'accession des « autres » au « développement » qui permet la « liberté », depuis notre poste d'observation en surplomb, comme si nous possédions déjà ces choses. Il s'agit tout au contraire de nous défaire, au moins autant que les Africains ex-colonisés, et en même temps qu'eux, d'une mentalité forgée par des siècles de violence et de rapport de force. Pour le dire encore autrement, ce n'est pas que la définition de la dignité proposée par l'approche des capabilités soit fausse, mais que le chemin pour y parvenir ne se résume pas à un travail du colonisé, ou de toute personne qui vit dans des conditions indignes, pour acquérir des capabilités et accéder à davantage de liberté, mais qu'il passe aussi par la démolition de ce qui, dans nos propres comportements et mentalités d'Occidentaux, maintient la domination. L'égalité est une révolution, qui n'épargne personne. C'est cette mise en danger de soi-même qui n'apparaît que marginalement chez Nussbaum.

La lutte pour la « dignité » en contexte postcolonial africain doit donc prendre en compte la longue histoire de la lutte pour la reconnaissance des droits des Noirs. Ces jalons constituent une « déclaration d'identité » des noirs[193], que l'Occident n'a pas encore appris à entendre. Il doit encore chercher à faire la « critique de la raison nègre », c'est-à-dire à faire retour sur l'ensemble des discours qui ont été tenus sur « la chose ou les gens d'origine africaine »[194], et qui hantent les mentalités de part et d'autre de l'ancienne ligne de colonisation.

---

[192] « Nous aussi, gens de l'Europe, on nous décolonise : cela veut dire qu'on extirpe par une opération sanglante le colon qui est en chacun de nous. Regardons-nous, si nous en avons le courage, et voyons ce qu'il advient de nous » Jean-Paul SARTRE, Préface à Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 31

[193] Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 53.

[194] Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p.60

Peut-on mettre la fiscalité au service de ce grand projet urgent de révolution de l'égalité ? Peut-elle réellement servir à une critique profonde de la mémoire coloniale globale, une désaliénation et un dépassement du traumatisme, une reconnaissance du statut d'humain ?

La réponse doit ici se faire extrêmement prudente. Certes, on peut voir dans la souveraineté fiscale l'outil qui permettra aux pays africains de sortir de la « dépendance à l'aide », de mener leurs propres politiques, et donc de tenir tête au reste du monde. C'est la perspective que l'on trouve dans le projet nationaliste marxiste du Père de l'Indépendance ghanéenne Kwame Nkrumah, ou dans les écrits de lutte anti-impérialistes du leader tanzanien Julius Nyerere[195]. Mais il faut aussi tenir compte du caractère néocolonial, et aujourd'hui néolibéral, de la gestion fiscale. L'impôt apparaît bien davantage comme un outil bureaucratique gouverné par des normes composées en Occident, que comme le ferment d'une lutte révolutionnaire pour l'égalité.

Enfin, faire reconnaître l'égale humanité des anciens colonisés passe par un changement de regard et de pratiques des dominants eux-mêmes, ce qui est hors du champ d'application de la fiscalité nationale des pays « en développement ». N'est-ce pas par exemple le caractère inconsciemment colonial des institutions internationales elles-mêmes qu'il faut interroger et peut-être renverser ?

Entendre la parole politique de l'ancien colonisé suppose donc d'être attentif au différentiel de reconnaissance qui a marqué la longue histoire des rapports entre Occidentaux et Européens. Chercher à réaffirmer la souveraineté fiscale du Togo, c'est donc aussi réfléchir à la façon dont les propositions politiques venues d'Afrique, et plus largement, du Sud, sont encore quasiment inaudibles sur la scène internationale, que ce soit auprès des Etats riches (mais aussi émergents, comme la Chine ou l'Inde), auprès des multinationales, mais aussi au sein des institutions internationales (y compris celles qui travaillent à être plus « inclusives », comme l'OCDE ou l'ONU, dans le cadre fiscal). Comme le note l'économiste Joseph Stiglitz, « l'Afrique a très peu de sièges [au FMI] simplement parce qu'elle a très peu de votes, et elle a très peu de votes parce que les votes sont alloués sur la base de la puissance économique »[196]. Le système international est ainsi un système de vote censitaire

[195] Kwame NKRUMAH, *Le néo-colonialisme: dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence africaine, 2009 ; Yash TANDON, *En finir avec la dépendance à l'aide*, Genève, CETIM, 2009, trad. de Florian ROCHAT.

[196] « Africa has very few seats [at the IMF] simply because it has so few votes, and it has so few votes because votes are allocated on the basis of economic power" Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, p. 226

II. L'égalité comme révolution

1/ Des finances publiques hors du contrôle démocratique

En cherchant à penser une fiscalité qui serve vraiment tous les individus d'une communauté politique, on se heurte au problème majeur de la gestion *démocratique* des finances publiques, c'est-à-dire de la gestion par le citoyen commun des techniques de comptabilité nationale. C'est le problème de la gestion publique par les technocrates qui se pose, et avec elle, le problème classique de la rupture entre les « bureaucrates » et le peuple, exposée par Marx dans sa *Critique de l'économie politique de Hegel*[197]. La souveraineté *du peuple* est alors compromise. Bien loin d'être des instruments qui pourraient aider à égaliser la société et à révolutionner des structures inégalitaires, les outils de la souveraineté économique au Togo semblent plutôt frappés de rigidité, et ne symbolisent pas l'indépendance du pays.

Mais, particulièrement dans un pays « en développement » comme le Togo, c'est aussi le problème des injonctions extérieures, extra-souveraines, en matière de finances publiques qui se pose : pour pouvoir accéder aux crédits du FMI, le pays doit se plier à des critères précis de rigueur budgétaire, et au contrôle annuel de ses comptes. C'est donc la *souveraineté* du peuple, en tant que nation, qui est limitée en matière économique, menacée de l'extérieur par des contraintes supra-souveraines, et *de facto*, occidentales.

Comme le remarque Joseph Stiglitz :

> Ce que la mondialisation fait à la démocratie est tout aussi préoccupant. La mondialisation, comme cela a été montré ailleurs, semble souvent remplacer la vieille dictature des élites nationales par la nouvelle dictature de la finance internationale. On indique en effet aux pays [en développement] que s'ils ne respectent pas certaines conditions, les marchés financiers ou le FMI refuseront de leur prêter de l'argent. On les force en somme à abandonner une partie de leur souveraineté pour laisser des marchés financiers capricieux – y compris des spéculateurs qui ont pour seule préoccupation le court-terme, et non la croissance à long-terme du pays ou l'amélioration des conditions de vie – les « discipliner », en leur disant ce qu'ils doivent, ou ne doivent pas, faire »[198]

---

[197] Karl MARX, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Allia, 2010, trad. de Kostas PAPAÏOANNOU.

[198] « Of equal concern is what globalization does to democracy. Globalization, as it has been advocated, often seems to replace old dictatorships of national elites with new dictatorships of international finance. Countries are effectively told that if they don't follow certain conditions the capital markets or the IMF will refuse to lend them money. They are basically forced to give up part of their sovereignty to let capricious capital markets, including the speculators whose only concerns are short-term rather than the long-term growth of the country and the improvement of living standards, "discipline" them, telling them what they should and should not do." Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, p. 247

Cette remarque nous semble faire écho, sans doute involontairement, au problème du monopole du pouvoir par les « bourgeoisies nationales », chez Fanon, et à la question de la « discipline » et de la surveillance permanente chez Foucault. La mention des « élites nationales » rappelle en effet l'inquiétude majeure de Fanon selon laquelle le nationalisme des Indépendances serait récupéré par les bourgeoisies locales, et détourné à leur profit exclusif. On pourrait en fait souligner que, dans le cas du Togo contemporain, ces élites n'ont pas été « remplacées » par le pouvoir de la finance, comme le suppose Stiglitz, mais qu'elles ont plutôt redoublé leur pouvoir politique d'une adhésion à la « dictature de la finance de marché ». Cette dernière viendrait (avec le soutien du FMI) « discipliner » les pays en développement, ce qui désigne ici l'ensemble des critères contraignants de stabilité budgétaire, et les instances chargées d'en contrôler l'application. La connotation fortement foucaldienne du terme peut cependant amener à faire le lien avec les contraintes concrètes vécues par les individus dans cette situation de réduction des dépenses publiques[199].

Ainsi, le renforcement de la « mobilisation des ressources fiscales » prônée par les institutions internationales a pu correspondre partiellement à un renforcement de la discipline, du contrôle, de la contrainte, sous la forme très concrète de l'austérité budgétaire, ce qui est souvent très mal vécu par la population[200], et ne saurait être perçu comme un moment où l'on s'est préoccupé des « capabilités » des individus, et encore moins de l'instauration révolutionnaire de l'égalité. Plus d'impôts, au Togo, n'a encore jamais signifié plus de services publics, de dignité et d'égalité. Il faut du reste noter que depuis de récentes réformes au sein de la CEDEAO, les « investissements publics » peuvent eux-mêmes se transformer en instruments de coercition, puisque les Etats sont désormais autorisés à faire rentrer le budget de l'armée et de la police dans cette catégorie budgétaire. Plutôt que des instruments d'égalisation dans la société, ils sont surtout le lieu de l'exercice unilatéral du pouvoir.

On voit donc qu'il n'est pas évident de faire apparaître la légitimité de la fiscalité, car pour l'heure, le contrôle démocratique sur le budget, son emploi et son équilibre, est très limité[201].

---

[199] Tchabouré Aimé GOGUE, « Impact des programmes d'ajustement structurel sur le secteur de la santé : cas du Togo », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 10, n° 1, 1997.

[200] "Fiscal austerity, pursued blindly, in the wrong circumstances, can lead to high unemployment and a shredding of the social contract" Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, p. 84

[201] "The conditionality has undermined democratic processes" *Ibid.*, p. 242

Le système actuel de gestion des finances publiques, à l'échelle nationale comme internationale, rend difficile de penser une appropriation pleinement démocratique de l'outil fiscal. La politique d'un Etat qui chercherait à garantir une vie digne à chacun se heurterait ainsi à la nécessité de réduire les dépenses publiques (selon les injonctions des institutions financières internationales). La décision d'augmenter les impôts dans un pays ne correspond pas nécessairement à des investissements visant l'amélioration du bien-être des populations et peut viser un équilibre budgétaire sur le papier [202], qui répond à des « critères de convergence budgétaire ». Et les dirigeants économiques du pays, bien loin de regretter de devoir se plier à de telles contraintes aux conséquences dévastatrices pour le pays, sont au contraire pris dans la même logique.

Si on ne peut pas dire que les enjeux macroéconomiques précis sont compris par tous, la colère populaire n'est pas non plus insensible à ces questions. Les grands Plans d'ajustement structurel des années 1980 ont donné lieu à des révoltes de rue nombreuses[203], conséquence des politiques d'austérité qui ont durablement restreint les services publics disponibles, et affaibli la confiance des citoyens dans l'Etat. Plus récemment, à la fin des années 2010, des révoltes contre le Franc CFA se sont répandues dans toute l'Afrique francophone, pour que les anciennes colonies françaises puissent enfin avoir le contrôle total d'un autre outil de souveraineté économique : la monnaie. Au-delà du symbole (le sigle « CFA » signifiant à l'origine Franc des Colonies Françaises d'Afrique, et les réserves d'or garantissant la convertibilité de cette monnaie n'ayant jamais quitté la France[204]), les citoyens de ces pays réclament la possibilité d'être collectivement libérés des contraintes supra-souveraines qui limitent leurs possibilités d'investissement et de politiques budgétaires. Il est assez clair que si le Franc CFA a des avantages, c'est avant tout pour les investisseurs. Sa convertibilité fixe avec l'Euro le rend aussi

[202] On peut rappeler ici que le père de l'impôt progressif sur le revenu en France, Joseph Caillaux, n'avait rien d'un socialiste demandant des investissements publics massifs, et visait simplement un objectif comptable d'équilibre budgétaire (notamment en prévision des dépenses à engager pour la guerre qui semblait se préparer en 1914). Voir à ce sujet : Benoît JEAN-ANTOINE, « Joseph Caillaux et les paradoxes de son œuvre fiscale durant la Grande Guerre », dans Florence DESCAMPS et Laure QUENNOUËLLE-CORRE (éds.), *Une fiscalité de guerre ? : Contraintes, innovations, résistances*, Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2018.

[203] Comi TOULABOR, « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjoncturés" de Lomé », *Revue française de science politique*, vol. 35-3, 1985.

[204] Pour les récentes évolutions en zone UEMOA pour sortir du Franc CFA, et mettre en place l'ECO, voir le compte-rendu des Etats Généraux de l'ECO, qui se sont tenus au Togo en mai 2021 : Kako NUBUKPO (éd.), *Du Franc CFA à l'Eco : quelle monnaie pour quel développement en Afrique de l'Ouest ?*, Lomé, FASEG/Université de Lomé, 2021.

stable, ce qui est un argument majeur pour les entreprises qui s'installent au Togo, comme le faisait savoir récemment l'entrepreneur émirati Hussain al-Nowais, qui vient d'installer une centrale électrique solaire près de Blitta[205]. Le Franc CFA n'est donc pas tant un outil de souveraineté que d'extraversion de l'économie[206]. L'idée que l'essor économique du pays ne peut venir que des investissements étrangers est, elle aussi, un mythe que J. Stiglitz n'a pas hésité à qualifier lui aussi de « colonial », en soulignant avec ironie :

> En un sens, même là, les politiques reflètent la mentalité coloniale : il ne faisait évidemment pas de doute que les pays en développement devraient s'appuyer sur des étrangers pour entreprendre. Le succès remarquable de la Corée ou du Japon, dans lesquels les investissements étrangers n'ont joué aucun rôle, ne comptaient manifestement pas.[207]

Ainsi, pour l'heure, les outils de souveraineté économique que sont la fiscalité, le budget, et la monnaie, sont tous trois contrôlés ou tournés vers l'extérieur, et ne peuvent servir en priorité une économie politique inquiète de la dignité et de l'égalité dans la société. Comment penser une gestion des finances publiques qui ne soit pas verrouillée par des injonctions extra-démocratiques ?

2/ De la rigidité budgétaire au mouvement du colonisé

La pensée macroéconomique des grandes institutions en matière de finances publiques, notamment pour les pays « en développement », est marquée par une terreur de la dette. Synonyme d'irresponsabilité, d'insouciance dépensière, la dette est vue comme la grande ennemie d'une gestion rigoureuse, rationnelle et raisonnable, la porte ouverte à la faillite et à tous les autres maux économiques, sociaux, et politiques. On ne rentrera pas ici dans la comparaison des arguments économiques qui refusent l'endettement, et de ceux qui au contraire l'appellent de leurs vœux pour relancer l'économie. Il ne s'agit pas ici de prendre position sur les meilleurs moyens d'atteindre la prospérité économique, mais de souligner ce qui nous

---

[205] « nos PPA [power purchase agreements] sont toujours conclus en dollars, euros ou CFA afin de limiter les risques liés aux difficultés de conversion ou de liquidités » « Électricité – Hussain al-Nowais (AMEA Power) : « Nous voulons devenir un acteur de premier plan sur le continent » – Jeune Afrique » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, 2020, URL : https://www.jeuneafrique.com/878415/economie/electricite-hussain-al-nowais-amea-power-nous-voulons-devenir-un-acteur-de-premier-plan-sur-le-continent/, consulté le 30 juin 2021.

[206] Fanny PIGEAUD, Ndongo Samba SYLLA, *L'arme invisible de la Françafrique: Une histoire du franc CFA*, Paris, La Découverte, 2018.

[207] « In a sense, even here policy reflected the colonial mentality: of course the developing countries would have to rely on foreigners for entrepreneurship. Never mind the remarkable success of Korea and Japan, in which foreign investments played no role" Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, p. 72.

semble relever d'un autre préjugé hérité de la période coloniale, qui va au-delà de l'infantilisation déjà passablement problématique, par le contrôle annuel des comptes par le FMI « au titre de l'article IV » et au nom de la « responsabilisation » financière.

Si les mesures macroéconomiques imposées par le FMI ou la Banque Mondiale semblent plutôt favoriser les intérêts des élites dirigeantes, qui ont souvent su tirer un profit personnel de chacune des réformes demandées par les institutions internationales[208], elles ont en revanche un impact majeur sur l'économie politique du pays, et donc sur le quotidien des individus[209]. Ce ne sont pas seulement les comptes publics qui sont « disciplinés », mais bien les activités économiques qui sont durablement bouleversées, et souvent paralysées. Il nous semble que l'on peut relever, dans le vocabulaire macroéconomique qui pose les principes de ces réformes, une sémantique encore marquée par la mentalité coloniale.

Partons d'une analyse sur les excès néfastes de la rigueur budgétaire. Pour l'économiste togolais Kako Nubukpo, ouvertement keynésien, exiger de réduire les investissements publics peut avoir des effets dévastateurs dans l'économie réelle, même si cela peut sembler satisfaisant comptablement à très court-terme :

> « L'impératif de respect de l'équilibre budgétaire à court terme porte les germes de déséquilibres à long terme. Par exemple, l'*immobilisme* en matière de financement d'infrastructure de croissance, génératrice de déficits publics à court terme, réduit la possibilité de dégager des marges futures en termes de croissance économique, même s'il permet d'être vertueux à court terme. A long terme, l'absence de croissance pénalisera les budgets des Etats en termes de rentrées fiscales et de charges sociales, ce qui les fera dévier des normes budgétaires actuellement en vigueur dans l'UEMOA »[210]

L'idée défendue ici en creux est donc celle d'une nécessaire relance de l'économie par des investissements publics massifs, ce qui n'est pas la pratique actuelle au Togo.

Laissons de côté le débat sur les choix budgétaires en lui-même. « L'immobilisme » dont parle ici l'auteur renvoie plus largement à tout un vocabulaire figé en matière macroéconomique. On parle de « stabilité budgétaire » (éviter le déficit), de « stabilité monétaire » (éviter l'inflation) ; de « rigueur » et d' « austérité », qui s'opposent implicitement à une folie, une exubérance dépensière ; on a vu que Stiglitz utilisait l'expression « discipliner » les Etats. Pourquoi une telle rigidité – surtout à une époque où la circulation des flux financiers

---

[208] Béatrice HIBOU, « Economie politique du discours de la Banque Mondiale en Afrique subsaharienne. Du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire », *Les Etudes du CERI*, 1998 ; Béatrice HIBOU, *L'Afrique est-elle protectionniste ? Les chemins buissonniers de la libéralisation extérieure*, Paris, Karthala, 1996.

[209] Yash TANDON, *En finir avec la dépendance à l'aide*, *op. cit.*

[210] Kako NUBUKPO, *L'improvisation économique en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2011., p. 104 (nous soulignons)

et des marchandises, la libre circulation par la levée des barrières douanières, sont devenues une quasi religion ? Pourquoi soupçonner, par défaut, les Etats en développement (et les autres) d'irresponsabilité, au point de les contraindre à ne pas bouger ?[211]

L'idée que c'est aux instances occidentales de rappeler les pays en développement à la « responsabilité » apparaît déjà comme une forme d'infantilisation ; mais réduire à l'immobilité leur économie nous rappelle dangereusement les contraintes disciplinaires multiples de l'ère coloniale – qu'elles soient appliquées par le colon lui-même, ou, plus souvent, qu'il y emploie une partie de la population colonisée, tournée contre elle-même[212].

La dialectique de l'immobilité et du mouvement joue un rôle important dans la réflexion de Fanon sur le colonialisme. En tant que médecin, il remarque ainsi que ce qui caractérise physiquement la situation du colonisé, c'est qu'il n'ose pas bouger, par peur de la sanction, par peur de déplaire au colon. Il parle ainsi d'un « sentiment de diminution », un « caractère compulsionnel qui l'apparente tant au comportement du phobique », et d'une « rage de se sentir petit, une incapacité à toute communion humaine qui le confinent dans une insularité intolérable »[213]. On peut interpréter cette diminution de soi par l'approche des « capabilités », comme un complexe d'infériorité, une absence de conscience de, et de confiance en, sa propre valeur. Mais elle est aussi et avant tout induite par le comportement dominateur du colon, par sa présence menaçante, même quand il se montre bienveillant à titre personnel[214].

Ainsi, dans l'immobilité du colonisé, ou de l'ancien colonisé, se joue une mémoire traumatique qui est longue à s'effacer. En répétant, par le biais de la « responsabilisation » économique, cette injonction à ne pas trop bouger, ne rejoue-t-on pas finalement le même geste qui « discipline » le « nègre » ? Ne doit-on pas y voir aussi une peur – remplie de préjugés d'un

---

[211] Pourquoi, sinon, selon les analyses de Stiglitz, pour des raisons qui n'ont pas seulement à voir avec la responsabilisation des Etats, mais avec les intérêts des créanciers internationaux qui investissent dans la dette publique des Etats en développement. Voir Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, Chapter 8: "The IMF's other Agenda"

[212] Joël GLASMAN, *Les corps habillés au Togo. Genèse coloniale des métiers de police*, Paris, Karthala, 2014. Comi Toulabor fait remarquer que la discipline scolaire de la « chicote », héritée de la période coloniale, est toujours aussi active au Togo : Comi TOULABOR, « La violence à l'école : le cas d'un village au Togo », *Politique africaine*, 1982. Cette discipline de la « chicote » se retrouve aussi dans les pratiques de collecte fiscale : Marc RAFFINOT, « « Motiver » et « chicoter » : l'économie politique de la pression fiscale en Afrique subsaharienne », *Autrepart*, n° 4, Presses de Sciences Po, 2001.

[213] Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 40

[214] Citant longuement la pièce d'Aimé Césaire *Et les chiens se taisaient,* Fanon évoque un esclave qui tue son maître blanc, qui le traite pourtant bien, parce qu'il voit spontanément dans le fils nouveau-né de l'esclave un futur garde-chiourme. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 86

autre âge – selon laquelle ce dernier est capable des folies les plus irrationnelles, possédé qu'il serait par des esprits voraces ?

Or, l'un des enjeux de la décolonisation est précisément de retrouver la capacité de bouger librement, comme le rappelle la symptomatique décrite par Fanon :

> La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. C'est pourquoi les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs. Je rêve que je saute, que je nage, que je cours, que je grimpe. Je rêve que j'éclate de rire, que je franchis le fleuve d'une enjambée, que je suis poursuivi par des meutes de voitures qui ne me rattrapent jamais[215]

Certes, on peut comprendre que l'ancien colon redoute le moment où l'énergie si longtemps contenue du colonisé aura enfin libre cours. Les « rêves agressifs » ne sont sans doute pas sans rapport avec la durable réputation qui s'est attachée au nom de Fanon comme étant un supposé apologue de la violence[216]. Mais c'est donc aussi que les *corps* et les mouvements des colonisés sont précisément ce qui reste à décoloniser. C'est la possibilité, individuelle et collective, de se mouvoir sans peur des conséquences qui marquera la véritable décolonisation, et une véritable appropriation existentialiste de son propre devenir. On en est encore loin. Pour l'heure, l'héritage postcolonial au Togo reste marqué par la politique de la terreur et donc l'injonction à l'immobilité ; il n'est qu'à voir la paralysie complète qui frappe la ville de Lomé à chaque déplacement du Président Faure Gnassingbé, systématiquement précédé de militaires au sol et de blindés, qui enjoignent les passants à s'immobiliser totalement, et presque à retenir leur respiration. L'expression (d'origine kantienne) de « paix des cimetières », couramment utilisée par les journalistes togolais pour décrire la situation politique du pays[217], interroge sur le type de discipline qui continue à s'imposer aux individus.

Chez Fanon, l'élan révolutionnaire prend donc sa source dans le constat que le maintien du *statu quo* est, en lui-même, une violence[218]. Ce qu'il faut pour les pays colonisés – et pour

---

[215] *Ibid.*, p. 53

[216] Voir notamment la critique de Fanon dans Hannah ARENDT, *De la révolution*, Paris, Folio, 2013, trad. de Marie BERRANE. Alice Cherki considère qu'une telle lecture de Fanon est erronée, et qu'elle trouve surtout son origine dans la Préface de Sartre aux *Damnés de la terre*, qui en donne une interprétation plus dure et sanglante, considérant que la rédemption du colonisé ne pouvait passer que par le meurtre du colon, et que verser le sang des blancs avait, en soi, un sens. Alice CHERKI, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, 2000., p. 260

[217] Voir par exemple Fulbert Sassou ATTISSO, *Le Togo sous la dynastie des Gnassignbé*, L'Harmattan, Paris, 2012.

[218] Fanon note ainsi le caractère fataliste, pessimiste, et donc figé, des enquêtes menées par les Occidentaux dans les anciens pays colonisés, enquêtes qu'on pourrait presque dire littéralement écrites d'avance. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 75. On pourrait voir le même fatalisme dans nombre de rapports internationaux qui constatent inlassablement le faible niveau de développement en Afrique, sans jamais y voir une once de mouvement possible.

l'ensemble du Tiers Monde, et des pays non-occidentaux (il cite les interventions à l'ONU, restées célèbres, de Khrouchtchev et de Castro) – « c'est donc une diplomatie en mouvement, en furie, qui contraste étrangement avec le monde immobile, pétrifié, de la colonisation »[219]. Comme on le verra, la « violence » qu'il prône est avant tout l'énergie de vie qui permet de persévérer dans son être et de résister à ce qui veut entraver son mouvement propre. Ce n'est pas d'abord *contre* le colon que la « violence » est dirigée, mais *pour* que le colonisé fasse l'expérience de sa propre énergie : « au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux »[220]. Dans une perspective existentialiste, le colonisé crée ainsi sa propre individualité par les actes qu'il pose, et uniquement par eux. Au contraire, en ne faisant que se conformer aux injonctions extérieures, aux modèles de développement préfabriqués par les institutions internationales, il rentre dans des « camisoles de force »[221] qui retardent d'autant le moment où il aura conscience de son propre pouvoir d'action.

En rapprochant la « rigueur » budgétaire exigée des pays africains de la rigidité disciplinaire relevée par Fanon à la période coloniale, notre idée n'est pas de dire que pour décoloniser, il faut nécessairement mener des politiques d'investissements publics massives. Nos remarques sémantiques n'ont évidemment aucune valeur économique. En revanche, sur le plan symbolique, il semble urgent d'introduire, à côté de la « mobilisation » des ressources, une plus grande *mobilité* dans la gestion budgétaire.

Ainsi, la gestion des finances publiques, plutôt que de s'assimiler lointainement aux « limites » innombrables posées par le colon, ne devrait-elle pas servir au contraire la découverte du « mouvement » rêvé par tous les colonisés, aux dires de Fanon ? Il ne s'agirait pas de prendre ce psychiatre et militant politique pour un guide en matière macroéconomique. Mais force est de constater que, pour l'heure, la fiscalité d'un Etat comme le Togo se trouve pris dans une « discipline » budgétaire exigée de l'étranger, et ne sert nullement à mettre en mouvement les initiatives pleinement indépendantes du pays. Or la construction de soi, individuelle et collective, ne nécessite-t-elle pas de prendre soi-même des initiatives et des risques ?

---

[219] *Ibid.*, p. 76

[220] *Ibid.*, p. 90

[221] Felwine SARR, *Afrotopia*, *op. cit.*, p. 130.

Dès lors, on ne peut espérer « mobiliser » les contribuables autour d'un projet fiscal ou d'un potentiel « Plan de Développement » que s'il peut s'y jouer une réelle liberté de mouvement, à la fois individuelle et collective. C'est donc aussi qu'il faut être attentif à tous les endroits où s'exprime un véritable « mouvement » propre en Afrique[222], non seulement sous diverses formes politiques, mais aussi dans l'expression artistique, ou dans tout autre forme d'inventivité, y compris entrepreneuriale. Par exemple, se répand depuis quelques années dans les milieux ruraux togolais la culture du soja « bio », destiné à l'exportation. Ce sont souvent de petites coopératives, rassemblant des agriculteurs locaux, qui réussissent à trouver des clients à l'étranger en raison de la qualité des produits. Le pays est ainsi devenu le premier fournisseur de soja bio de l'Union européenne[223]. Les petites coopératives réclament aujourd'hui un plus grand soutien institutionnel, notamment par la mise en place de systèmes de crédits agricoles garantis par l'Etat[224]. On pourrait bien sûr faire de cet élément une lecture libérale, comme une preuve que la spontanéité de l'initiative individuelle porte ses fruits. Ce qu'on constate cependant, c'est que le secteur reste très fragile, et vulnérable à la récupération par des acteurs privés plus anciens et mieux connectés à la mondialisation, si l'Etat ne propose pas de solides mesures de soutien[225]. Penser une économie politique en mouvement, ce serait donc se lancer dans le sillage de ce dynamisme économique endogène qui s'exprime dans la société. On s'éloignerait donc de la fiscalité comme outil qui permet d'équilibrer la comptabilité nationale, c'est-à-dire trop souvent, un outil d'austérité et d'immobilisme.

Dès lors, la légitimité de l'impôt dépend d'une attention à toutes les formes d'expression politique, bien au-delà des lieux de décision habituels en matière d'économie politique, y compris sous les formes apparemment les moins articulées, ferments potentiels de révolution de l'égalité.

---

[222] Felwine SARR, *Afrotopia*, *op. cit.*

[223] « Togo : le soja biologique en plein essor » [en ligne], *France 24*, 2023, URL : https://www.france24.com/fr/vid%C3%A9o/20231220-togo-le-solja-biologique-en-plein-essor, consulté le 15 mai 2024.

[224] Togo FIRST, « Togo : des réflexions sur l'avenir de la filière du soja bio » [en ligne], URL : https://www.togofirst.com/fr/agro/0809-12490-togo-des-reflexions-sur-lavenir-de-la-filiere-du-soja-bio, consulté le 15 mai 2024.

[225] Voir à ce sujet Jean-Michel SEVERINO, *Le Grand Basculement: La question sociale à l'échelle mondiale*, Paris, Odile Jacob, 2011. Dans le cas du soja au Togo, les producteurs passent aujourd'hui par des usines de transformation installées sur la Plateforme Industrielle d'Adétikopé.

3/ La conscience de soi du colonisé

Il peut sembler paradoxal de réfléchir au lien entre la fiscalité étatique et la pensée révolutionnaire de Fanon. Bien qu'il ne soit pas nécessairement un ennemi déclaré de toute action étatique, sa perspective est davantage celle de la *subversion* que de la *construction*. Il se montre méfiant aussi bien à l'égard des valeurs humanistes « universelles » européennes qui pourraient servir de base à une construction politique, que de la conscience nationale manifestée par certains leaders des Indépendances, comme Nkrumah, qu'il a fréquenté. Ainsi, l'étatisme n'est jamais l'horizon de sa réflexion, pas plus sous la forme communiste que sous la forme de la démocratie parlementaire.

Or, les impôts ne peuvent être pensés en-dehors d'un cadre étatique, sans quoi ils sont une « mise en commun » d'un autre genre. On peut penser ici aux « caisses de solidarité » mises en place pendant les mouvements d'Indépendance au Togo, par exemple les cotisations populaires pour payer les amendes des militants indépendantistes emprisonnés par les autorités françaises. La souscription populaire a connu un grand succès, notamment auprès des femmes commerçantes du marché de Lomé[226]. On peut dire, dans ce cas, qu'il y a mise en commun volontaire au service de la révolution. Mais ce n'est pas la même chose qu'un système fiscal obligatoire, régulé par des lois, et cela n'alimente pas un budget visant à réaliser l'intérêt général, régulièrement, année après année.

Nous tenterons ici de penser la fiscalité comme un outil au service de la dignité de chacun, en prenant en compte, d'une manière ou d'une autre, le caractère révolutionnaire sous-

[226] On notera que ce sont les femmes qui ont apporté une contribution décisive en la matière. « La lutte politique nécessitait la mobilisation de moyens financiers considérables. Les nombreuses activités à l'intérieur du pays, l'envoi des pétitions et des pétitionnaires à l'ONU, ainsi que des circonstances particulières comme le paiement de l'amende infligée par la Justice à Sylvanus Olympio, l'aide aux nationalistes en difficulté ou aux étudiants dont la bourse avait été supprimée pour des raisons politiques : voilà autant de problèmes financiers auxquels il fallait trouver des solutions immédiates. (…) Dans ce domaine aussi, les Togolaises ont joué un rôle extrêmement important, tant au niveau des dons qu'à celui de la collecte des fonds auprès du public. Au marché, se rendant d'étalage en étalage, et en expliquant l'objet de leur action, elles procèdent à ces collectes de fonds auprès de toute personne susceptible de donner. (…) A une échelle plus large, les femmes nationalistes vont aussi solliciter la contribution des sympathisants de maison en maison. Des sommes importantes ont ainsi été réunies en des délais très courts. L'importance des dons et la rapidité de la collecte dépendent aussi de faits comme la récolte du cacao, par exemple pour la région de Kpalimé, une des places fortes nationalistes, alors très riche de son cacao. En tout cas, la dimension féminine du nationalisme togolais, exceptionnelle en Afrique, mérite d'être fortement soulignée. Des noms comme Kevkipa, Nana Agbinssi, Bayi Lucia Sedode, Confort Adjrévo, Eunice Adabunu, Da Vodou, Kpotolossegbo et Béatrice Déeapemekpo doivent être mentionnés à côté de ceux que l'on a pris l'habitude de qualifier de « pères de l'Indépendance du Togo ». » Adimado M. ADUAYOM, Ayélé G. EKUE, Séti Y. GBEDEMAH, *et al.*, « La lutte pour l'Indépendance : contexte et acteurs (1945-1955) », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011., p.600-601. Voir aussi Têtêvi Godwin TETE-ADJALOGO, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'Ablodé (1940-1960)*, Paris, NM7 Editions, 2000.

jacent dans l'idée d'égalité. Dans la pensée de Fanon, la dignité est d'abord pensée par le biais de l'*indignation*, et c'est cet aspect vivant et révolté qui nous semble devoir animer la réflexion d'un jeune pays en construction, comme le Togo – mais aussi de tout pays, toujours en construction.

Comme on l'a vu dans les propos de Nussbaum, on associe souvent politique et parole, et donc fiscalité et débat public. C'est pourtant à la difficulté d'établir un débat public que nous nous intéresserons tout au long de cette thèse. Si c'est le débat parlementaire qui légitime normalement les impôts et qui sous-tend le « consentement » dont il fait l'objet, alors il nous faut nous intéresser au statut de cette « parole » politique. Or l'expression politique véritable, chez Fanon, prend d'abord la forme d'une exclamation, d'une clameur d'indignation[227]. Le premier acte politique des « damnés de la Terre » n'est pas de développer des idées, mais d'abord, de rompre le silence, et ce faisant, de s'affirmer comme Sujets et non plus comme objet[228]. C'est donc à ce jaillissement, cette sortie de l'ombre du colonisé, qu'il nous faut nous intéresser.

Peau noire, masques blancs est traversé par la question du langage par lequel peut s'exprimer le Noir : en empruntant le « langage » ordonné du Blanc, le Noir court le risque de tomber dans l'imitation, de se couler dans un « masque » et de perdre sa propre voix – c'est-à-dire en fait d'effacer délibérément sa propre voix – pour adopter le discours du Blanc, à défaut d'en adopter la couleur de peau[229]. Pourtant, cette volonté de se présenter sous le jour de la rationalité occidentale répond lui-même au préjugé inverse, dans lequel on cherche à enfermer le Noir[230]. Trop souvent, on veut le réduire à un « cri nègre », à un « rythme », en lui déniant systématiquement l'entrée dans la raison, qui est irrémédiablement « hellène » et si peu « nègre », selon les mots de Senghor, que Fanon reprend avec amertume et ironie[231].

---

[227] Sur la question de la parole chez Fanon, voir Etienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011., p.482-491

[228] « C'est dire que cette découverte introduit une secousse essentielle dans le monde. Toute l'assurance nouvelle et révolutionnaire du colonisé en découle. Si, en effet, ma vie a le même poids que celle du colon, son regard ne me fouroie plus, ne m'immobilise plus, sa voix ne me pétrifie plus » Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 48.

[229] Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, Chapitre 1 : « Le Noir et le langage »

[230] *Ibid.*, p. 93-103

[231] « L'émotion est nègre comme la raison est hellène ». *Ibid.*, p. 98-104. Il n'est en réalité pas aisé de définir, à travers l'ironie de Fanon, ce qu'il entend réellement par ce recours à la « négritude », dont il souligne ensuite qu'elle a été balayée par le monde Blanc avec un certain dédain. Fanon reconnaît-il une vérité profonde au

L'attention qu'a portée Fanon à la vérité de la parole des colonisés va bien au-delà du sens premier du discours qu'ils tiennent. En psychiatre, il accorde au contraire une place essentielle aux non-dits, à la violence contenue dans les paroles et dans les silences[232]. Aller chercher la parole politique légitime là où elle est, c'est donc se référer à des propos non formalisés. Ce caractère parfois désarticulé n'en exprime pas moins une indignation profondément humaine, qu'il s'agit de savoir ressaisir, au lieu de la rejeter au motif de son irrationnalité[233]. Les émotions – la colère, la honte[234] -- sont politiques, et s'il y a une exigence à « quitter le cri, forger la parole », selon l'expression d'Edouard Glissant[235], cela viendra seulement dans un deuxième temps. Pour l'exprimer encore autrement, la question pourrait être : comment parler en situation d'aliénation ? comment faire entendre sa parole véritable en situation de domination (à la fois matérielle et mentale) ? Il nous semble donc que la fiscalité étatique n'est légitime que si elle ne se contente pas de répondre aux demandes formulées par des élites intellectuelles, parlant un français de France et rompus à l'exercice du débat politique formalisé, mais qu'elle s'appuie aussi sur une démocratie faite d'indignation, de protestations dissonantes et confuses, de voix parlant mina, kabiyè, ou tout autre langue vernaculaire locale.

a/ Du discours universaliste du colon au cri d'indignation

Comment penser la politique dans des termes qui restent au plus près du quotidien vécu par tous les membres de la société ? Comment ne pas se perdre dans l'abstraction ? La pensée de Fanon (tout comme le courant de la recherche militante « décoloniale » qui s'en réclame) a

---

mysticisme qui se fait jour dans la poésie du rythme « nègre » ? rejette-t-il l'enfermement de l'homme noir dans une image qui suit finalement le stéréotype blanc ? En réalité, il semble que Fanon considère la « négritude » de Senghor comme un stade idéal, ou dépassé, de l'être-noir, une façon idéalisée et exotisante de concevoir sa propre « négritude », qui vient tout droit de l'imaginaire blanc. voir à ce sujet : Alice CHERKI, *Frantz Fanon. Portrait*, *op. cit.*

[232] Pour l'expérience de médecin de Fanon, voir la Préface de Jean Khalfa à Frantz FANON, *Ecrits sur l'aliénation et la liberté.*, Paris, La Découverte, 2015.

[233] « Ainsi, à mon irrationnel, on opposait le rationnel. A mon rationnel, le « véritable rationnel ». A tous les coups, je jouais perdant. J'expérimentai mon hérédité. Je fis un bilan complet e ma maladie. Je voulais être typiquement nègre – ce n'était plus possible. Je voulais être blanc, -- il valait mieux en rire. Et quand j'essayais sur le plan de l'idée et de l'activité intellectuelle, de revendiquer ma négritude, on me l'arrachait. » Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p.107

[234] Selon la remarque de Sartre dans la Préface aux *Damnés de la Terre :* « La honte, comme a dit Marx, est n sentiment révolutionnaire » Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p.23

[235] Edouard GLISSANT, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 28., cité par Jean-Godefroy BIDIMA, « L'avertissement et la promesse », *Esprit*, 2020/7-8, 2020, p. 67.

une ambition de transformation concrète du monde, et non de simple interprétation. La pensée théorique n'a de sens que si elle accompagne un engagement personnel dans l'action, et les deux évoluent de pair. Les réflexions de Fanon constituent ainsi en quelque sorte la trace écrite de sa propre prise de conscience de soi, et sont le reflet de son expérience concrète d'homme noir, de médecin psychiatre, puis de révolutionnaire engagé auprès du FLN.

De cette manière, et dans une perspective marxiste, l'action et la pensée se nourrissent ainsi mutuellement, ou plus exactement, elles sont deux incarnations distinctes d'un même mouvement d'avènement à soi[236]. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre le rejet par Fanon des discours « universalistes » entièrement théoriques, ce qui ne signifie pas qu'il refuse tout universel humain. Ce n'est donc pas par rejet de l'Occident en soi, ou de l'universel en soi, que Fanon dénonce les « valeurs » humanistes mises en avant par l'Occident, mais bien par refus de l'abstraction qui s'y niche. A l'opposé de cela, il s'ancre dans le concret en cherchant à entendre la voix des colonisés dans la situation même de domination où ils se trouvent.

Si donc nous voulons donner une définition de la « dignité » à partir du corpus fanonien, il nous faut avant tout nous situer dans le concret. Si, à la veille des Indépendances, on a beaucoup invoqué les « valeurs » humanistes dans le langage policé du colonisateur (dignité, liberté, droits, autodétermination,…), avec des intentions diverses selon ceux qui – colons ou élites nationalistes – s'en réclamaient, on ne saurait pourtant s'en contenter. C'est dans de tels moments critiques de l'histoire qu'il devient apparent que, en se contentant de ces mots, on court le risque de s'enfermer dans un système intellectuel qui évolue littéralement hors-sol, et passe à côté des réalités vécues par les colonisés :

> « C'est avec ces élites [colonisées] qu'est entrepris le fameux dialogue sur les valeurs. (…) L'immense majorité des peuples colonisés est imperméable à ces problèmes. Pour le peuple colonisé la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain, et bien sûr, la dignité. Mais cette dignité n'a rien à voir avec la dignité de la « personne humaine ». Cette personne humaine idéale, il n'en a jamais entendu parler. Ce que le colonisé a vu sur son sol, c'est qu'on pouvait impunément l'arrêter, le frapper, l'affamer ; et aucun professeur de morale jamais, aucun curé jamais n'est venu recevoir les coups à sa place ni partager son pain avec lui. »[237]

On sent dans ces lignes la colère et l'inquiétude de Fanon, pour qui le « dialogue sur les valeurs » et sur « la personne humaine » n'est pas une parole porteuse de sens, de foi, de feu, mais un mirage. Et si l'immense majorité des peuples colonisés est imperméable à ces

---

[236] « Ce n'est pas que la conscience exprime l'être social, ou que la conscience est déterminée par d'être social : c'est que d'être social et la conscience sont deux expressions, deux figures d'une même réalité » Franck FISCHBACH, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, n° 1, 2008.

[237] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 47. On pourra objecter qu'il y a eu, notamment en Amérique latine des « curés » qui ont partagé leur pain, et la lutte révolutionnaire du peuple. Clodovis BOFF, « La théologie de la libération – Un retour au fondement », *Communio*, vol. 278, n° 6, 2021.

« valeurs », c'est aussi, inversement, que ceux qui les expriment ainsi abstraitement sont imperméables à la dureté du quotidien des colonisés. Les valeurs universalistes mises en avant par le colonisateur issu de la patrie des Droits de l'Homme ne sont qu'un leurre, qu'il fait miroiter comme dernier recours, au moment où naît parmi les colonisés un vrai désir d'être indépendants et de renverser la domination. Ainsi, d'une part, les « valeurs » de l'Occident ne l'ont pas empêché de coloniser l'Amérique (au nom du christianisme) puis l'Afrique (au nom d'une mission civilisatrice qui mêlait laïcité républicaine et évangélisation)[238] ; mais à supposer que les défenseurs contemporains de ces valeurs soient sincères, ils n'en restent pas moins au niveau d'une abstraction qui ne crée aucune fraternité avec les colonisés, et par conséquent, ne parvient pas à réduire l'inégalité qui les maintient éloignés du statut d'êtres humains à part entière. C'est dans cette perspective que Fanon fustige les valeurs d'« humanité » comme « des bibelots sans vie et sans couleur », « des assemblages de mots morts »[239]. Pour Fanon, le Français d'origine martiniquaise qui a cru au combat pour l'Indépendance jusqu'à s'engager dans le FLN en prenant la nationalité algérienne, les mots ne sont vivants que s'ils sont en adéquation avec l'engagement dans l'action. « Tout spectateur est un lâche ou un traître »[240].

Il dénonce ainsi ceux qui cherchent à parler à la place des colonisés et, particulièrement, des élites bourgeoises qui, ce faisant, ne font qu'instrumentaliser la souffrance et la domination qu'ils subissent pour faire honte aux colons et leur arracher des avantages, au nom d'un « humanitarisme falot » qui soutient leur « ersatz de combat »[241]. Ce n'est donc pas seulement le faux discours des « valeurs » tenu par les Occidentaux que dénonce Fanon, mais bien la prise de relais assurée par les élites colonisées. Cette manipulation de la parole politique, dans laquelle les principes sont transformés en simples slogans sans effet sur la réalité, se retrouve jusqu'à ce jour dans de nombreux pays africains, qui ne parlent de démocratie et d'intérêt général que pour mieux en dissimuler l'absence. Dès la période des Indépendances, Fanon affirmait : « les élites sont violentes dans les paroles et réformistes dans les attitudes. Quand les cadres politiques nationalistes bourgeois disent une chose, ils signifient sans ambages qu'ils ne la pensent pas réellement ». Or, n'est-ce pas la mort de la politique, lorsqu'un espace public

[238] « Nos belles âmes sont racistes » dit Sartre dans la préface : Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p.19

[239] *Ibid.*, p. 49.

[240] *Ibid.*, p. 189.

[241] *Ibid.*, p. 66.

résonne d'une « suite de dissertations philosophico-politiques sur le thème du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, du droit des hommes à la dignité et au pain, [de] l'affirmation ininterrompue du principe « un homme-une voix » » [242] ? Comme nous le verrons dans la partie suivante, le simulacre de rhétorique démocratique tenu par le régime togolais depuis 57 ans, est une illustration assez précise de ces propos.

b/ Vivre l'inégalité

Comment trouver alors, selon Fanon, une parole qui ne soit pas un assemblage de mots morts ? Comment éviter la démonétisation des valeurs et des principes dans le débat politique ? Faut-il sortir de l'abstraction de l'universel pour cela, faut-il revenir à la description des situations singulières ?

Fanon, dans une perspective marxiste, affiche une foi absolue dans la parole du colonisé lui-même. Il pense ainsi que seul le dominé peut avoir une expression juste de sa situation, et de ses aspirations : « Le fellah, le chômeur, l'affamé, ne prétend pas à la vérité, car il l'est dans son être même »[243]. Comment peut-on *être* la vérité ? Il faut ici comprendre que la révolte ne s'exprime pas par un discours, mais qu'elle se traduit directement en une *praxis* révolutionnaire qui est vérité concrète, qui n'est pas apprise, qui ne naît pas d'une maladroite mise en correspondance de principes abstraits avec la réalité. Dès lors, toute révolte venue du peuple porte en elle une « vérité » que n'aura jamais le discours universaliste. « Aucune phraséologie ne se substitue au réel »[244]

Il ne s'agit pas ici, pour Fanon, de décréter par principe que le peuple a toujours « raison », et les élites, toujours tort, ne serait-ce que parce que le problème ne se joue pas sur le plan de la raison. Il n'ignore nullement la facilité avec laquelle l'esprit du peuple peut être manipulé, non seulement par les colons[245] et les élites nationales, mais aussi par les pouvoirs religieux et les élites locales. Il ne sous-estime pas non plus la difficulté à passer de la révolte « spontanée » des campagnes à un véritable soulèvement révolutionnaire. Mais il souligne qu'il est impératif de rester attentif aux besoins urgents des individus sous leur forme vraie, et de ne

[242] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 60.

[243] *Ibid.*, p. 51.

[244] *Ibid.*, p. 48.

[245] *Ibid.*, p. 135.

pas les laisser être recouvertes par le « formalisme ». Ainsi, ce n'est que par l'avènement de la « conscience politique » de chaque colonisé que le mouvement de l'indépendance, mais aussi la construction nationale prend sens, et parle vrai.

Fanon refuse donc radicalement tout discours qui s'imposerait aux colonisés, et cherche l'émergence immanente d'une conscience politique, seule capable de mener à une *praxis* révolutionnaire. On pourrait penser que cela est dû à un constat empirique, qui n'a fait que se confirmer depuis : les colonisateurs puis les élites colonisées ont brandi des « valeurs » supposées universelles sans jamais les mettre en œuvre. Mais, dans une perspective marxiste, c'est aussi que la conscience politique, c'est-à-dire la conscience de soi véritable, ne peut se constituer de l'extérieur. Les « valeurs » sous leur forme « abstraite » n'ont pas de capacité de mise en mouvement sociale, et sont élaborées par des dominants qui sont littéralement ab-straits des conditions de la domination. C'est ce qui les rend inadéquates et « idéologiques » selon la terminologie marxiste, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas « une expression conforme ou adéquate du contenu de la vie réelle »[246]. Elles sont de simples élaborations mentales, qui ne peuvent jamais devenir « conscience » véritable.

La « conscience de soi » n'est en effet pas autre chose que le mouvement réflexif que l'humain porte sur lui-même, la conscience qu'il a de chaque action qu'il pose, en même temps qu'il la pose. Elle ne peut donc qu'être vécue, de manière immédiate, de l'intérieur. Elle est conscience de la faim que l'on ressent, de la domination que l'on subit, et il y a « parallélisme » entre le vécu et la pensée : « l'être social [réel] et la conscience sont deux expressions, deux figures d'une même réalité (…) la vie sociale réelle (ou l'être générique) se confirme en étant répétée, redoublée par la conscience générique, c'est-à-dire dans la pensée, et inversement »[247]. Car, selon la phrase célèbre de Marx dans *L'idéologie allemande*, « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »[248]. La conscience de soi véritable, qui anime l'action politique, n'a rien à voir avec une idée abstraite qui précéderait l'action et prétendrait la guider. Il n'y a *conscience* que si l'action politique est, simultanément, déjà à l'œuvre. Des principes comme « la dignité » ou « la liberté » ne peuvent pas servir de guides à l'action, car « la conscience (*das Bewusstsein*) ne peut jamais être autre chose que le fait d'être-

[246] Franck FISCHBACH, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, *op. cit.*

[247] *Ibid.*

[248] Karl MARX, *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968, trad. de Henri AUGER, Gilbert BADIA, Jean BAUDRILLARD, et al., p. 51.

en-étant-conscient (*das bewusste Sein*) »[249]. La conscience n'est pas une idée, mais ce qui accompagne l'action en train de se faire, puisque chez l'Homme, chaque instant est vécu avec la conscience qu'on est en train de le vivre. « L'œil humain n'est pas seulement un œil voyant, c'est toujours en même temps un œil sachant ou « conscient » parce que c'est un œil qui sait qu'il voit »[250].

Accéder à la conscience de soi, c'est donc apprendre à se voir soi-même pour ce qu'on est, à avoir une représentation adéquate de soi-même. A la suite d'Althusser, on peut ainsi inscrire la « conscience de soi » marxiste dans une lecture spinoziste du monde[251]. L'objectif de la conscientisation n'est pas matériel (devenir plus riche), mais métaphysique (être en adéquation avec sa nature humaine). Elle consiste à ne plus s'illusionner sur sa propre situation, ne plus être « ignorant des causes qui déterminent » ses actions[252]. Chacun pourra alors devenir « cause adéquate » de ses actions, « déterminé par lui-même » (*selbstbestätigt)*[253]. Ce que vise la conscientisation, c'est que chacun retrouve le désir de persévérer dans son être, et agisse de manière adéquate à ce qui constitue le cœur de la nature humaine. La *praxis* révolutionnaire se comprendrait alors comme la manifestation du *conatus* de chacun, la manifestation de la puissance qui fait exister l'individu.

Ainsi, le plus grave pour un individu dominé n'est pas de souffrir les conséquences concrètes diverses dues à la domination. L'enjeu de la *praxis*, de l'action politique, n'est pas d'améliorer marginalement le bien-être matériel des individus, mais de franchir un pas métaphysique. Pour revenir au propos de Fanon, « le tiers-monde n'entend pas organiser une immense croisade de la faim contre toute l'Europe. Ce qu'il attend de ceux qui l'ont maintenu en esclavage pendant des siècles, c'est qu'ils l'aident à rétablir l'homme, à faire triompher l'homme partout, une fois pour toutes. Mais il est clair que nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens »[254]. L'objectif de la praxis politique pour les colonisés est de devenir cause adéquate

---

[249] *Ibid.*, p. 50.

[250] Karl MARX, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, trad. de Franck FISCHBACH, p. 123.

[251] Florence HULAK, « Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, n° 4, Presses Universitaires de France, 2007.

[252] « Chez les dominés, l'impuissance est celle d'une pensée ignorante des causes » Franck FISCHBACH, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, *op. cit.*

[253] *Ibid.*

[254] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 103.

de leur action, et de ne plus être le jouet, ni des injonctions des dominants, ni des « idéologies » creuses que ces derniers prétendent promouvoir.

Si les marxistes comme Fanon revendiquent une action politique immanente, appuyée sur une conscience de soi au sens fort, et non des valeurs seulement extérieures, c'est parce que seule une telle *praxis* est capable de résister d'elle-même à toute tentative de manipulation et de détournement par les dirigeants et les dominants. Défendre la « dignité », dans ce cas, ce n'est plus seulement rentrer dans une démonstration intellectuelle sous forme de « dissertation philosophico-politique », mais bien avoir une conscience concrète de sa propre valeur, de ce qui est adéquat avec sa propre nature d'homme. Et c'est donc avoir une pierre de touche, dans son corps et son action, et non simplement dans son intellect, pour mesurer l'adéquation des mesures prises par l'Etat. Pour reprendre les mots de Fanon, le danger à conjurer est celui d'une récupération abstraite par les élites de cette « conscience de soi » :

> La direction bourgeoise des pays sous-développés confine la conscience nationale dans un formalisme stérilisant. (…) Aucun leader quelle que soit sa valeur ne peut se substituer à la volonté populaire, et le gouvernement national doit, avant de se préoccuper de prestige international, redonner dignité à chaque citoyen, meubler les cerveaux, emplir les yeux de choses humaines, développer un panorama humain parce qu'habité par des hommes conscients et souverains.[255]

On voit ici que, contrairement aux thèses étatistes et nationalistes de Nkrumah ou Nyerere, ce n'est pas le « prestige international » et donc l'idée d'un rattrapage de l'Occident qui sont premiers, mais bien l'advenue d'individus « dignes » au sens plein du terme, c'est-à-dire *conscients* de leur dignité. C'est en faisant sans cesse retour à la « volonté populaire » que l'on évite de réduire la politique à une agitation creuse, qui ne serait pas animée et habitée par une conscience de sa propre valeur, et avant cela, par une conscience de sa propre action. Pour Fanon, le langage faux (qui passe souvent par l'imitation du langage bienveillant abstrait des dominants) est un obstacle majeur à la libération et à la désaliénation du colonisé, à égalité avec la puissance du colon, parce qu'il constitue une fausse conscience, au sens de Marx.

On le voit, Fanon est donc méfiant de la « direction bourgeoise des pays sous-développés », des « leaders », du « gouvernement national ». Contrairement à ce qui lui a été reproché, son œuvre n'est pas un appel à recourir en permanence à une « violence » révolutionnaire qui s'élève systématiquement et aveuglément contre le colon blanc, puis contre toute forme d'institutionnalisation. Cette « violence » est d'abord la manifestation de la

[255] *Ibid.*, p. 193.

puissance du *conatus*, qui réveille chez l'individu un sursaut de dignité, lorsqu'il refuse d'accepter avec fatalisme sa propre subordination, et la violence que lui-même subit. Ce sursaut de dignité, qui se manifeste dans le mouvement de décolonisation, doit être maintenu intact par la suite. Dans son emploi collectif, la violence serait alors une façon de maintenir vivante la démocratie (même sous la forme symbolique de la colère citoyenne), pour ne jamais laisser retomber la conscience de sa propre dignité.

> L'indépendance a certes apporté aux hommes colonisés la réparation morale et consacré leur dignité. Mais ils n'ont pas encore eu le temps d'élaborer une société, de construire et d'affirmer des valeurs. Le *foyer incandescent* où le citoyen et l'homme se développent et s'enrichissent dans des domaines de plus en plus larges n'existent pas encore. Placés dans une sorte d'indétermination, ces hommes se persuadent assez facilement que tout va se décider ailleurs, pour tout le monde, en même temps.[256]

Comment penser l'« incandescence » d'une société où tous les individus, conscients de leur propre dignité, sont actifs pour eux-mêmes, et pour construire ensemble une société elle aussi « adéquate » ? comment faire pour que les décisions soient démocratiques, c'est-à-dire que chaque membre de la société sache que ce n'est pas ailleurs que les choses se décident, qu'une décision adéquatement démocratique est une décision immanente ?[257] C'est sans doute le point le plus difficile, que nous devrons discuter par la suite en sortant du cadre de réflexion de Fanon.

c/ Fiscalité et révolution ?

La revendication d'égalité du colonisé est donc d'abord lutte pour exister en tant qu'humain, adéquat à sa nature proprement humaine. Pour revenir à notre question – la fiscalité – peut-on imaginer un quelconque lien entre les impôts et cette pensée métaphysique de la révolution, comme manifestation de la puissance d'exister en tant qu'humains ? Peut-on imaginer que cette force de vivre soit soutenue par le budget de l'Etat ? Que la fiscalité contribue au désir des (dé)colonisés de persévérer dans leur être ? Ou même, peut-être, que le Trésor public *soit* le *conatus* qui permet à une communauté politique de vivre, en adéquation avec elle-même, et qui constitue sa puissance de résister à tout ce qui chercherait à l'entraver ?

Si l'on peut comprendre comment cela serait possible, il faut continuer à noter que la fiscalité, outil étatique, peut difficilement animer un mouvement immanent, et se retrouve généralement employé sous une forme qui n'est pas idéologiquement neutre. Comme on le

---

[256] *Ibid.*, p. 79. (nous soulignons)

[257] Sur le caractère radicalement démocratique de la pensée de Fanon, voir Hussein M. ADAM, « Frantz Fanon as a democratic theorist », *African Affairs*, vol. 92, n° 369, 1993.

verra, la position marxiste sur l'Etat est ambivalente, mais ne recommande aucunement de faire confiance aux Etats existants, généralement porteurs d'intérêts antagonistes à ceux du peuple. Nous continuerons cependant à réfléchir à des usages possibles de la fiscalité comme ferment d'une possible révolution de l'égalité, et d'un avènement à la conscience de soi et au désir de devenir libre.

Ce que nous tentons ici d'esquisser, c'est en effet une fiscalité qui trouve sa légitimité dans le fait d'être portée par une démocratie radicale, où l'égalité et la dignité de chacun sont respectées, et où l'expression populaire, quelle que soit sa forme, est entendue dans sa vérité. Cela suppose de remettre au premier plan la dimension politique de l'impôt, plutôt que sa valeur économique. Il ne s'agit plus de concevoir la fiscalité et le budget comme des outils de *gestion* administrative courante des services publics, mais comme de potentiels ferments de *bouleversements* des rapports de pouvoir. On voit bien les résistances que l'Etat, ou les élites actuelles, gagnantes provisoires du rapport de force, pourraient vouloir y opposer.

Une telle conception suppose donc aussi de sortir d'une vision utilitariste de l'argent public, qui n'y verrait qu'un moyen de financement matériel. Il faudrait au contraire en renforcer la valeur symbolique, à la fois dans le moment de la mise en commun par la contribution fiscale, et dans l'usage qui en est fait, pour faire vivre la nation, pour en animer le mouvement, pour en être l'âme – ou l'Esprit, au sens hégélien.

Une telle re-politisation de l'impôt est à la fois urgente, et problématique. On voit bien que le geste fiscal aujourd'hui est rarement animé par un sens civique fort (au Togo, tout comme en France), et le rappel de l'aspect politique de l'impôt est essentiel. Mais la fiscalité, en tant qu'outil matériel qui finance des services concrets, constitue un salutaire rappel au réel qui empêche de s'envoler dans de grands idéaux de révolution. Car ce qu'on peut peut-être reprocher à Fanon, c'est de faire trop confiance à l'esprit révolutionnaire du peuple, au désir qui se manifestera nécessairement chez lui de renverser la domination qui l'étreint. Peut-on voir dans les services publics, financés par l'Etat des petits pas très progressifs qui permettent une lente conscientisation de la population, même si elle est pour l'heure invisible ? Dès lors, l'impôt apparaîtrait comme un palliatif provisoire (en attendant de faire la révolution ?), et donc retrouverait en priorité un aspect économique de soutien aux plus pauvres. Jusqu'où faut-il considérer que la fiscalité et les services publics peuvent avoir un effet de levier, de renversement structurel, de bouleversement ? faut-il plutôt viser un objectif plus modeste de gestion du quotidien, avec le risque de finir par noyer totalement l'objectif d'égalité radicale dans des actions de moins en moins vivantes ?

d/ Critiques contre Fanon

Comme on l'a vu, la pensée révolutionnaire de Fanon, écrite dans l'action, constitue une ligne de mire très éclairante – *incandescente* – pour repérer les dérives qui guettent les sociétés décolonisées, lesquelles tardent à faire advenir la dignité et la liberté. Pour autant, les révolutions elles-mêmes connaissent leurs propres errements, et l'Afrique du lendemain des Indépendances n'a pas été exempte d'expériences socialistes qui ont tourné au tragique[258]. La Guinée de Sékou Touré, dans laquelle Fanon mettait ses espoirs, a été la première à se durcir, et l'on sait les longues années de plomb qu'a connues l'Algérie, pays qu'il s'était battu jusqu'au bout pour décoloniser.

Si donc on a plaidé ici pour une revitalisation de l'esprit politique, pour le mouvement immanent d'individus conscientisés, pour la fin du comportement phobique, il faut pourtant veiller à ne pas se laisser emporter par un enthousiasme qui ignorerait le réel[259]. Il convient ainsi de noter avec prudence, comme le fait J.G. Bidima, que l'enthousiasme est « mauvais conseiller » : « les euphories/enthousiasmes africains sont-ils des leurres ou des manifestations de la vitalité et de la réceptivité ? (…) La question reste à savoir si la mobilisation des passions, la chaîne des fascinations et les manœuvres du faire-croire sont capables d'opérer une *« mise en forme »* du social »[260]. Tout discours, toute théorie, doit se faire critique d'elle-même, et il faut que la « surveillance intellectuelle de soi »[261] soit aussi vigilante, dit J.G. Bidima, que la surveillance d'une marmite de lait sur le feu.

Sans s'y attarder on notera donc ici quelques problèmes posés par les utilisations plus ou moins littérales qui ont été faites du marxisme en Afrique. D'abord, comme dans beaucoup

---

[258] Pour une synthèse critique des expériences socialistes en Afrique, voir Maria BASTO, Françoise BLUM, Pierre GUIDI, et al. (éds.), *Socialismes en Afrique*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2021.

[259] Pour se représenter le grand enthousiasme des décolonisations, on peut lire par exemple ce que raconte le philosophe béninois Stanislas Adotevi : « ces deux témoignages sont symboliques de l'atmosphère dans laquelle vivaient les hommes et femmes de ma génération. Temps d'exaltation, temps d'incubation et de gésine que furent ces temps des années 50 à 60. Temps où il était bon de rêver les yeux ouverts. Nous étions dans l'attente de la Parousie... car les guerres coloniales étaient en train de nous enseigner que le continent africain allait, à son tour, être indépendant et libre... libre et prospère ! Nous suivions dans les journaux de toutes tendances, avec rage, impatience et voracité les défaites infligées au système colonial au Vietnam, en Tunisie et au Maroc. Nous soutenions sans hésitation la cause des Algériens et nous nous faisions, partout où cela se pouvait, leurs voix. Certains de nos camarades, ceux qui étaient sensibles à la féroce et sèche mélodie du Grand Soir, avaient comme lecture quotidienne L'humanité ou Libération. Et de temps en temps Le Monde pour s'assurer de voir progresser « les lendemains qui chantent » » Stanislas Spero ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, Paris, Le Castor astral, 2003., p. 194 Voir aussi Têtêvi Godwin TETE-ADJALOGO, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'Ablodé (1940-1960)*, *op. cit.*

[260] Jean-Godefroy BIDIMA, « L'avertissement et la promesse », *Esprit*, *op. cit.*

[261] Gaston BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

de révolutions, la pureté des idéaux a mené à une intransigeance croissante[262]. Comme le remarque le philosophe béninois Stanislas Adotevi, dans le climat d'effervescence des décolonisations et de l'instauration du socialisme, « la tolérance était un péché capital »[263]. Ensuite, la pensée de l'immanence de la révolution n'a pas empêché que se constitue, en Afrique comme ailleurs, une rhétorique et un dogmatisme marxistes qui prétendait conscientiser les individus malgré eux. La pensée de Fanon elle-même a été enseignée dans les écoles de pays ouest-africains, comme le Togo, où le pouvoir autocratique des nouvelles bourgeoisies nationales entrait en contradiction directe avec la férocité de la critique révolutionnaire. A moins que l'enseignement scolaire et donc l'institutionnalisation ne soit le meilleur moyen de lisser la portée subversive de la philosophie ?

Au-delà de ces observations sur le devenir historique contingent de la ligne de pensée marxiste, il faut noter un défaut majeur de la réflexion de Fanon. Il semble en effet avoir à son tour plaqué sa vision universaliste révolutionnaire de la dignité humaine sur des réalités socio-culturelles africaines qui ne pouvaient aisément s'y réduire. A son tour, il parle d'un « colonisé » idéal, qui n'a pas plus d'existence empirique que la « personne humaine » idéale de l'humanisme occidental abstrait, qu'il fustigeait. Sa réflexion glisse parfois vers une conception stéréotypée, idéalisée, voire naïve du peuple – « ce que le peuple demande, c'est qu'on mette tout en commun »[264] – qui en réduit la portée. Il écrit en fait dans une atemporalité révolutionnaire, ignorante des réalités africaines qui entre en contradiction avec son parti-pris pour le concret. Comme le note le politologue Jean-François Bayart, Fanon a par exemple totalement ignoré les violentes inégalités des sociétés africaines pré-coloniales, dont les traces se font encore sentir[265]. Bien qu'il s'appuie sur sa fréquentation quotidienne et intensive de patients « colonisés », et qu'il ait cherché à approfondir sa connaissance de la culture algérienne par des enquêtes personnelles, il minimise souvent les traits socio-culturels profonds, et sous-

[262] Même le régime de Thomas Sankara au Burkina Faso, qui était porteur du projet politique peut-être le plus égalitaire qu'ait connu l'Afrique de la deuxième moitié du XXe siècle, n'a pas échappé aux dérives anti-démocratiques. Blanchard Emmanuel BAYALA, *Les Tribunaux populaires de la révolution et les droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2018.

[263] Stanislas Spero ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, *op. cit.*, p. 194.

[264] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 51.

[265] « Frantz Fanon, englué dans sa représentation anthropomorphique de la révolution, du peuple, de la paysannerie, des masses, ne parvient pas à analyser en profondeur la subalternité sociale, sinon celle du colonisé conceptualisé de manière générique, en dépit de l'intérêt de ses études de cas cliniques. (…) La question de l'esclavage en Afrique occidentale, qui a été le grand refoulé des mouvements nationalistes, est occultée, alors que son euphémisation a été l'un des rouages de la domination de la « bourgeoisie nationale » ». Jean-François BAYART, « Relire Fanon », *Politique africaine*, vol. 2016/3, n° 143, 2016. (et l'ensemble de ce numéro, « Mobiliser Fanon » qui propose une relecture critique de Fanon)

estime les loyautés diverses auxquelles se rattachent les individus, l'importance des structures hiérarchiques traditionnelles, ou les attachements religieux (traditionnels ou monothéistes)[266].

Pour faire vivre l'exigence radicale d'égalité et de dignité qui anime les écrits de Fanon, il faut donc aller au-delà de l'enthousiasme, et s'interroger sur les obstacles réels qu'elle rencontre, sans chercher nécessairement à les démolir (comme ont pu le faire les différents régimes socialistes, partis en guerre contre les chefs traditionnels (Burkina Faso) ou les différences ethniques (Tanzanie)). C'est donc à un examen prudent des hiérarchies sociales telles qu'elles existent aujourd'hui qu'il faut se livrer, pour comprendre comment la « vérité » vécue par le colonisé pourrait malgré tout être entendue par la structure étatique.

[266] Matthieu RENAULT, « Damnation : Des usages de la religion chez Frantz Fanon », *ThéoRèmes : Enjeux des approches empiriques des religions*, n° 4, 2013. Voir aussi Sara SHARIATI, « Fanon, Shariati et la question de la religion : cinquante ans après », *Politique africaine*, vol. 2016/3, n° 143, 2016.

Chapitre 2
L'Etat œuvre-t-il à la fracture sociale ?

Comme c'est aux seuls hommes qui ont part au Gouvernement, ou à ceux qui en approchent, que passe tôt ou tard le produit des impôts, ils ont, même en payant leur contingent, un intérêt sensible à les augmenter.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

Peut-on vraiment défendre que l'Etat togolais pourrait mettre les ressources fiscales au service du développement ? Peut-on affirmer qu'il a comme préoccupation majeure l'avènement d'une société plus égalitaire, qui respecte la dignité de chacun ?

On verra ici en quoi il est contradictoire de penser que la structure étatique, organe de domination politique, puisse permettre le « développement » au sens défini précédemment de « liberté ». On ne s'intéressera pas directement dans ce chapitre à la dimension autoritaire de l'Etat togolais, qui sera développée dans la partie suivante, mais à son mode de fonctionnement néolibéral. La priorité mise sur « l'émergence », sur des projets publics de prestige sans rapport avec la réduction réelle des inégalités, pose en effet la question de savoir si l'objectif de l'Etat n'est pas, d'abord, de s'insérer dans la compétition internationale, plutôt que d'améliorer les « capabilités » de sa population.

La fiscalité, en tant qu'outil économique, géré par une élite technocratique, est loin d'être un Trésor public aux mains du peuple souverain, qui le gèrerait pour l'intérêt général. L'utilisation des fonds publics fait au contraire apparaître que l'Etat est mis au service des intérêts d'une élite mondialisée, notamment par des politiques de prestige international, et d'attractivité. La modernisation de l'Office Togolais des Recettes pourrait elle-même, dans ce contexte, apparaître comme une conformation aux normes néolibérales d'efficacité,

d'optimisation, de rationalisation selon les normes du *new public management*[267], qui ne viserait pas le bien-être des individus mais l'adhésion à la légitimité néolibérale.

Cela renvoie, plus largement, à la question de savoir si les sociétés contemporaines visent réellement l'égalité, alors qu'elles valorisent le mérite individuel. On verra ainsi comment l'école, qui devrait être, par excellence, le lieu où se construisent les « capabilités », prépare elle-même les individus à cette compétition néolibérale. Car le système scolaire, hérité de la colonisation et de son esprit caractéristique de la IIIe République française, opère un travail décisif d'orientation des esprits vers la valorisation du « mérite » supposé des plus brillants éléments d'une classe d'âge. En contexte colonial, l'école a contribué à une fracture durable des sociétés ouest-africaines entre une élite survalorisée, mais aussi sur-aliénée, attirée vers la France, et le reste de la population. Comment défendre encore que l'Etat soit une institution qui prend soin de l'égalité ?

Attendre de l'Etat qu'il développe les « capacités » des individus est donc sans doute assez irréaliste, et l'on risque d'attendre longtemps. Pour autant, la contestation systématique de la « gouvernementalité néolibérale » peut-elle réellement aider à améliorer la situation des individus ? Face au constat d'un Etat dont la priorité n'est pas la valorisation de l'égale dignité de ses citoyens, deux voies sont possibles. Soit l'on fait le choix de la contestation radicale, en rejetant l'intervention de l'Etat car elle fausse nécessairement le jeu démocratique. Soit l'on tente de réformer l'Etat, car les initiatives subversives ont leurs limites, et que la construction sociale nécessite malgré tout des institutions pour la soutenir et la perpétuer.

Pou conjurer le risque que l'Etat ne se fige en tant qu'organe de domination, on étudiera en particulier une conception de la démocratie radicale comme contrepoint permanent à l'Etat. Sur le modèle d'une « démocratie contre l'Etat », on se demandera alors s'il est également possible de penser une « fiscalité contre l'Etat ». L'expression, naturellement paradoxale, suggère l'idée que la fiscalité pourrait financer des services publics qui donnent aux individus des outils et des « capabilités » suffisants pour leur permettre de s'opposer à la domination de l'Etat. Il ne semble pas réaliste, en effet, que les individus puissent s'opposer au pouvoir de domination de l'Etat sans recevoir un soutien et une éducation. Toute la difficulté consistera alors à penser ce soutien sans tomber dans la manipulation des esprits ni la condescendance.

[267] Matilde JEPPESEN, « What we hoped for and what we achieved: Tax performance of Semi-Autonomous Revenue Authorities in sub-Saharan Africa », *Public Administration and Development*, vol. 41/3, 2021.

En somme : on se méfie de l'Etat, mais comment permettre aux individus de construire leurs capabilités, si ce n'est pas le biais de l'Etat ?

I. L'Etat, facteur majeur d'inégalité

On a vu dans ce qui précède que des contraintes économiques supra-souveraines pesaient sur les Etats « en développement », de sorte qu'ils ne peuvent pas garantir une gestion des finances publiques qui respecte exclusivement la volonté populaire nationale. Mais c'est aussi pour des raisons intérieures que la légitimité démocratique de l'impôt est menacée. L'impôt, géré par un système étatique surplombant, et géré par une élite technocratique, reflète rarement la parole du peuple souverain.

1/ L'impôt, outil géré par les élites technocratiques

Historiens, sociologues, juristes et philosophes qui travaillent sur l'impôt donnent de l'Etat fiscal une image qui peut paraître en décalage avec le discours politique ambiant concernant la légitimité de, et le consentement à l'impôt, y compris dans des pays comme la France où le débat politique est présenté comme ouvert et démocratique. Malgré l'existence de débats parlementaires sur les taux de prélèvement ainsi que sur l'utilisation du budget, le système fiscal tel qu'il existe n'assure pas toujours la juste répartition, ni la légitimité du geste de prélèvement étatique. D'une certaine manière, pour le citoyen, l'Etat fiscal apparaît comme n'étant pas entièrement animé par un esprit de démocratie et d'égalité.

L'administration fiscale togolaise se formant encore sur le modèle français, et partiellement en France (notamment à l'Ecole du trésor de Clermont-Ferrand [268]), nous proposons de nous attarder un instant sur la légitimité de l'Etat fiscal en France. Que constate-t-on ? Nicolas Delalande, historien de l'impôt en France depuis la Révolution, a souligné que les « batailles de l'impôt » se sont poursuivies tout au long du XIXe et du XXe siècle, et ne se sont pas arrêtées en 1789 avec le passage à une « contribution volontaire » des citoyens,

[268] D'après nos entretiens avec des cadres de l'Office Togolais des Recettes, réalisés en février 2018.

constitués en peuple souverain (articles 13 et 14 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, 24 août 1789)[269]. Michel Bouvier, juriste fiscaliste, souligne la régression du système fiscal français actuel vers un « Moyen Age fiscal » : bien loin d'être redistributif et « progressif », le système fiscal français serait grevé par une accumulation de « privilèges » (comme les exemptions fiscales par exemple) qui le rendent inégalitaire, avec une incidence fiscale beaucoup moins importante pour les plus hauts revenus[270]. La philosophe Catherine Larrère constate que la notion d'« égalité », introduite par les Révolutionnaires dans le droit français, et notamment dans le droit fiscal, n'a jamais réussi à éradiquer entièrement la marque de l'Ancien Régime dans la brutalité du geste de prélèvement fiscal, qui apparait encore et toujours comme une « contrainte qui s'impose d'en haut ». La fiscalité est en quelque sorte le symbole le plus clair de la rupture durable entre l'Etat et les citoyens, et donc du fait que l'esprit démocratique n'irrigue pas toutes les institutions de la République :

> Suffisait-il d'affirmer l'égalité proportionnelle de la charge fiscale, et d'en faire une contribution personnelle, pour que la liberté soit aussi satisfaite ? On peut en douter. A voir la façon dont la Révolution française a pu, de ce point de vue aussi, se montrer l'héritière des projets centralisateurs de la monarchie d'Ancien régime, on en vient à se demander si, en la matière, l'égalité fiscale n'est pas une façon de plus qu'ont eue les Français de se résigner à « vivre égaux sous un maître ».[271]

Il y a ainsi comme une résistance de l'Etat fiscal à devenir entièrement légitime, presque comme si la nature même de l'impôt, outil étatique souverain, l'empêchait de se fondre dans le moule démocratique.

La décennie 2010 a vu, au Togo, mais aussi ailleurs en Afrique de l'Ouest et dans le monde, une multiplication de ce qu'on peut appeler en vocabulaire foucaldien des « crises de gouvernementalité », c'est-à-dire des manifestations spontanées à la fois contre le pouvoir de l'Etat et, plus largement, contre l'ensemble des « techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes » dans une société[272]. Ces crises, comme le Balai citoyen au Burkina Faso, ou le mouvement Togo debout (avec pour mot d'ordre « Faure must go ») à l'été 2017,

---

[269] Nicolas DELALANDE, *Les Batailles de l'impôt. Consentement et résistances de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2014. Et Nicolas DELALANDE, Alexis SPIRE, *Histoire sociale de l'impôt*, Paris, La Découverte, 2010.

[270] Michel BOUVIER, *L'impôt sans le citoyen ? Le consentement à l'impôt, un enjeu crucial pour la démocratie*, Paris, Lgdj, 2019.

[271] Catherine LARRERE, « L'égalité fiscale : une invention républicaine ? », in Thomas BERNS, Jean-Claude K. DUPONT, Mikhaïl XIFARAS (éds.), *Philosophie de l'impôt*, Bruxelles, Bruylant, 2006, p. 104

[272] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, Paris, Seuil, 2019., chapitre 1 : « Qu'est-ce qu'une crise de gouvernementalité ? », p. 33-60

ou encore les Gilets jaunes en France, manifestent toutes une intuition diffuse que l'on pourrait résumer comme un désir de « « ne pas être trop gouverné », « pas ainsi », « pas par eux » »[273].

Est-il significatif que ces crises aient répondu, directement ou indirectement, à des mesures de hausse de la fiscalité ? cette dernière n'est-elle pas, au fond, la pierre de touche de ce qui est acceptable, « consentable », politiquement par une population – davantage peut-être que les élections ? Comme le note le philosophe Jean-Claude Monod à propos de la révolte des Gilets Jaunes en France en 2018, « la crise de la gouvernementalité se noue ici autour de l'injustice de l'impôt, mais elle met en cause, de proche en proche, l'injustice d'une condition et d'une politique globales »[274]. C'est dire que la légitimité de l'impôt doit être envisagée dans le contexte général de la vie politique du pays. Cela inclut bien sûr la répartition démocratique des postes budgétaires, et la réalisation effective de projets, mais cela suppose aussi d'être attentif à un sentiment plus diffus que peut avoir une partie de la population d'être exclue du pouvoir, de la représentativité, et même totalement oubliée ou ignorée par ceux qui prennent les décisions politiques actuellement.

Dans son analyse des « crises de gouvernementalité » récentes, J.C. Monod note ainsi, dans une perspective wébérienne, que l'administration a tendance à suivre « sa logique intrinsèque », et se trouve généralement plus sensible aux critères abstraits et bureaucratiques de bonne « gouvernance » qu'à la volonté souveraine du peuple[275]. Cela s'explique par une fracture sociale entre les classes dirigeantes et la population, mais pour J.C. Monod, il faut aussi y voir, de plus en plus, l'influence du « néolibéralisme » et des idées de Hayek. Ce dernier, bien qu'affichant son attachement à la « liberté » individuelle sous toutes ses formes, montre une grande méfiance à l'égard des « masses », facilement manipulables par des politiques populistes, qui risquent d'ouvrir la voie au totalitarisme par des décisions inconsidérées. Il est préférable de confier le gouvernement à des élites, qui se replient dès lors sur elles-mêmes. Or, les idées néolibérales de mérite et de concurrence étant de mieux en mieux acceptées dans la société, on en arrive progressivement à un désamour pour l'idée d'égalité, au profit d'une conception *aristocratique* de la société (choisir au mérite, c'est choisir les « meilleurs »)[276].

---

[273] *Ibid.*, p. 310.

[274] *Ibid.*, p. 232.

[275] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, *op. cit.*, p. 204-206

[276] Dominique GIRARDOT, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, Paris, Bord de l'eau, 2011.

Si les idées de compétition économique libérale, ou de « mérite » (et par contraste, de paresse) sont si importantes dans la mentalité des élites ouest-africaines actuelles, c'est donc peut-être aussi parce qu'elles viennent s'inscrire dans une longue habitude coloniale qui a imposé les classements, les hiérarchies, et l'obsession du rattrapage de l'Occident. L'héritage peut-être le plus pernicieux de la colonisation se trouve dans l'idéologie même du « mérite », instillée par les cadres coloniaux dès les débuts de la présence française sur le territoire. On peut même voir, dans le système « méritocratique » de l'assimilation coloniale par l'école l'une des sources les plus durables de l'extraversion postcoloniale, et dans la notion de « mérite » le point de rencontre entre la formation républicaine à la française, et l'idéologie néolibérale.

Nous proposons donc l'idée que la pratique de la « méritocratie » républicaine française durant la période coloniale a facilité au Togo à la fois l'adhésion à l'esprit de compétition libéral, mais aussi, plus largement, la recherche permanente par les élites d'une légitimation occidentale. Il s'agira de replacer la fracture sociale de la société togolaise dans des habitudes historiques d'extraversion et d'aliénation, pour tenter de comprendre comment une élite occidentalisée peut aujourd'hui s'enthousiasmer pour des projets publics certes prestigieux, mais à l'utilité sociale douteuse, qui peuvent engloutir les maigres fonds du pays, au nom du libéralisme et de la modernité.

Les élites (politiques et économiques) sont-elles plus vulnérables à l' « aliénation » mentale, et au désir d'obtenir la légitimation extérieure du marché international ? Faut-il faire l'hypothèse que le véritable désir de dignité humaine et d'égalité sera davantage présent, et mieux représenté, dans les classes les plus populaires ? Ou les élites sont-elles simplement les premières à entrer dans un mouvement global d'alignement des mentalités sur les valeurs qui ont cours en Occident, ou plus exactement, dans la mondialisation du marché ? Il n'est en effet pas certain que les classes plus pauvres de la population ne soient pas, elles aussi, et à leur manière, hantées par d'autres formes d'extraversion et de désirs de se rapprocher de l'Occident. Nous verrons dans les chapitres suivants que rien n'est moins évident que de constituer une réelle parole politique venant de la « société civile » ou du « peuple », supposé incorruptible aux influences et manipulations extérieures, et porteur d'une parole politique vraie qui servirait de cap à la politique.

Mais il faut commencer par exposer ici les grandes lignes d'une fracture sociale qui est symbolisée entre autres par la gestion technocratique de la fiscalité au nouvel « Office Togolais des Recettes », par la non-représentativité de la vie politique du pays, et plus largement, par la

« privatisation » et la « criminalisation » des circuits étatiques[277]. Tout cela empêche clairement que les contribuables voient un véritable sens politique au prélèvement fiscal. Il ne s'agira pas seulement d'épingler quelques scandales de détournement de fonds publics, ou de favoritisme à l'égard d'entreprises étrangères manifestement agressives et prédatrices, mais de comprendre plus largement pourquoi les élites « technocratiques » et « bureaucratiques » sont imperméables aux revendications populaires.

2/ La compétition comme aliénation, le mérite comme exclusion

La préoccupation des élites actuelles, obnubilées par « l'émergence », ne semble pas tant être de chercher la voie de l'égalité, de l'inclusion, de la dignité de chacun, mais tout au contraire, de se démarquer par rapport à la population qui vit dans des conditions indignes. C'est pourquoi le « creusement des inégalités » est une réalité quotidienne au Togo. Pourtant, cette expression neutre (« creusement ») dissimule un phénomène social et psychologique ancien : bien loin de tendre vers l'inclusion et le « développement humain » de tous, la société est traversée par une dynamique générale de « distinction », au sens bourdieusien. En particulier, une partie des élites cherche à marquer sa différence de, et son mépris social pour les individus les plus pauvres – car « le plus voisin est ce qui menace le plus l'identité sociale »[278] – et la priorité pour elles est d'adopter les signes de leur appartenance à la classe supérieure, aisée financièrement, connectée politiquement, et si possible, mondialisée.

Dans ce contexte, d'une part, l'impératif des classes dirigeantes est celui de « l'émergence » dans la compétition mondiale plutôt que le « développement humain » ; et d'autre part, le système de gestion fiscale togolais tel qu'il a été modernisé constitue lui-même un outil pour se distinguer, et se donner une légitimité. On est donc loin d'un impôt qui serait l'incarnation des aspirations du peuple souverain tout entier.

[277] Béatrice HIBOU (éd.), *La privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999 ; BAYART, JEAN-FRANÇOIS, *et al.*, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, *op. cit.*

[278] Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 238.

a/ Formation scolaire coloniale et fracture sociale

Au lendemain des Indépendances, Fanon alertait vigoureusement sur le danger que les « bourgeoisies nationales » ne récupèrent les fruits des combats pour l'Indépendance, et ne mettent en place un nouveau système de ségrégation et d'exploitation. Elles seules auraient gagné en liberté par la décolonisation, tandis que le reste des populations aurait simplement vu la « domination » transférée des colons vers les élites locales. Ainsi, la bourgeoisie nationale « ne crée pas un Etat qui rassure le citoyen mais qui l'inquiète ». De façon prémonitoire, il annonce que les pays se transformeront inéluctablement en dictatures à parti unique, et que les élites nationales chercheront dans des projets symboliques de prestige – des « constructions grandioses » -- le moyen de légitimer leur pouvoir. « Avant l'Indépendance, le leader incarnait en général les aspirations du peuple : indépendance, libertés politiques, dignité nationale. Mais au lendemain des indépendances, (…) le leader va révéler sa fonction intime : être le président général de la société de profiteurs impatients de jouir que constitue la bourgeoisie nationale »[279]. Cela mène non seulement à une fracture durable entre les élites et la population, mais à des liens beaucoup plus forts entre les anciennes métropoles et le sommet du pouvoir, qu'entre ce dernier et sa propre population. Ainsi, bien que le Togo soit, constitutionnellement, une République indépendante et égalitaire, l'extraversion voire le néocolonialisme politique et économique se poursuivent[280]. L'influence de la France, quoique moins marquée depuis la crise politique togolaise des années 1990, s'est manifestée par un soutien diplomatique [281] et militaire[282] sans faille au régime du Général Eyadéma puis à celui de son fils, et (de manière plus diffuse mais au moins aussi importante) par la présence de grandes entreprises comme Castel ou plus récemment Bolloré.

Si les élites se trouvent si proches de l'Europe, et si loin du reste de leurs compatriotes, n'est-ce pas entre autres le fruit de la politique coloniale française, qui a cherché à former une élite locale – intellectuelle, militaire, et économique ? On se penchera ici plus particulièrement

---

[279] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 159-160. Voir l'ensemble de ce chapitre : « Mésaventures de la conscience nationale »

[280] Kwame NKRUMAH, *Le néo-colonialisme: dernier stade de l'impérialisme*, *op. cit.*

[281] Jean-Pierre BAT, *Le syndrome Foccart: La politique française en Afrique, de 1959 à nos jours*, Paris, Folio, 2012.

[282] Fournitures d'armes, et formation des militaires par la coopération militaire. Voir Thomas BOREL, *Coopération militaire et policière en Françafrique. De l'héritage colonial au partenariat public-privé (Cameroun, Togo, RDC)*, Paris, Association Survie, 2018.

sur le cas du système scolaire de l'époque coloniale, qui a eu un effet de déracinement, à la fois par l'apport d'un contenu d'enseignement français, mais surtout parce qu'il s'est systématiquement employé à faire « monter » les meilleurs éléments vers des Grandes écoles locales[283], voire métropolitaines[284]. Former les élites aux valeurs républicaines, et aussi aux normes de la fonction publique de modèle français, en les coupant des réalités sociales a ainsi été un moyen durable de les arracher de leur environnement (que cela fasse partie d'une politique délibérée de la France d'« assimilation », comme à l'époque coloniale, ou que cela relève d'une plus vague « politique culturelle », avec le maintien d'un nombre élevé de bourses d'études en France jusqu'aux années 2000).

Certes, la situation du Togo n'est pas entièrement comparable au destin d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, comme le Sénégal ou la Côte d'Ivoire, où cette méritocratie scolaire républicaine s'appliquait à plein régime. Le Togo a été maintenu partiellement à l'écart du système « méritocratique », ses administrateurs successifs ayant estimé que l'éducation des élites constituait un risque de rébellion accrue contre le colon[285]. Est-ce parce que la stratégie coloniale avait changé au moment de l'entrée (tardive) du Togo dans le système colonial français, en 1918 ? Ou parce que le passage de la présence allemande à la présence française avait créé les bases d'une résistance contre la colonisation française (les Allemands soutenant d'ailleurs le sentiment antifrançais au Togo pendant tout l'entre-deux-guerres)[286] ? Malgré ces

[283] Notamment la célèbre Ecole normale William Ponty de Dakar, qui a formé la plupart des futures élites nationales. Jean-Hervé JEZEQUEL, « Les "enfants du hasard"? Les voies d'accès à l'école à l'époque coloniale : le cas des diplômés de l'École normale William-Ponty », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 2003/2, 2003. On retrouve aujourd'hui la même idée de « formation d'excellence » centralisée dans les prestigieuses Ecoles régionales qui rassemblent les meilleurs éléments de toute l'Afrique de l'Ouest, comme l'École inter-États des sciences et médecine vétérinaires de Dakar (EISMV), ou encore l'Ecole Africaine es Métiers de l'Architecture et de l'Urbanisme (EAMAU), située à Lomé.

[284] Le Père de l'Indépendance togolaise, Sylvanus Olympio, avait été formé à la London School of Economics (selon un parcours qui n'était donc pas tout à fait celui de l'assimilation républicaine française). Zeus Komi AZIADOUVO, *Sylvanus Olympio panafricaniste et pionnier de la CEDEAO*, Editions L'Harmattan, 2013.

[285] « Monsieur Imbert Robert (inspecteur de l'Enseignement primaire au Togo) disait volontiers : « Plus les Noirs sont instruits, moins ils sont maniables », et il favorisait ceux qui étaient les moins instruits, ceux-là qui faisaient de leur tâche un gagne-pain et qui obéissaient sans chercher à comprendre. Cette idée a persisté longtemps au Togo et c'est certainement ce qui explique le petit nb d'instituteurs provenant de l'Ecole William Ponty chez nous. » (Témoignage datant de 1944) Céline LABRUNE-BADIANE, Etienne SMITH, *Les Hussards noirs de la colonie. Instituteurs africains et « petites patries » en AOF (1913-1960)*, Paris, Karthala, 2018., p. 540.

[286]Sur le « *Bund der deutschen Togoländer* », voir Adimado M. ADUAYOM, Essoham ASSIMA-KPATCHA, Nicoué GAYIBOR, *et al.*, « Les refus de la colonisation, de la pénétration à la Seconde guerre mondiale », dans *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4: Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011., p.536-550

réserves, il faut noter que la plupart des cadres indépendantistes togolais qui apparaissent dans les années 1950 sont passés par le système scolaire élitiste français.

Une deuxième réserve qui doit être apportée tient à la nature militaire du régime togolais. Le régime actuel a été institué par le Général Etienne Gnassingbé Eyadéma, ancien parachutiste des troupes coloniales françaises. Ce n'est donc pas par la voie de la méritocratie scolaire, mais par la hiérarchie militaire, qu'il est « monté » dans le système colonial français. Mais son attachement à la défense des intérêts français n'en a peut-être été que plus grande, allant à l'encontre de l'idée même d'Indépendance, puisqu'il a combattu aux côtés des Français contre les indépendantistes indochinois, puis algériens. Il existait même, au moment de l'Indépendance, une grande méfiance entre les Togolais issus de ces deux types différents de « légitimation » coloniale française, le Premier Président, Sylvanus Olympio, soupçonnant les anciens militaires de l'armée coloniale d'une trop grande loyauté à l'égard de la France. Ces soupçons semblent avoir été fondés puisque le coup d'Etat militaire de 1963, et l'assassinat d'Olympio, ont marqué le retour durable d'une ligne plus francophile dans la gestion étatique togolaise[287].

Ainsi, le pouvoir étatique au Togo aujourd'hui ne constitue pas un exemple typique de « technocratie », étant donné que le pouvoir militaire continue d'y avoir une place prépondérante. Mais le rôle de tout premier plan joué par Edem Kodjo – diplômé en Droit et Economie de l'Université de Rennes et passé par l'ENA (promotion Blaise Pascal 1961) – dans la gestion financière du pays pendant plus de trente ans permet de poser la question d'une conception élitiste et au moins partiellement technocratique de la politique et de l'économie nationale. Plus largement, comme le montre le documentaire réalisé par Gordian Troëller sur le système éducatif togolais des années 1970, donc au début du régime Eyadéma, le maître-mot de l'école reste celui de l'excellence, l'idée étant de produire des « évolués » selon le modèle européen, qui sont ensuite souvent amenés à rejeter leur propre société[288].

Le système élitiste de l'école coloniale française, s'il n'a pas réellement réussi sa fonction d' « assimilation » des colonisés dans la société française, a en revanche créé un durable mouvement de dés-assimilation de ceux qui ont été formés en France par rapport au

[287] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, chapitres 1 et 2

[288] *L'école du diable*, 494m, Seuil audiovisuel, 1975. Voir aussi le commentaire de ce film par Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*,

reste de la population. Si nous l'évoquons ici, c'est parce qu'il nous semble que le système fiscal et budgétaire n'apparaît comme un outil possible de démocratie et d'intérêt général que pour ceux qui ont été « à l'école des blancs », voire ont étudié en France, et qui en maîtrisent les codes. Or, ils ont aussi perdu la perception immédiate des priorités du pays, et des investissements publics les plus urgents, au profit d'un alignement sur les standards occidentaux.

Il ne s'agit pas ici de diaboliser le rôle des « élites » et de les présenter comme préoccupées exclusivement par la légitimation extérieure, et notamment la légitimation par le système français. Pour l'historien du Togo Comi Toulabor, il faut être attentif au combat de loyautés qui s'est joué chez les colonisés formés au système français, avec lequel ils entretiennent un rapport ambivalent, qui n'est pas seulement une importation aveugle et mimétique des valeurs et pratiques occidentales, dont ils ont acquis une parfaite maîtrise : « Attirés par le prestige de la culture occidentale qui les refoule, et se cramponnant, en réaction à cette frustration, à la culture maternelle qu'ils n'acceptent plus, tel est le plus grand drame psychologique qui se joue dans la profondeur de l'être des colonisés en général, et des instruits en particulier » [289].

La lecture des romanciers ouest-africains de l'époque des Indépendances fait bien sentir le rapport simultané d'amour et de haine de l'Occident qu'entretiennent ceux qui ont été choyés par le système méritocratique colonial. On y voit la puissance d'attraction presque irrésistible de l'école républicaine en AOF, et plus largement, de l'ensemble du monde « des Blancs » [290], en même temps que la violence du déracinement. Par exemple, dans *L'Aventure ambiguë*, Cheikh Hamidou Kane met dans la bouche de son personnage Samba Diallo, jeune Toucouleur sénégalais devenu étudiant en philosophie à Paris, des propos amers :

> Il me semble encore qu'en venant ici, j'ai perdu un mode de connaissance privilégié. Jadis, le monde m'était comme la demeure de mon père : toute chose me portait au plus essentiel d'elle-même, comme si rien ne pouvait être que par moi. Le monde n'était pas silencieux et neutre. Il vivait. Il était agressif. Il diluait tout autour de lui. Aucun savant jamais n'a eu de rien la connaissance que j'avais alors de l'être. [291]

Il ne s'agit donc pas seulement de passer d'une culture locale à la culture du colonisé, et d'adopter les standards français, mais bien de se trouver dans une perte de sens métaphysique

---

[289] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p. 166-167

[290] « L'Occident se passe de vous, l'on vous ignore, vous êtes inutile, et cela, quand vous-même ne pouvez plus vous passer de l'Occident. Alors vous faites le complexe du Mal-Aimé. Vous sentez que votre position est précaire. » Cheikh Hamidou KANE, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961., p. 162

[291] Il faut noter le « il me semble », qui souligne qu'il s'agit bien de la perception idéalisée d'une symbiose parfaite avec le monde, et non d'une affirmation culturaliste qui ferait des « Africains » les dépositaires d'une connaissance intuitive de la vérité du monde. *Ibid.*, p. 161-162

intime et d'aliénation à soi-même. Comment, dans ces circonstances, mener des projets publics qui aient un sens politique profond, une évidence humaine ? Ne risque-t-on pas de tomber soit dans l'imitation des projets publics occidentaux, soit dans des projets purement formels ? La notion même de « public » n'est-elle pas déjà fatalement une représentation occidentale de la politique ? Vouloir penser la « gestion publique », n'est-ce pas alors une façon de poser la question de la vie politique dans des termes étrangers, « aliénés » ?

Si l'élitisme scolaire produit sans doute, dans tous les pays du monde où il a cours, une rupture entre ceux qui gouvernent (qui se font valoir de « titres scolaires » qui sont autant de « titres de noblesse »[292]) et ceux qui sont gouvernés, la constitution en classe de l'élite intellectuelle dans les anciennes colonies semble s'être faite dans un mouvement de déracinements multiples particulièrement complexe. Ainsi, pour les élites ouest-afrcaines, se joue à la fois un arrachement *social* – comme pour ceux que l'on appelle aujourd'hui en France les « transclasses »[293] -- et un changement de *culture*, mais aussi, plus largement, une interrogation réflexive sur le sens historique de cette attirance pour la culture du colon. Quelle place a-t-on, dans son village, dans son pays, quand on l'a quitté pour étudier au loin ?

Ainsi, même dans les romans qui sont censés être les moins porteurs d'une critique du système de domination coloniale, on sent une conscience profonde du bouleversement complet qui est exigé de tous les colonisés. On pense ici à *L'enfant noir*, de Camara Laye, devenu un classique de la littérature coloniale, qu'on a introduit dans les manuels scolaires de métropole pour montrer l'enthousiasme autochtone pour les apports de la colonisation. Cela a valu à son auteur une durable réputation de complice du colonialisme[294]. Il nous semble pourtant que ce qui y est décrit est plus paradoxal. Certes, à aucun moment le roman ne critique le principe politique de la colonisation. On suit le parcours émerveillé d'un enfant guinéen assidu dans ses études, depuis son entrée à l'école primaire du village, jusqu'à son départ pour la France, en passant par un premier exil à la capitale, Conakry. Mais le déchirement que constitue ce départ à l'étranger ne manque pas, lui non plus, d'ambiguïté. On le voit dans le long réquisitoire de la

---

[292] Pierre BOURDIEU, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

[293] La tonalité d'ensemble de ces romans de jeunes hommes des colonies qui intègrent la société française par la voie de l'élitisme républicain n'est pas sans rappeler l'expérience de ceux que Chantal Jacquet a qualifiés de « transclasses » (transfuges de classe), c'est-à-dire ceux qui parviennent à déjouer l'inertie des déterminismes sociaux et à intégrer un autre milieu social. Parmi les plus célèbres, on peut bien sûr penser à Pierre Bourdieu ou Annie Ernaux, qui ont exprimé eux aussi la double difficulté de se positionner par rapport à leur milieu d'origine, et par rapport au nouveau milieu qui ne intègre et ne les légitime jamais totalement. Chantal JACQUET, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014., Annie ERNAUX, *La place*, Paris, Gallimard, 1983.

[294] Un article assez récent le qualifie encore de « nègre blanc de droite » (Vivan STEEMERS, « 1. L'Enfant noir : le parrainage des « nègres blancs » de droite », dans *Le (néo)colonialisme littéraire*, Paris, Karthala, 2012.).

mère du jeune homme, aux dernières pages du roman (que l'auteur a justement dédié à sa mère par une longue incantation d'ouverture), lorsque celle-ci manifeste son incompréhension face au désir de son fils de rejoindre un pays étranger à la culture radicalement différente. La curiosité de la découverte est mise en balance avec l'abandon de ses devoirs familiaux :

> Nous fûmes trouver ma mère. Elle broyait le mil pour le repas du soir. (…)
> - Que me voulez-vous ? dit-elle. Vous voyez bien que je suis occupée ! (…)
>
> Et puis soudain elle reprit avec force :
> - Si c'est pour le départ du petit en France, inutile de m'en parler, c'est non !
> - Justement, dit mon père. Tu parles sans savoir : tu ne sais pas ce qu'un tel départ représente pour lui.
> - Je n'ai pas envie de le savoir ! dit-elle.
>
> Et brusquement elle lâcha le pilon et fit un pas vers nous.
> - N'aurai-je donc jamais la paix ? dit-elle. Hier, c'était une école à Conakry ; aujourd'hui c'est une école en France ; demain… mais que sera-ce demain ? c'est chaque jour une lubie nouvelle pour me priver de mon fils !... Es-tu fou ? ou veux-tu me faire devenir folle ? (…) Seulement, cette fois, cela ne va plus se passer comme tu l'imagines : tu resteras ici ! ta place est ici !... Mais à quoi pensent-ils dans ton école ? Est-ce qu'ils se figurent que je vais vivre ma vie entière loin de mon fils ? Mourir loin de mon fils ? Ils n'ont donc pas de mère, ces gens-là ? Mais naturellement ils n'en ont pas : ils ne seraient pas partis si loin de chez eux s'ils en avaient une !
>
> Et elle tourna le regard vers le ciel, elle s'adressa au ciel :
> - Tant d'années déjà, il y a tant d'années déjà qu'ils me l'ont pris ! dit-elle. Et voici maintenant qu'ils veulent l'emmener chez eux !... (…) Que deviendrai-je ? Ah ! j'avais un fils, et voici que je n'ai plus de fils !
>
> Je m'approchai d'elle, je la serrai contre moi.
> - Eloigne-toi ! cria-t-elle. Tu n'es plus mon fils.
>
> Mais elle ne me repoussait pas : elle pleurait et elle me serrait étroitement contre elle.
> - Tu ne vas pas m'abandonner, n'est-ce pas ? Dis-moi que tu ne m'abandonneras pas ?[295].

N'y a-t-il pas dans ce discours, au-delà de la douleur d'une mère éplorée, la préfiguration d'une fracture irréparable, au sein des familles, et au sein des individus eux-mêmes ? La peur de l'abandon manifestée à la fin de l'extrait pourrait apparaître comme une prémonition de la situation des villages africains, délaissés jusqu'à ce jour par les élites formées à l'école française.[296]

La façon dont la France a pu maintenir pendant plusieurs décennies des relations privilégiées avec les élites de ses anciennes colonies ne tient pas seulement aux sentiments d' « amitié » affichés de part et d'autre, mais plus stratégiquement, à la nécessité à la fois personnelle et politique de se rattacher à une légitimation extérieure. La quête de légitimation par le système français ne se réduit donc pas à une blessure personnelle, à un désir de mener au

---

[295] Camara LAYE, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953., p. 217-218.

[296] On pourrait même faire le lien entre cette peur de l'abandon exprimée par la mère avec l'expression courante, au Togo comme dans d'autres pays africains, que l'on utilise pour s'adresser à ceux qui réussissent socialement : « ne nous oublie pas, Grand Frère/Grande Sœur ! ». Toute l'ambivalence du rapport aux élites tient dans ces quelques mots, qui servent généralement à réclamer des faveurs de ceux qui sont désormais bien placés. On y reviendra longuement.

bout le processus d'assimilation, et se rattache indirectement à des enjeux politiques internationaux. Car ce qu'on attendait des élites nationales au lendemain des Indépendances était d'une extrême difficulté, sinon franchement impossible. Comme l'écrit C. Toulabor, la population elle-même exige à la fois qu'elles maîtrisent la « culture du terroir (*apemenunya*) », sans quoi on les accuse de vouloir se distinguer : « il joue au Blanc (*Ele wo yovo*) ». Mais il doit aussi « savoir manipuler le savoir du Blanc (*yovonunya ou sukulununya*) : il doit « connaître papier » » : « Rien ne satisfait les masses populaires plus qu'un « évolué » capable, par exemple, de maîtriser la langue du Blanc et la sienne, ce qui est en fait rare »[297].

Comment penser une politique inclusive dans ces conditions ? et comment donner à l'outil fiscal (qui fait partie du « savoir du Blanc », du « papier ») une véritable dimension d'intérêt général ? Il faut en fait noter ici un double problème : d'une part, le déracinement et l'attraction exercée par les façons de faire occidentales ; mais d'autre part aussi, l'acquisition des valeurs « républicaines » françaises, c'est-à-dire un élitisme qui n'est sans doute pas aussi démocratique qu'il le prétend. Comment, en effet, repasser de la « méritocratie » que constitue le parcours scolaire togolais comme français, à la démocratie ? le pouvoir donné aux diplômes, aux symboles scolaires, peut-il réellement avoir des retombées positives pour l'ensemble de la population ? N'a-t-on pas affaire, avec la méritocratie, à une forme publique de la théorie du « ruissellement », c'est-à-dire l'idée que privilégier scolairement quelques individus amènera à des bienfaits pour tous ? C'est là un pari hasardeux, qui peut porter ses fruits comme il peut amener à adhérer définitivement à une pensée du « mérite », qui est la même que celle qui sous-tend le système néolibéral de concurrence.

La fracture sociale de la société togolaise ne saurait, bien sûr, se réduire à un héritage du système scolaire de la IIIe République. Mais le fait est que les élites se sont retrouvées presque « hors-sol » dans leur propre pays[298] ; dès lors, ce n'est pas seulement dans les pratiques, mais bien aussi dans les mentalités, qu'elles ont continué à chercher auprès de l'Occident un soutien à leur action. Cette tendance à la légitimation par le monde occidental ne se cantonne pas à ceux qui sont formés en France ; elle constitue un marqueur de « distinction » pour

[297] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p. 164

[298] « En quasi-rupture avec son héritage culturel, l'élite nouvelle sait qu'elle n'a plus accès à l'arrière-fond culturel de son milieu d'origine duquel elle s'éloigne de plus en plus et que son adhésion à la culture occidentale est trop superficielle pour lui apporter la pleine satisfaction morale et psychologique » *Ibid.*, p. 166

l'ensemble de ceux qui veulent se démarquer de la dureté et de la violence du quotidien de leurs concitoyens.[299]

On comprend mieux, de ce fait, la fracture sociale, et le ralliement des élites aux évolutions idéologiques successives qui ont animé la société française elle-même depuis 1960. C'est en partie dans ce cadre qu'il nous semble possible d'analyser l'engouement généralisé, parmi les élites et dans une bonne partie de la classe moyenne, pour les valeurs et les pratiques « néolibérales » aujourd'hui.

b/ De la légitimation par le prestige administratif au prestige de la bonne gouvernance

Ce à quoi prépare l'école « républicaine » méritocratique, c'est à la différenciation, à la distinction, à la reconnaissance de la valeur individuelle selon des standards imposés par le système. Quelle est le débouché logique d'un tel cursus ?

Comme le note la politologue Béatrice Hibou dans le cas de l'Afrique, mais qui pourrait s'appliquer en partie aussi à la France, les lieux où se produit cette reconnaissance individuelle et cette légitimation dans le monde professionnel ont évolué. Le débouché naturel pour les plus « méritants » était jadis la haute administration ou les grandes institutions internationales (BCEAO, Banque Mondiale,…), mais il semble aujourd'hui se décaler vers les grandes entreprises privées, ce qui suppose également une adoption des valeurs libérales comme seules légitimes :

> Depuis les années 1930 et jusqu'à la fin des années 1970, les actions publiques se réclamaient, d'une part, de la « publicisation » de la souveraineté politique et de la régulation économique, (…), et de l'autre, de *la soumission de l'économique au politique*. Même si, dans la réalité, les pratiques ne correspondaient pas à ces principes, les institutions légitimes étaient néanmoins, durant cette période, représentées par les entreprises et les banques publiques, l'administration, les caisses de stabilisation ou de Compensation, et autres Offices. Aujourd'hui en revanche, ce sont incontestablement les principes de libéralisation et de privatisation, de désengagement de l'Etat des sphères économique et sociale, de l'autonomisation de l'économique par rapport au politique… qui s'imposent, suivant en cela les normes libérales adoptées par la communauté internationale et véhiculées par les discours – et les financements – des pays développés.[300]

Ce que pointe cette analyse, ce n'est pas seulement un changement de pratiques, mais bien une modification dans l'ordre du symbolique, qui affecte les Etats africains par écho de ce qui se

[299] L'historien burkinabè Joseph Ki-Zerbo a montré le caractère néfaste du système scolaire hérité de la colonisation. Pour une mise en perspective contemporaine de sa pensée, voir Issaka YAMEOGO, « De l'éthique de l'éducation en Afrique : sur les traces de Joseph Ki-Zerbo », *Ethique en éducation et en formation*, n° 10, 2021.

[300] Béatrice HIBOU (éd.), *La privatisation des Etats*, *op. cit.*, p. 6 (nous soulignons)

passe en Occident. C'est « l'Etat » lui-même, en tant qu'institution publique, qui perd de sa légitimité, et qui cesse d'être le lieu où l'on vient chercher sa légitimation personnelle. C'est aussi que la légitimité de l'Etat est compromise s'il refuse de se soumettre à un mode de fonctionnement « privatisé ». Cela signifie que la référence même à la « soumission de l'économique au politique » a perdu de sa valeur, et que c'est tout au contraire le politique qui doit se soumettre à l'économique, à la fois en adoptant des critères de « bonne gouvernance » et d'évaluation dans l'Etat, et en voyant la fourniture de services publics avant tout comme un soutien à l'activité économique.

L'Office Togolais des Recettes, créé en 2012 et mis en place en 2014, semble porter la marque superposée de ces deux époques de légitimation.

D'une part, en tant qu'outil de collecte fiscale, c'est une administration publique héritée du système colonial, ce qui l'inscrit certes dans une histoire douloureuse, mais en fait aussi un haut lieu de légitimation, par le pouvoir bureaucratique, colonial, étatique, qui le constitue. Faire partie de l'administration fiscale, c'est appartenir à une « institution légitime » et donc représenter un pouvoir. Déclarer ses impôts, être contribuable, c'est aussi avoir un statut formel, et donc déjà se distinguer de la masse des anonymes qui n'apparaissent pas dans les registres (ce qui n'empêche pas par ailleurs les entreprises formelles de dissimuler une partie de leur activité). D'une certaine manière, donc, avoir le statut de contribuable, dans le système togolais, c'est marquer une appartenance de classe (et non manifester une conscience civique aiguë), comme si la barrière entre formel et informel, entre contribuable et petit resquilleur, était une barrière de respectabilité. C'est ainsi que plusieurs directeurs de PME formelles que nous avons rencontrés ont pris le temps de nous expliquer qu'ils avaient adopté la « facture normalisée » et qu'ils maitrisaient les circuits de reversement de la TVA collectée à l'Etat. Etre dans l'informel, ou ne pas payer ses impôts peut alors apparaître à l'inverse comme un stigmate social.

D'autre part, l'OTR fonctionne, depuis sa mise en place en 2014, selon des normes largement inspirées de la « gouvernance » privée. La gestion de la collecte est rationalisée selon des critères d'efficacité (objectifs mensuels chiffrés que chaque agent doit atteindre) et de transparence (double signature de chaque document administratif, pour limiter les pratiques de corruption). Créée sur le modèle rwandais, l'OTR est la seule administration fiscale d'Afrique francophone à avoir un statut semi-indépendant (*Semi-Autonomous Revenue Authority*,

SARA[301]). Ce que les agents qui y travaillent mettent en avant, c'est à la fois le fait qu'ils ont reçu leur formation en France (légitimité intellectuelle et administrative), mais aussi qu'ils ont une expérience en entreprises privées (légitimité libérale), et que les normes de transparence qui règnent dans l'OTR sont modernes, et tranchent avec la période précédente, où le contribuable avait un accès facile aux agents, qui pouvaient se laisser corrompre. L'efficacité néolibérale du fonctionnement de l'OTR est ainsi considérée comme un critère suffisant pour en justifier les pratiques – au détriment parfois d'une attention à la situation singulière de chaque contribuable (même si des efforts ont été faits vers une meilleure communication, après des débuts très fermés).[302]

Pour résumer, s'il est prestigieux de travailler à l'OTR, c'est non seulement parce qu'il s'agit d'un travail administratif qui a un lustre étatique et donc légitime, mais aussi parce qu'il fonctionne selon des normes modernes qui l'apparentent à une entreprise.

Ce qui est nouveau, depuis le tournant libéral de la fin des années 1970, c'est donc la possibilité de se réclamer, y compris au sein de l'Etat, de principes qui excluent ouvertement le politique de la première place. Ceci est évidemment crucial pour réfléchir sur la fiscalité : si le « politique » n'est pas premier, alors « contribuer à l'intérêt général » en renonçant à une partie de ses revenus ne constitue plus une valeur en soi, évidente par elle-même, et ne correspond à aucun prestige social symbolique. Au contraire, ce qui est valorisé socialement, c'est la réussite entrepreneuriale, l'adoption des normes mondialisées, les partenariats avec l'étranger (y compris les paradis fiscaux). Cela vaut pour les individus, mais aussi, comme le note le sociologue Thomas Lemke, pour l'Etat, car désormais « son unique objectif est la garantie de l'activité économique », ce qui fait de lui un « Etat qui n'est plus défini en termes de mission historique, mais qui tire sa légitimité de la croissance économique »[303]. Ce n'est pas seulement

[301] Roel DOM, « Semi-Autonomous Revenue Authorities in Sub-Saharan Africa: Silver Bullet or White Elephant », *The Journal of Development Studies*, vol. 2018/8, 2018. Et Pierre JACQUEMOT, Marc RAFFINOT, « La mobilisation fiscale en Afrique », *Revue d'économie financière*, vol. 2018/3, , vol. 2018/3., p. 17-18

[302] En confiant ainsi la gestion d'un outil souverain à un organisme qui s'apparente à une entreprise privée de collecte fiscale, l'Etat pourrait être considéré comme en voie de « privatisation », c'est-à-dire non seulement qu'il délègue ses fonctions au privé, mais qu'il adopte lui-même, en interne, des modes de fonctionnement privés. Pour B. Hibou, cependant, il faut plutôt y voir une instance de ce que Weber appelait la « décharge ». Il ne s'agit pas d'un affaiblissement du pouvoir de l'Etat, mais sa manifestation sous une autre forme. D'une domination bureaucratique, on passe à une forme libérale. L'Etat poursuit son action de domination, mais en empruntant la forme de la domination privée, y compris capitalistique et opaque. Béatrice HIBOU, « La "décharge", nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, vol. 1999/1, n° 73, 1999.

[303] Thomas LEMKE, « The birth of bio-politics: Michel Foucault's Lecture at the College de France on Neo-liberal Governmentality" », *Economy and Society*, n° 30/2, 2001., p. 196

la légitimité de l'impôt qui est en jeu, ni même la légitimité de l'Etat togolais en tant qu'il serait autoritaire, mais bien la légitimité de l'institution étatique elle-même, et à travers elle, du politique tout entier qui est donc remis en cause.

En poussant à l'extrême, c'est comme si ce qui était désormais légitime, même dans l'Etat, c'étaient les valeurs néolibérales, les liens avec les grandes entreprises – et donc l'adhésion à la concurrence du marché – tandis que l'illégitime serait la préoccupation du bien public. Au Togo, l'inauguration en juin 2021 de la nouvelle « Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA) », haut lieu manifeste des exemptions fiscales et du mépris du droit du travail (on y reviendra), montre clairement qu'il est désormais non seulement nécessaire de travailler avec des partenaires privés, mais même que cela est la nouvelle norme. Ce qui pose problème, ce ne sont pas seulement les pratiques en elles-mêmes, mais bien cette normalité, toute autre logique étant invalidée par principe.

C'est d'autant plus grave dans un Etat comme le Togo, qui tire depuis toujours davantage de revenus (officiels ou cachés) des investissements étrangers, que des contributions des citoyens[304]. Dès lors, l'Etat ne rend des comptes qu'auprès des entreprises étrangères, et y trouve le siège de sa légitimité, tandis que les citoyens n'y contribuent guère[305]. Avec l'acceptation croissante des idées néolibérales, cette priorité donnée aux investissements privés, aux partenariats public-privé, par rapport à une préoccupation égalitaire, apparaît désormais sans fards.

i- Le marché comme grand récit contemporain, et l'idéologie du mérite

L'Etat est normalement le lieu où s'énonce le légitime, il se pose comme le garant de ce qui se fait ou ne se fait pas. Cela ne doit pas seulement s'entendre en termes de légalité (le licite et l'illicite), mais en termes de représentation et d'ostentation : est légitime ce que fait l'Etat, parce qu'il le fait, sans explication ultérieure. Aujourd'hui, le lieu de légitimation semble s'être

[304] BANQUE MONDIALE, *Analyse de la mobilisation des recettes fiscales, République du Togo. Rapport préparé dans le cadre d'une étude sur la politique fiscale en Afrique de l'Ouest*, Washington DC, Banque Mondiale, 2018.

[305] « Le néopatrimonialisme tient en effet d'abord à la modicité des ressources internes dont peut disposer le système politique, par rapport à la part décisive occupée par les ressources externes. (…) La part modeste, souvent insignifiante, que représente la fiscalité dans le financement des dépenses d'Etat au Sud tend à démunir la société civile de moyens de pression et de contrôle sur celui-ci » Bertrand BADIE, *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, 2017, p. 24.

décalé au marché : est légitime ce qui répond aux normes du marché, porte les marques du « *corporate* », dans les logos, les pratiques de management, les relations avec le monde des affaires international. Le philosophe Alain Deneault souligne que les multinationales semblent être devenues des « souverains » à part entière, au sens où elles se positionnent au-dessus des lois[306] ; on pourrait ajouter qu'elles ont surtout réussi à s'imposer comme détentrices d'un pouvoir *symbolique* dont la légitimité est supérieure à celui de l'Etat, et jouissent d'un prestige plus fort, peut-être, qu'à n'importe quelle autre époque. On n'a pas besoin, aujourd'hui, de justifier vouloir travailler dans des multinationales (ou, à défaut, dans la section de l'Etat qui travaille en étroite collaboration avec elles), et c'est cette évidence même qui est la marque de leur domination. C'est auprès de ce mystérieux « *corporate* » que l'on vient recevoir sa propre légitimité, la preuve de sa propre valeur, presque comme un rite de passage pour faire partie d'un cercle d'initiés.

Le philosophe Jean-Philippe Pierron parle, dans une perspective ricoeurienne, de l'idéologie du Marché comme du « grand récit contemporain » dans lequel il faudrait chercher à s'inscrire à tout prix. Comment ne pas comparer ceci à un autre récit, celui de la mission civilisatrice de l'Occident comme source du progrès humain ? Or tous les récits sont susceptibles d'être créés de toutes pièces pour susciter l'adhésion et créer artificiellement du sens, mais surtout, ils empêchent ceux qui s'y rattachent de s'ouvrir à la pluralité des interprétations possibles, et même, de se confronter à un « conflit d'interprétations » sans chercher à le résoudre. C'est pourtant une condition indispensable pour éviter de tomber dans une lecture univoque du monde, et de se laisser aliéner à un système de valeurs. La capacité politique doit au contraire s'entendre comme un retour à « l'herméneutique » qui refuse radicalement toute forme d'idéologie et ne se satisfait jamais complètement d'une ligne unique de pensée.[307]

Dans le contexte ouest-africain, la question d'une possible nouvelle aliénation sous l'égide du néolibéralisme est d'autant plus inquiétante que l'ambition d'un « rattrapage de l'Occident » n'est jamais voilé. D'une certaine manière, se faire intégrer dans le système néolibéral du capitalisme mondial pourrait être considéré comme le nouveau « masque blanc » que certains Africains voudraient adopter pour trouver leur place dans le monde occidental. Ce

[306] Alain DENEAULT, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, *op. cit.*

[307] Jean-Philippe PIERRON, « De l'agent économique à l'homme capable : une critique de l'économisme à partir de l'herméneutique de Paul Ricoeur », *Etudes ricoeuriennes*, n° 9/2, 2018.

n'est évidemment pas un problème réservé à l'Afrique de l'Ouest, puisqu'en Occident aussi, le fait de rentrer comme cadre supérieur dans une entreprise multinationale est le symbole parfait de la réussite sociale. Le sociologue Sébastien Stengler a récemment montré en France que les auditeurs travaillant dans les quatre grandes compagnies d'audit financier – les *Big Four*[308] – acceptaient des conditions de travail extrêmement contraignantes (résumées dans la formule « *up or out* ») parce qu'ils étaient motivés non seulement par des salaires attractifs, mais surtout par un désir, là encore, de se « distinguer » et de se mesurer aux standards du monde néolibéral du travail, donc pour des questions de prestige[309]. La « concurrence », symbole majeur du libéralisme tel que le définissait Hayek, prend donc ici une forme de concurrence sociale et symbolique au moins autant que de concurrence économique pour le profit économique maximal. Peut-être ce qui se joue dans le système néolibéral aujourd'hui est-il au moins autant symbolique et social que matériel et économique.

A plus forte raison, dans des pays africains encore marqués par l'idée qu'ils doivent s'aligner sur le modèle occidental, il est logique que l'adoption des codes du néolibéralisme semble la meilleure voie vers la réussite. Cela concerne non seulement le privé, mais aussi la gestion des services publics, dont les plus modernes se dotent, comme l'Office Togolais des Recettes, de tous les atours de l'Etat néolibéral[310] : fixation d'objectifs mensuels à atteindre, incitations salariales indexées sur le résultat (nombre de contribuables poursuivis), évaluations permanentes, mais aussi : site internet aux normes graphiques en vigueur, communication policée, etc.

La question de la « légitimation » par la logique néolibérale dominante est problématique. Si la priorité des individus est de chercher l'approbation libérale, et donc d'en adopter la logique, alors ce n'est pas seulement par l'amélioration de la gestion publique que l'impôt apparaîtra comme pleinement légitime. Si le légitime, c'est le privé, alors rien ne pourra convaincre les contribuables de payer des impôts. Etre fiscalement responsable n'est pas valorisé socialement, du moins au-delà d'un certain niveau (avoir le statut de contribuable est un signe de distinction, d'appartenance sociale et d'inscription dans les registres, mais le respect

[308] Les Big Four désignent les quatre principaux cabinets d'audit sur le marché mondial : Deloitte, Ernst&Young, KPMG et PriceWaterhouseCooper.

[309] Sébastien STENGLER, *Au coeur des cabinets d'audit et de conseil. De la distinction à la soumission*, Paris, PUF, 2017.

[310] Pour une description détaillée des caractéristiques néolibérales de l'Etat, notamment dans les pays « en développement », voir Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, *op. cit.*

du devoir fiscal, et le fait de payer tout son dû, n'a pas forcément de valeur symbolique). Dès lors, une gestion démocratique parfaite elle-même ne suffirait pas à emporter l'assentiment des citoyens, qui chercheront toujours avant tout à se présenter comme entrepreneurs et acteurs privés. Adopter les idées néolibérales, c'est se positionner dans un système de valeurs dans lequel ne pas payer d'impôts est légitime voire prestigieux[311], et même peut-être adopter un habitus antifiscal, ce qui rend inaudibles tout discours d'intérêt général et de vivre-ensemble.

ii- Le discours de "l'émergence" : nouvelle aliénation intérieure ?

Le néolibéralisme, son idée de compétition universelle et ouverte à tous, est censée être une langue universelle, un système dans lequel on peut s'inscrire sans distinction de race ou de genre. Pour l'économiste libéral Milton Friedman, le marché est éminemment désirable parce qu'il permet la plus grande des justices, en ce qu'il est aveugle aux différences. Il met tous les humains à égalité, en les jugeant selon l'unique critère de la production, de l'efficacité, du mérite : « les groupes qui, dans notre société, ont le plus intérêt à la préservation ou au renforcement du capitalisme de concurrence sont ces groupes minoritaires dont on peut fort aisément faire des objets de méfiance et d'hostilité ». Du moment qu'ils peuvent être productifs et innovants, ils auront droit à la reconnaissance que méritent leurs créations : « un marché impersonnel distingue les activités économiques des opinions politiques, et protège les Hommes, dans leur rôle politique, contre toute discrimination pour des raisons étrangères à leur productivité – que ces raisons tiennent à leurs opinions ou à leur couleur de peau »[312]. L'adhésion au néolibéralisme n'est-il pas, dès lors, le meilleur moyen de se faire accepter définitivement dans la mondialisation, c'est-à-dire comme appartenant au même monde que le reste de l'humanité ? n'est-ce pas une possibilité particulièrement simple pour « blanchir la

[311] Il y a en tout cas une quasi-légitimité du fait d'échapper au fisc. Comme le relèvent les économistes Emmanuel Saez et Gabriel Zucman, le candidat Donald Trump a pu avouer ses démêlés avec le fisc en plein débat télévisé contre Hilary Clinton : « Rompant avec une tradition en vigueur depuis la candidature de Jimmy Carter en 1976, Donald Trump avait refusé de publier sa déclaration de revenus, prétextant un contrôle fiscal en cours. Hillary Clinton mit le magnat de l'immobilier au défi de parler de ses maigres contributions aux finances publiques : « Les seules déclarations qu'on lui connaisse remontent à l'époque où il cherchait à obtenir une licence de casino ; elles révèlent qu'il ne payait aucun impôt sur le revenu. » Trump l'admit fièrement : « *That makes me smart* » (« Ça prouve que je suis malin »), laissant Clinton sans voix. » Les auteurs commentent : « il était devenu à ce point naturel que les riches ne contribuent pas aux finances publiques qu'un candidat à la présidence pouvait le reconnaître ouvertement sans que son adversaire ait de solution concrète à proposer. Le système fiscal – sans doute l'institution la plus importante de toute société démocratique – était manifestement à bout de souffle. » Emmanuel SAEZ, Gabriel ZUCMAN, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, Seuil, Paris, 2020.

[312] Milton FRIEDMAN, *Capitalisme et Liberté*, Paris, Leduc Edition, 2010, trad. de A.M. CHARNO., p. 47

race »[313](individuellement ou collectivement) et donc aussi pour se démarquer par rapport à ceux (individus ou collectivités) qui restent exclus de la mondialisation ? Le discours de « l'émergence », mis en avant par le gouvernement togolais (comme de nombreux autres gouvernements africains) tend ainsi à créer à nouveau une rupture entre ceux qui s'impliquent dans l'adhésion à la modernité mondialisée, et les autres.

La notion d'émergence est censée être plus optimiste que celle de « développement », et comprend en sous-texte l'idéal d'un pays « autonome », reposant sur ses propres infrastructures énergétiques et ses propres investissements [314] . L'image attirante – « éblouissante », dirait le sociologue Joseph Tonda[315] – est celle que vend le marketing du gouvernement, avec de belles images du port rénové, ou encore le faste déployé lors de l'inauguration en juin 2021 de la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA), fruit d'un Partenariat Public-Privé particulièrement médiatisé. Adopter les normes et le langage du néolibéralisme, des partenariats public-privé, de l'émergence, de la bonne gouvernance, c'est montrer son inscription dans la modernité dans le « grand récit contemporain » du Marché, mais dans le contexte postcolonial, c'est aussi, une nouvelle fois, s'aligner sur des standards étrangers, venus du monde occidental, dans lequel on espère « émerger » bientôt.

Un effet pervers de la notion d'émergence n'est-il pas de s'imposer aux individus comme une évidence indiscutable – tout comme, précédemment, le « développement », ou le « progrès » ? N'est-ce pas une énième reformulation de la même division du monde, notée par Serge Latouche, qui note que les conceptions classiques du « développement » et donc du « sous-développement » ne font que redécorer d'un nom nouveau les dichotomies anciennes entre Hommes et « sous-Hommes », entre « primitifs » et « civilisés ». On pourrait reprendre ici sa critique virulente à l'égard du mot même de « développement », et considérer que « l'émergence » aussi fait partie des « mots poisons, des mots qui s'infiltrent dans le sang comme une drogue, pervertissent le désir et obscurcissent le jugement (…), des mots toxiques » [316] . L'effet pervers consiste particulièrement en ce que ces mots toxiques –

---

[313] Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 38.

[314] Comian Prosper DEH, Kako NUBUKPO, *L'envol de l'épervier. Le défi de l'émergence togolaise*, Lomé, Editions Graines de Pensée, 2016.

[315] Joseph TONDA, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

[316] Serge LATOUCHE, *Survivre au développement: de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, *op. cit.*, p. 29. Bien entendu, on pourrait dire de tout principe directeur que l'on considère gênant qu'il est une « idéologie », une « mystique », ou un poison mental qu'on tente d'instiller à la masse des gens trop simples pour réfléchir – Hayek ne s'est pas privé d'accuser les régimes socialistes, ou

développement, *émergence*, mais aussi *mérite* – ont un sens positif indéniable. Le problème consiste plutôt dans leur emploi exclusif et impératif. En effet, tel qu'il est repris dans le Plan National de Développement togolais, dans les slogans politiques, mais aussi dans les propos des grandes institutions internationales, l'émergence oriente automatiquement la façon dont les individus conçoivent l'avenir dans une direction nécessairement compétitive et matérialiste. Tel un cheval de Troie, « l'émergence » introduit d'un coup tout un ensemble d'impératifs et de passages obligés normalisés, qui balaye la notion de « dignité » inconditionnelle en-dehors de la liste des priorités.

S'inscrire dans le modèle néolibéral de l'émergence, n'est-ce pas s'inscrire dans une logique qui va « refaçonner la singularité [de l'individu] pour que désormais jouent « spontanément » en son sens (…) toutes ses inclinations à lui » ? Dans les termes du philosophe Frédéric Lordon, la pensée néolibérale est en effet « le projet délirant d'une *possession* – au sens quasi chamanique du terme – intégrale des individus ». F. Lordon n'hésite pas à considérer cette emprise de l'idéologie néolibérale comme un nouveau « totalitarisme » qui s'exerce sur les esprits. Il y a là un projet de société dans lequel chacun est censé s'impliquer de lui-même, par enthousiasme, pour le résultat collectif escompté. On retrouve ici une réflexion d'inspiration spinoziste, qui pense l'adhésion au néolibéralisme comme une aliénation, par des individus qui ignorent les voies mentales par lesquelles un tel système de valeurs s'est imposé à eux.

Les individus intégrés au système néolibéral ont le sentiment de contribuer volontairement à celui-ci, parce qu'ils en approuvent les règles de fonctionnement et les objectifs. S'appuyant sur la pensée foucaldienne du « biopouvoir », F. Lordon parle ainsi d'une « gouvernementalité biopolitique du capital »[317] : le capitalisme parvient à imposer certains comportements aux salariés sans qu'ils aient l'impression d'agir sous la contrainte.

Michel Foucault a en effet analysé en détail les moyens déployés, au départ par l'Etat et notamment le système éducatif, pour imposer des normes (à la fois au sens de valeurs considérées comme « normales », de règles à respecter, et de standards chiffrés d'évaluation

simplement étatistes, de procéder ainsi. On pense par exemple à son refus de définir la liberté comme un « pouvoir », ou à sa dénonciation de l'idée de justice sociale comme étant présomptueuse

[317] Frédéric LORDON, « Le totalitarisme, stade suprême du capitalisme ? », *Cités*, vol. 41, 2010. Notons que la gouvernementalité biopolitique peut tout autant être le fait de l'Etat, ou de toute autre structure de domination. Intégrer les individus dans un récit, modifier leurs désirs pour les faire agir spontanément d'une certaine manière, n'est pas propre au capitalisme.

auxquels se conformer)[318]. L'Etat pourrait alors être vu comme un lieu de formation disciplinaire des individus, hier par le catéchisme colonial, aujourd'hui par l'habituation aux normes et valeurs néolibérales.

Dès lors, l'idéologie néolibérale tend à « naturaliser ce qui est politiquement construit »[319]. Les philosophe et sociologue français Pierre Dardot et Christian Laval parlent ainsi d'une « nouvelle raison du monde néolibérale ». Ils s'emploient à étudier la « fabrique des sujets néolibéraux » et parlent d'un « vertige », d'un « fétichisme de la quantité », qui s'empare des individus et les pousse à investir une énergie démesurée dans des tâches dont ils s'exagèrent à eux-mêmes l'importance.

Bien loin d'être un chemin de liberté, le néolibéralisme n'est-il pas une nouvelle route de la servitude, au sens où l'objectif que l'on cherche à atteindre – par exemple, l'émergence – ne correspond pas tant à une volonté personnelle ou nationale, qu'elle ne sert à rentrer dans un système de valeurs et de classement qui est imposé par le marché mondial ?

L'habitus du capitalisme mondial, adopté par les élites, n'est donc pas vraiment la « voix propre » des Africains, mais une nouvelle voix d'emprunt – qu'elle ait à nouveau été imposée de l'extérieur, ou qu'elle soit librement adoptée par les individus.

iii- Caractère déshumanisant de la notion de « mérite »

Comment penser une politique étatique qui défende la dignité de chacun dans une société gouvernée par l'idéologie néolibérale de la compétition et du mérite ?

En passant du principe de « dignité » à celui de « mérite », on en arrive en fait à remettre progressivement en question l'idée de droits égaux pour tous. Dès lors, ce n'est plus que l'égalité est difficile à établir dans les faits, en raison d'innombrables obstacles contingents ; c'est sa désirabilité même, et sa légitimité, qui sont remises en cause, tandis que le « mérite » devient de plus en plus difficile à disqualifier.

---

[318] Serge Audier a souligné, dans une étude historique critique, la postérité inattendue et exponentielle qu'a connu le concept de « biopolitique » chez Foucault. Outre certains contresens qui ont pu être commis sur son propos (Foucault n'ayant jamais été un critique virulent du néolibéralisme), S. Audier souligne que la violence du néolibéralisme ne saurait se réduire au phénomène, par ailleurs effectivement alarmant, de l'expansion des normes et de l'évaluation. En particulier, l'exploitation, dans son sens capitaliste le plus brutal, n'a nullement disparu à l'ère néolibérale et bureaucratique, pas plus que la logique d'accumulation de capital. Serge AUDIER, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'Eau, Paris, 2015.

[319] Pierre DARDOT, Christian LAVAL, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités*, vol. 41, 2010.

Dans un système de distinction sociale par la concurrence, il n'est guère surprenant que la notion de « mérite » devienne omniprésente. Ce qui pose problème, c'est la naturalisation même de cette notion, au point qu'elle tend à devenir l'unique jauge des rapports sociaux. Comme le note la philosophe Dominique Girardot :

> L'évidence actuelle du mérite pervertit les représentations de la modernité, détourne le principe démocratique de l'égalité en justification des inégalités sociales, l'aspiration à la réalisation de soi en mise en concurrence universelle des individus. Détournement qui en rend manifeste la dimension idéologique : le mérite aujourd'hui confère à la violence néolibérale l'apparence de la légitimité. Ainsi, mesurant la dignité au mérite et ramenant le mérite à la performance, se met en place une exigence anthropologique fondamentale : l'aspiration à la grandeur, rempart contre la finitude.[320]

Le mérite s'impose comme une norme évidente dans des sociétés où le calcul rationnel de l'utilité est devenu la norme. Toute interaction prend la forme de l'échange, et la situation de chacun est mesurée à l'aune de son « mérite », c'est-à-dire en fait de son utilité[321]. Dans une perspective arendtienne, la philosophe Dominique Girardot montre ainsi que si la notion de « mérite » est aujourd'hui de plus en plus acceptée comme un critère d'explication qui se suffit à lui-même, comme une valeur absolue, c'est parce que la société est elle-même obnubilée par la mesure d'utilité comme unique horizon de l'action.

Ainsi, ce qui pose problème dans le concept de « mérite », ce n'est pas seulement la logique sous-jacente de concurrence, de classement et d'inégalité, mais plus largement la réduction de toutes les interactions humaines à leur dimension utilitaire. En effet, une pensée hiérarchisante comme celle du mérite suppose de rendre commensurables les humains entre eux, et l'aune choisie est celle de l'utilité (supposée) des actions individuelles, à l'exclusion des autres composantes de la vie individuelle et collective :

> L'idéologie du mérite (…) nous convie à vivre dans ce monde absurde où l'utilité et les commodités de la vie priment sur son sens. Est déclaré méritant celui qui fait le boulot – éventuellement le « sale boulot » -- sans être parasité par ses états d'âme.[322]

Accepter d'être jugé selon le « mérite » suppose de mettre de côté la question du « sens » et les « états d'âme » singuliers pour adopter une commune mesure, exclusive et inquestionnable. C'est donc aussi s'interdire de considérer les droits humains, la vie digne, le développement humain, dans toutes leurs dimensions, pour se consacrer au contraire à la capacité de « travail » de chacun. Dans une société gagnée par l'idéologie du mérite, on peut peut-être à la limite réhabiliter le concept d' « égalité » (par exemple en plaidant l'égalité des chances) ; mais il est

---

[320] Dominique GIRARDOT, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, *op. cit.*, p. 31.

[321] Dominique GIRARDOT, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, *op. cit.*

[322] *Ibid.*, p. 123.

beaucoup plus difficile de revenir à une conception de la « dignité » inconditionnelle de chacun qui ne soit pas polluée par une pensée de l'utilité sociale et économique, qui ne voie pas chaque hésitation comme un frein à l'efficacité, et chaque plaisir comme un moment bien « mérité » ou comme une pause qui prépare la remise au travail. Dans un univers où tout se mesure en termes d'utilité, le principe de dignité humaine apparaît vide de sens. L'obsession du mérite est peut-être finalement une instance de ce que A. Mbembe a appelé un « devenir-nègre du monde »[323], au sens où les individus humains deviennent de plus en plus des « choses ».

Si donc la méritocratie déracine, ce n'est peut-être pas seulement parce que les individus sont arrachés à leur culture et leur classe sociale et sont amenés à adopter un système étranger (et en l'occurrence, colonial) ; c'est aussi de leur humanité même qu'ils se trouvent déracinés, par une focalisation intégrale sur leur valeur utilitaire, sur la mise à profit – ou la « mise en valeur » -- de leurs capacités intellectuelles.

Et si la « méritocratie » creuse une fracture sociale difficile à effacer, ce n'est pas seulement par une contingence historique, qui a amené les élites ouest-africaines à se distinguer par leur rattachement à l'Occident ; c'est aussi que l'idée de « mérite » rend impossible toute logique du lien social, de l'ouverture à l'autre, du « don » et du gratuit. Ainsi, « la société du mérite n'est pas seulement une « société du mépris » : elle est société de la cruauté indifférente »[324]. La pire conséquence de l'adoption du concept de mérite n'est pas de classer les individus et d'accentuer le mépris social[325], mais bien de défaire tous les humains – les

---

[323] Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, Conclusion

[324] Dominique GIRARDOT, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, *op. cit.*, p. 32.

[325] C'en est cependant un présupposé évident. L'horizon de la pensée du mérite chez Hayek par exemple est une conception profondément inégalitaire de la société, et de l'humanité : ceux qui ne parviennent pas à être innovants dans la société ne méritent finalement pas vraiment de vivre. Il défend par exemple l'idée qu'un travailleur faisant un métier peu gratifiant (comme vider les ordures) ne « mérite » pas d'être payé un bon salaire, puisque s'il est là, c'est qu'il n'était pas assez doué pour faire un travail utile à la société (par exemple médecin). Ne servant pas à grand-chose, il ne « mérite » pas d'être payé davantage. La pensée de Hayek va ainsi plus loin que cette notion de « mérite », qui n'est finalement pas si caractéristique de sa pensée. Son seul critère est celui de la compétition, au sens où c'est au moment où une innovation est proposée sur le marché que s'effectue le test ultime, la sélection « sociale » qui choisit ce qu'elle veut garder et élimine les perdants. L'horizon d'une telle façon de penser n'est donc pas de récompenser le mérite (à quoi bon récompenser un besogneux qui n'arrive à rien ?), mais uniquement le succès – qui est supposée être équivalente à l'utilité sociale.

« It is often maintained that justice requires that remuneration be proportional to the unpleasantness of the job and that for this reason the street cleaner or the sewage worker ought to be paid more than the doctor or office worker. This, indeed, would seem to be the consequence of the principle of remuneration according to merit (or "distributive justice"). In a market such a result would come about only if all people were equally skillful in all jobs so that those who could earn as much as others in the more pleasant occupations would have to be paid more to undertake the distasteful ones. In the actual world those unpleasant jobs provide those whose usefulness in the more attractive jobs is small an opportunity to earn more than they could elsewhere. That persons who have little to offer their fellows should be able to earn an income similar to that of the rest only at a much greater sacrifice is

gagnants comme les perdants de la méritocratie – de leur humanité et de leur sociabilité, car ils deviennent incapables de se regarder autrement que par l'angle de la compétition et de l'utilité.

c/ De l'idée de mérite à la légitimation systématique des inégalités

Comment penser une fiscalité qui soit mise au service de la société dans son ensemble, de manière égalitaire, si la fracture sociale est renforcée par l'adoption de l'idée néolibérale de concurrence, et de « mérite » ?

Selon les libéraux, l'idée du mérite est censée instaurer une justice, distribuant à chacun son dû, selon la vieille définition de la justice distributive. Mais dans les faits, comme le montrent les récentes réflexions de sociologie[326] et de philosophie[327] sur le mérite, elle vient surtout légitimer l'existence des inégalités. Du moment qu'elle est « méritée », c'est-à-dire qu'elle a été gagnée honnêtement en fournissant un effort considéré comme proportionnel à la récompense qui y est attachée, une inégalité de situation entre deux personnes, entre deux pays, sera considérée comme acceptable.

La tendance à l'ostentation des richesses au Togo comme dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest ne peut se comprendre que comme autant de marques d'un succès social que l'on suppose « mérité » (ou éventuellement reçu par la « grâce de Dieu » dans une alliance de l'économique et du politique qui rappelle Weber), et qu'il s'agit d'afficher. Corollairement, la pauvreté, les conditions de vie « indignes » sont elles aussi méritées, et ne devraient pas faire l'objet d'une correction étatique. Ainsi, d'une part, l'idéologie du « mérite » vient légitimer artificiellement des inégalités de richesse et de statut qui ne sont généralement que très partiellement dues au « mérite ». Mais, employée plus ou moins explicitement pour orienter la politique de l'Etat, elle vient en fait réactiver une tradition ancienne d'inégalité, qui ne dort jamais totalement dans les « démocraties inachevées » qui sont les nôtres – au Togo mais aussi en France.

---

inevitable in any arrangement under which the individual is allowed to choose his own sphere of usefulness." Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p.441

[326] Marie DURU-BELLAT, *Le mérite contre la justice*, Paris, Presses de Science Po, 2019. Et Elise TENRET, *L'école et la méritocratie. Représentations sociales et socialisation scolaire*, Paris, PUF, 2011.

[327] Dominique GIRARDOT, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, *op. cit.* ; Michael SANDEL, *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 2020.

Ne doit-on pas alors remarquer que l'on retombe perpétuellement dans un schéma similaire de re-légitimation des inégalités ? Si la IIIe République pensait faire œuvre de justice en distinguant les *meilleurs* éléments de la société française par un système scolaire méritocratique (en faisant ressortir les *aristoi*, les meilleurs) ; si la colonisation a commencé par arguer d'une *supériorité* entre Occidentaux et Africains pour les « guider » vers la civilisation au nom de cette supériorité (Sartre parlait à ce propos d'une conception « aristocratique » de l'humanité, presque nietzschéenne) ; si elle s'est terminée par un système de déracinement des « *meilleurs* » éléments des colonies, les autorisant d'ailleurs à prendre leur place dans les institutions les plus « prestigieuses » de la République (l'Académie française pour Léopold Sédar Senghor, les différentes Grandes Ecoles, de hautes fonctions de l'Armée, le Panthéon pour Félix Eboué, etc.) ; et si enfin, aujourd'hui, on prône la récompense méritée du travail accompli ; ne retrouve-t-on pas un systématique refus d'instituer une « société des égaux », et une tendance prononcée à ne reconnaître de valeur qu'à une minorité d'Hommes ? Cela peut se traduire de deux façons, qui, en pratique, reviennent finalement au même : soit tout le monde est reconnu comme un humain à part entière, avec un certain nombre de droits – mais certains en ont plus que les autres, parce qu'ils les ont « mérités » (par leur travail acharné, par leur réussite scolaire, ou par leur génie entrepreneurial par exemple). Soit il n'y a que ceux qui l'ont mérité qui peuvent être reconnus comme pleinement humains (par exemple, dans la situation coloniale, où le statut de citoyen français était accordé au compte-gouttes à des éléments triés sur le volet[328]), tandis que les autres demeurent dans une situation de subordination et de sous-humanité. En fait il nous semble que ces deux visions sont proches, dans la mesure où la possession d'un certain nombre de privilèges peut être convertie en passe-droits purs et simples, qui annulent les droits fondamentaux supposés garantis pour tous (par exemple, dans la difficulté d'accéder à un système juridique coûteux, et réservé de fait à ceux qui peuvent en engager les frais ; ou, bien sûr, dans le privilège des exilés fiscaux qui peuvent se permettre un conseil juridique en la matière).

Si la République glisse sans arrêt vers la re-légitimation des inégalités, si le développement humain risque sans cesse d'être récupéré par une conception productiviste et

[328] Mais est-ce finalement si différent aujourd'hui, avec un système de naturalisation à deux vitesses pour les résidents de longue durée sur le territoire français ? Pour les différents statuts juridiques des indigènes sous la colonisation, voir Mohamed Sahia CHERCHARI, « Indigènes et citoyens ou l'impossible universalisation du suffrage », *Revue francaise de droit constitutionnel*, n° 4, 2004 ; Emmanuelle SAADA, « Citoyens et sujets de l'Empire français. », *Geneses*, vol. 53, n° 4, 2003.

utilitariste de la société, comment penser une fiscalité qui serve un Etat véritablement garant de la dignité et de l'égalité, de manière inconditionnelle ? Il ne s'agit pas de tomber dans ce que les libéraux ont tôt fait de qualifier d'égalitarisme, de communisme coupeur de têtes, etc., mais de revenir à une définition effective de la dignité, c'est-à-dire le respect des droits de chacun, sans vouloir les échanger contre un quelconque « mérite ».

Si nous avons insisté sur le rôle du système scolaire dans l'acceptation de l'idée de mérite et de classement, ce n'est pas pour en faire l'unique responsable du néolibéralisme, mais pour souligner qu'il contribue à rendre naturelle et évidente pour tous – gagnants comme perdants – la logique de la compétition. C'est donc aussi que l'éducation n'est pas pensée pour elle-même, comme contribuant au « développement humain », ni en vue d'une conscientisation qui servirait de moteur à la révolution de l'égalité. Ce n'est pas, au bout du compte, une éducation pour tous, mais seulement un système qui sert de critère de sélection pour recréer de l'inégalité.

Penser une fiscalité étatique qui soit réellement au service de la dignité de tous est difficile dans ces conditions, car le système affirme de façon à peine voilée que la voix des « méritants » est plus légitime que les autres. Comment donner plus de place à la voix du peuple souverain, contre l'Etat aristocratique ?

L'exigence de rendre effective de toute urgence la dignité égale de tous les Hommes d'une société est devenue doublement inaudible, dans une société où d'une part, les élites ont perdu le contact avec la réalité du quotidien vécu par le reste de la population, et où d'autre part, elles se justifient à leurs propres yeux en adoptant un discours de moins en moins contesté du mérite et de l'inscription dans la modernité mondialisée et néolibérale. En réalité, des choix de moins en moins légitimes en matière d'économie politique deviennent de plus en plus difficiles à contester, non en raison d'une violence physique qui s'exercerait sur les protestataires, mais en raison d'une expansion de la pensée unilatérale en termes de mérite. Pour un peu, on en arriverait à un Etat qui prônerait lui-même ouvertement l'évasion fiscale, après s'être effectivement enrichi par un usage massif des comptes cachés dans les paradis fiscaux.

Selon B. Hibou, à l'heure actuelle, de nombreux Etats, africains mais aussi occidentaux, font preuve d'une grande tolérance sur la question de l'évasion fiscale. Dans bien des cas, des Etats comme la France, la Grande-Bretagne, les Etats-Unis, ont eux-mêmes mis en place le cadre législatif des paradis fiscaux, qui sont presque tous situés sur des territoires dépendant plus ou moins directement de leur autorité, que ce soit au cœur de leur territoire (la City de

Londres), ou en offshore, sur des possessions faisant partie de leur ancien Empire colonial, ou de leur zone d'influence. Les mesures officielles de lutte contre les juridictions offshore prend alors la forme d'un « sabbat bureaucratique »[329], d'une façon de gérer le problème de façon formelle pour mieux en ignorer les vrais canaux et les pratiques concrètes.

Si le pouvoir politique et le pouvoir économique sont liés de façon si étroite, alors en quoi la « lutte contre les paradis fiscaux » peut-elle consister ? Il s'agirait, au mieux, de luttes occasionnelles au sommet, entre deux dominants qui se battent pour la préséance par rapport à l'autre. Sur le continent africain, les accusations de fraude fiscale à l'encontre des puissants (entreprises multinationales ou personnalités politiques) ont presque toujours une dimension politique.

Comme l'écrit B. Hibou, les fraudes fiscales ne sont jamais ignorées, mais l'Etat ne les rend publiques que lorsque cela sert ses intérêts. Par exemple, l'entrepreneur Jacques Dupuydauby a été accusé de fraude fiscale au Togo en 2009 au moment où le pouvoir a voulu l'évincer pour le remplacer par le groupe Bolloré, qui a aidé le Président Faure Gnassingbé à se faire réélire[330]. On l'a vu plus récemment aussi avec le groupe Castel, condamné pour fraude fiscale, suite à des désaccords avec le chef de l'Etat. Comme le note un rapport sur la fiscalité

---

[329] Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, *op. cit.*, chapitre 3

[330] Le Togo a brutalement mis fin en 2009 au contrat qui confiait depuis 2001 la concession du Terminal à conteneurs du Port Autonome de Lomé au groupe franco-espagnol Progosa. Le Président du groupe, Jacques Dupuydauby (ancien collaborateur de Vincent Bolloré) a été condamné la même année, par la justice togolaise, à 20 ans de prison et 31 milliards de FCFA (47 millions €) d'amende pour des faits de fraude fiscale, de complicité de fraude et d'escroquerie, et il a quitté le pays. Progosa est remplacé par Bolloré Africa Logistics, qui obtient la concession en 2010, pour une durée de 35 ans, dans des conditions troubles. 2010 est une année importante sur le plan politique. C'est l'année de la première élection présidentielle officielle pour Faure Gnassingbé (il avait précédemment été désigné Président par intérim à la mort de son père (anticonstitutionnellement)). La filiale de communication Havas, appartenant au groupe Bolloré, a joué un rôle essentiel dans la campagne du jeune Président.

Selon la Justice française, la prestation de Havas aurait été sous-facturée au candidat présidentiel, en échange de l'octroi de la concession du Port au groupe, qui contrôle actuellement 16 ports en Afrique subsaharienne. Suite à des plaintes multiples déposées en France par J. Dupuydauby, le groupe Bolloré a été mis en examen en 2016 par le pôle financier du Tribunal de grande instance de Paris pour « corruption d'agents étrangers, abus de confiance et faux et usage de faux » au Togo, en même temps que pour les conditions d'attribution opaques de la concession du port Conakry, en Guinée, la même année. C'est ce genre de double-domination, qui brouille les frontières du privé et du public, que la politologue Béatrice Hibou a étudié en Afrique sous le nom de « privatisation des Etats ». L'appareil d'Etat est, sur le continent, depuis longtemps utilisé pour réaliser des intérêts privés, en lien étroit avec de grandes multinationales, mais aussi, souvent, avec des associations mafieuses et criminelles. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que l'Etat réclame des impôts de ses partenaires privés (sauf à des moments où cela correspond à ses intérêts, comme on l'a vu dans l'évincement de Progosa au profit de Bolloré). Béatrice HIBOU (éd.), *La privatisation des Etats*, *op. cit.* ; « Concessions portuaires en Afrique : Vincent Bolloré déféré devant les juges d'instruction » [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/04/24/ports-africains-vincent-bollore-en-garde-a-vue_5289749_3224.html, consulté le 15 mai 2024.

au Togo, la plupart des « conventions fiscales » sont négociées dans des conditions qui restent extrêmement opaques[331].

Lutter pour que les entreprises payent leur juste part d'impôts devrait toujours être une réelle lutte pour le respect du droit, c'est-à-dire pour le respect des individus bénéficiaires des services publics, mais ce n'est pas toujours le cas. Comment faire pour que cette lutte ne prenne pas la simple forme d'une lutte pour l'hégémonie de l'Etat, ou même simplement, du dirigeant, selon son bon vouloir, et son agenda privé ?

Ainsi, si l'on part de l'idée qu'Etat et entreprises sont en fait engagées dans un processus concomitant sinon réellement convenu, alors la lutte contre l'évasion fiscale perd son sens. Dans un certain nombre d'analyses du climat « néolibéral » actuel, on trouve ainsi l'idée que les Etats sont engagés dans une course au moins-disant fiscal parce que leur objectif principal est de se mettre au service des entreprises, créant, de fait, une alliance entre puissance publique et puissance privée, au détriment des citoyens, et même, ironiquement, à l'encontre de toutes les théories du libéralisme.

Faut-il penser que ce n'est pas par les élites que l'on pourra faire advenir une société égalitaire, qui reconnaisse la dignité et les droits de chacun ? La pensée néolibérale suppose que la croissance économique privée de quelques individus aurait spontanément des retombées positives sur toute la population ; la pensée de la méritocratie publique et administrative suppose qu'en distinguant les « meilleurs » éléments de la nation, on pourrait rationaliser le gouvernement des Hommes, et donc là encore avoir des retombées positives pour tous. Est-ce vraiment le cas ? Ne doit-on pas supposer, sur le plan économique comme sur le plan politique et social, que trop de « distinction » tue le sentiment d'appartenance politique et de communauté de destin ? Chercher à recréer de l'inclusion sociale *a posteriori* semble plus difficile que de préserver, en amont, une construction réellement commune du vivre-ensemble. Comme le remarque J. Stiglitz, l'économie politique devrait être pensée d'emblée de façon plus inclusive : « même si la croissance devait en être affectée négativement, c'est un prix que beaucoup de pays en développement seraient peut-être prêts à payer pour créer une société plus démocratique

[331] « Les Conventions spécifiques hors Code des investissements sont négociées directement par le gouvernement et offrent des incitations fiscales et douanières spécifiques à chaque projet, pouvant aller jusqu'à l'exonération totale de toute fiscalité directe et indirecte sans limite de temps. (…) Selon les informations recueillies par la mission, la base légale de ces conventions n'est ni le Code des investissements, ni le CGI » BANQUE MONDIALE, *Analyse de la mobilisation des recettes fiscales, République du Togo. Rapport préparé dans le cadre d'une étude sur la politique fiscale en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 57

et plus équitable, tout comme de nombreuses sociétés affirment qu'il vaut la peine de sacrifier un peu de croissance pour un meilleur environnement »[332].

II. Quelle place pour l'Etat dans la réalisation de l'égalité et de la dignité ?

Outre l'inégalité constitutive de la structure sociale togolaise, ne doit-on pas aussi souligner que l'Etat togolais, autoritaire et peu transparent, est particulièrement peu apte à susciter la confiance des contribuables ? Après avoir mis en lumière le système symbolique de légitimation des multiples fractures sociales par l'idée de « mérite », il nous faut encore mettre l'accent sur la plus forte des inégalités du pays, celle qui existe entre le sommet de l'Etat togolais et le reste de la population, en termes de pouvoir politique et économique.

Au croisement de différentes positions philosophiques à l'égard de l'Etat, notre travail cherche à penser le rôle de la fiscalité dans un cadre de pensée largement *critique* de l'Etat, sans pour autant tomber dans les excès ultralibéraux voire libertariens de la critique contemporaine de l'impôt[333]. Il ne s'agit donc pas d'affirmer que tout prélèvement fiscal est un « vol », mais pas non plus de défendre que toute intervention de l'Etat est nécessairement une « Providence », ni qu'il est par nature un garant des droits individuels, et du débat politique démocratique.

Il nous semble que, en l'état, la fiscalité dans un Etat comme le Togo ne peut pas être vue comme remplissant pleinement son rôle politique. Le but est donc de faire la critique de cet Etat, dans une perspective qui évite les excès et les simplismes du libéralisme économique antifiscal. Il s'agira de faire ressortir le caractère « postcolonial » et « néolibéral » de l'Etat togolais actuel – le « postcolonial » étant peut-être d'ailleurs une forme particulière du « néolibéralisme », à moins que l'un et l'autre ne renvoient à une tendance ancienne de l'Etat à la « privatisation », notée déjà par Marx et Weber.

---

[332] "Even if growth *were* adversely affected, it is a cost many developing countries may be willing to pay to achieve a more democratic and equitable society, just as many societies are saying it is worth sacrificing some growth for a better environment" Joseph E STIGLITZ, *Globalization and its discontents*, *op. cit.*, p. 248

[333] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, *op. cit.* ; Pascal SALIN, *La Tyrannie fiscale*, *op. cit.*

1/ Un Etat prédateur qui ne vise ni la dignité ni l'égalité

Comme le remarque l'économiste des capabilités Frances Stewart, il ne suffit pas de penser les principes d'une plus grande « liberté » de chacun, il faut encore s'inquiéter des conditions dans lesquelles celle-ci pourrait être constituée. Il est peu probable que des élites, qui profitent d'un système servant leurs intérêts particuliers, fassent passer des mesures favorables aux plus pauvres : « L'accès à la politique et le pouvoir politique sont des libertés essentielles en elles-mêmes, et, de manière peut-être plus importante encore, c'est leur rôle instrumental qui est essentiel, car sans participation politique effective, il est improbable que soient prises des mesures qui réduisent les inégalités socio-économiques »[334]. Ainsi, on peut considérer comme souhaitable que l'Etat travaille à « développer » les capabilités des individus, mais il est difficile d'imaginer dans quelles conditions cela pourrait arriver : ceux qui ont besoin de ces capabilités ne sont pas en mesure de les revendiquer, et ceux qui ont la capacité de choisir les orientations politiques du pays n'ont pas nécessairement le désir de suivre cette voie.

Peut-on penser avec quelque réalisme que l'Etat togolais pourra ainsi être orienté vers la réalisation de la dignité de chaque citoyen par les « capabilités » ? Le sommet du pouvoir togolais n'est-il pas surtout le résultat de décennies de « criminalisation de l'Etat »[335], qu'aucune des révélations nationales et internationales de détournements de fonds ne semblent ébranler sérieusement ? Plus que jamais, les écarts de pouvoir et l'inégalité politique liée à l'absence de démocratie semblent être ce qui empêche la réalisation d'une société des égaux, laquelle ne semble pas près d'advenir.

La rhétorique du « marché », des partenariats public-privé[336], et du néolibéralisme en général sert de plus en plus à dissimuler les excès délirants de la prédation économique par les grands dirigeants du pays.

Bien loin de valoriser la « dignité », le Togo se vante au contraire de son attractivité pour les investisseurs étrangers les plus agressifs : le site de l'Ambassade du Togo en France présente

[334] « political access and political power is an important freedom in itself, and, perhaps of even greater importance, it is important instrumentally because without effective political participation, policies to improve socio-economic inequalities are unlikely to be undertaken » Frances STEWART, « Inequality in Political Power: A Fundamental (and Overlooked) Dimension of Inequality », *European Journal of Development Research*, *op. cit.*, p. 544

[335] BAYART, JEAN-FRANÇOIS, *et al.*, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, *op. cit.*

[336] Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, *op. cit.*, p. 81

tout simplement le pays comme « un paradis fiscal au cœur de l'Afrique »[337] -- on serait presque tenté d'y lire un soupçon de souvenir colonial, du « cœur des ténèbres » de Joseph Conrad. Ce que le gouvernement utilise ainsi comme argument commercial[338], c'est le statut de « Zone Franche » attribué aux investisseurs étrangers (une soixantaine d'entreprises selon le site officiel de la Société d'Administration de la Zone Franche (SAZOF)), qui permet une exonération fiscale complète pendant les 5 premières années d'installation, une exonération douanière généreuse, et des « tarifs préférentiels sur les services publics (téléphone, eau, électricité, frais portuaires) »[339]. Les entreprises étrangères sont ainsi généreusement accueillies par une subvention fournie par l'Etat, c'est-à-dire par les contribuables, pour assurer leur parfaite installation. On voit apparaître ici le problème de la valorisation permanente du code néolibéral. L'attractivité, les exonérations, les investissements, étant présentés comme des évidences, il devient de plus en plus facile pour les dirigeants politiques de se livrer à des pratiques d'enrichissement personnel au nom de la liberté du marché.

Dès lors, au Togo, ce n'est pas seulement la règlementation, et donc l'orientation politique *officielle*, qui facilitent l'implantation du « néolibéralisme », que nous définirons à la suite de Foucault comme une subordination de la démocratie aux marchés, « un Etat sous surveillance de marché, plutôt qu'un marché sous surveillance de l'Etat »[340]. Ce sont aussi des collusions peu transparentes entre le sommet de l'Etat et les entreprises privées. Lors des révélations mondiales des Panama Papers en 2016, il est apparu que le statut de Zone Franche avait été attribué à l'entreprise minière indienne Wacem (West Africa Cement) à Tabligbo, à 75km au Nord-Est de Lomé, alors que la loi empêche formellement l'activité minière de bénéficier de ce statut[341]. Sa véritable activité (extraction de calcaire et fabrication de clinker) était « dissimulée » derrière des sociétés écrans domiciliées au Panama, avec la complicité du

---

[337] « La Zone Franche | AMBASSADE DU TOGO EN FRANCE » [en ligne], URL : https://www.france.ambassadetogo.org/la-zone-franche/, consulté le 12 mai 2024.

[338] Selon certains commentateurs, la politique du gouvernement s'apparente quasiment à une logique de marketing propre à une entreprise privée ; Gilles Labarthe parle ainsi de « mise en location-gérance » du pays. Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, *op. cit.*, p. 153

[339] « SAZOF | Avantages » [en ligne], URL : http://www.zonefranchetogo.org/fr/avantages, consulté le 24 juin 2021.

[340] Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 120.

[341] Mensah K., « « Panama Papers » : comment la fortune de magnats indiens du Togo finit dans les paradis fiscaux » [en ligne], *Le Monde.fr*, 2016, URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/07/27/panama-papers-comment-la-fortune-de-magnats-indiens-du-togo-finit-dans-les-paradis-fiscaux_4975374_3212.html, consulté le 23 juin 2021.

Premier Ministre notamment, actionnaire du groupe[342]. Face à l'impossibilité de confirmer l'existence juridique de Wacem derrière les sociétés écran, elle a été qualifiée avec humour par les médias togolais de « société zombie »[343]. La métaphore est d'autant plus macabre que les conditions de travail catastrophiques dans l'entreprise avaient occasionné l'année précédente un grave accident dans l'explosion d'une citerne, faisant une dizaine de morts et de nombreux blessés (accident qui n'avait pas été pris au sérieux par le gouvernement, et n'a toujours pas fait l'objet d'une enquête approfondie)[344]. Ainsi, la législation, déjà généreuse, qui réglemente le statut de Zone Franche est en fait une porte d'entrée pour des pratiques opaques qui sortent totalement du contrôle démocratique, et qui ont pu être qualifiées de « libéralisme mafieux »[345]

Dès lors, la politique d'attractivité des entreprises, et les partenariats public-privé[346], ne correspondent plus du tout à une hypothétique volonté de promouvoir une « croissance inclusive » (sous la forme d'un ruissellement des bienfaits de la croissance sur toute la population) ; elle apparaît, sans voile, comme une action conjointe pour exploiter et détourner les ressources du pays, dans ce qu'on pourrait appeler un partenariat public-privé de prédation (PPPP…). Il s'agit surtout d'une nouvelle « ruse de l'intelligence économique »[347], c'est-à-dire un moyen de plus qu'ont trouvé les dirigeants pour donner à leurs détournements de fonds et leurs privilèges économiques l'apparence de la respectabilité. Selon B. Hibou, ils ont en effet profité successivement des différentes tendances de la macroéconomie mondiale pour se faire

[342] La Banque Mondiale a également été brièvement actionnaire du groupe, par le biais de la Société Financière Internationale (IFC).

[343] *Togo: Akpaman Papers Wacem Gate, Faure et Klassou, ouvrez la bouche et parlez looooooo!* [en ligne], [s.n.], *Le Journal de la bonne Humeur*, 2016, URL : https://youtu.be/EgDjoCawgcI, consulté le 24 juin 2021.

[344] « Togo: explosion meurtrière dans une usine de ciment à Tabligbo » [en ligne], *RFI*, 2016, URL : https://www.rfi.fr/fr/afrique/20150701-togo-explosion-meurtriere-usine-ciment-wacem-tabligbo-lome, consulté le 24 juin 2021. Sur les conditions de travail dans les zones franches, voir aussi l'enquête précise d'Elise PANIER, « Les zones franches d'exportation dans les pays en développement. Aspects locaux de la «déterritorialisation» d'un espace au profit de l'investisseur. L'exemple africain du Togo », *Jurisdoctoria*, n° 10, 2013.

[345] Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, *op. cit.*

[346] Par exemple, la Société Nouvelle des Phosphates du Togo (SNPT), créée en 2007, détenue à 60% par l'Etat, et 40% par des capitaux privés, ou encore la très récente constitution de la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA) : « La Plateforme industrielle d'Adétikopé (PIA) inaugurée par le Chef de l'Etat » [en ligne], *Présidence de la République Togolaise*, 2021, URL : https://presidence.gouv.tg/2021/06/07/la-plateforme-industrielle-dadetikope-pia-inauguree-par-le-chef-de-letat/, consulté le 24 juin 2021.

[347] BAYART, Jean-François, Stephen ELLIS, Béatrice HIBOU, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Complexe, Paris, 1997., chapitre 4 : « Le 'capital social' de l'Etat falsificateur, ou les ruses de l'intelligence économique », p. 106-158

les premiers gagnants des réformes exigées (nationalisations[348] et plans de développement des années 1970, privatisations des années 1980, période d'austérité forcée[349], et aujourd'hui doctrine néolibérale des partenariats public-privé).

Dans le contexte actuel de libéralisation, le pays semble même prendre de plus en plus au sérieux son statut de « paradis fiscal ». On connaissait son rôle déjà ancien comme « plaque-tournante » de divers trafics : des marchandises arrivant au port franc de Lomé étaient ensuite distribuées dans toute la sous-région avec des statuts douaniers des plus opaques, le pays formant une sorte d'« Etat-entrepôt »[350]; d'autres trafics illégaux, d'armes, de drogue, et d'êtres humains semblaient transiter par là[351]. Il est aujourd'hui en passe de devenir également une plaque-tournante financière. Un rapport de la Cnuced montre pour l'année 2020, pourtant marquée par le Covid-19, une explosion des IDE *sortants* du Togo (+2073,9%), pour un total de 931 million $, soit plus de la moitié des IDE sortants totaux du continent (1,6 milliard $), à la première place loin devant le Ghana et le Maroc. Le Rapport met principalement en avant l'activité du courtier d'assurances Afrik Assurances, filiale de la Holding Afrik Global Investors Group, spécialisée dans la participation financière et la gestion de patrimoine, qui a récemment investi au Bénin et en Côte d'Ivoire[352]. Etant donnée le domaine d'activité du jeune groupe togolais, on peut supposer que la fourniture de services d'assurance pourrait servir à une activité d'optimisation fiscale.

---

[348] « Le patrimoine financier « présidentiel » a surtout fait l'objet d'investigations en 1991, lors de la période de transition démocratique marquée par la Conférence nationale. (…) Les révélations sur les détournements e fonds au sommet de l'Etat devaient défrayer la chronique. Celles concernant l'Office togolais des phosphates firent sensation. (…) Les accusations de l'ancien directeur [Mba Kabasséma] étaient nettes : « le tiers environ de l'argent que rapportent nos exportations est détourné au profit de deux personnes essentiellement : Eyadéma et Maurice Assor, son ancien conseiller économique, les fossoyeurs du Togo » Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, *op. cit.*, p. 107-108

[349] « Les privatisations au Togo n'ont rien à voir avec les normes internationales qui sont appliquées dans les pays du Nord. Elles s'organisent près du pouvoir, pour qui les dogmes de l'économie ne veulent rien dire s'ils ne profitent pas directement à la famille dirigeante » *Ibid.*, p. 152

[350] LENINE, *L'Etat et la révolution: La doctrine du marxisme sur l'Etat et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, La fabrique éditions, 2012.

[351] Un cas célèbre date de la fin des années 1990, lorsque le Président Eyadema avait organisé le transit d'armes par le territoire togolais en direction de l'UNITA, mouvement rebelle angolais, qui subissait un embargo international. Un rapport de l'ONU souligne que le Président se serait fait payer en diamants. Gilles LABARTHE, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, *op. cit.*, p.81

[352] UNCTAD, *World Investment report 2021. Investing in sustainable recovery*, New York, UN, 2021., p. 38, 43 et Ali AHMED, Chris JONES, Yama TEMOURI, « The relationship between MNE tax haven use and FDI into developing economies characterized by capital flight », *Transnational corporations journal*, 27(2), 2020.

Le Togo, qui fait déjà partie des pays où la part des flux financiers illicites dans le PIB est parmi les plus élevés du monde[353], semble ainsi ajouter un nouveau canal financier à son éventail d'activités opaques.

Il semble dès lors difficile de considérer que l'Etat puisse être un allié dans la lutte contre le manque de transparence de l'activité économique, notamment dans l'usage qui est fait par les entreprises multinationales des plateformes financières offshore. On peut même aller jusqu'à craindre que, sans de solides garde-fous et contrôles, les sommes récupérées dans le cadre d'une rationalisation de la collecte de l'impôt sur les sociétés multinationales ne soient elles-mêmes détournées. Une étude récente de la Banque Mondiale a mis en évidence qu'une partie des sommes versées au titre de l'aide publique au développement se retrouvaient très probablement dans les paradis fiscaux[354]. De la même manière, ne doit-on pas craindre que les impôts dus par les multinationales, dissimulés jusqu'ici dans les paradis fiscaux, et potentiellement récupérés par la mise en place d'un système mondial d'*apportionment* mondial, ne soient récoltés que pour être aussitôt redissimulés dans le compte des dirigeants – au même endroit ?

Si la légitimité de l'impôt dépend du degré de démocratie qui intervient dans la détermination de son taux et de son emploi, alors c'est la question de la « démocratie » au Togo qu'il nous faut interroger. Par là, nous n'entendons pas seulement des critères formels de « bonne gouvernance », ni de principes universels, mais bien un débat politique permanent, qui n'hésite jamais à contester la forme contingente prise par le pouvoir étatique, et à faire reconnaître la primauté de la parole citoyenne, y compris lorsqu'elle échoue à atteindre le consensus.

Penser une fiscalité pleinement démocratique revient donc à être attentif à la légitimité ou l'illégitimité de l'Etat existant qui prélève l'impôt (par exemple, l'Etat togolais contemporain), mais doit surtout porter à s'interroger sur l'oxymore que constitue l'idée même d'*Etat démocratique*, tant il est vrai que « la démocratie (…) est et reste en excès sur les

[353] Selon le Global Financial Integrity Report de 2021, 29% du commerce au Togo serait non-déclaré. Cela fait du pays le 4e au monde avec le plus de fraude commerciale (en pourcentage du total commercial du pays ; en valeur absolue, la Chine est largement en tête, avec 250 milliards par an). GLOBAL FINANCIAL INTEGRITY, *Trade-related illicit financial flows in 134 developing countries. 2009-2018*, 2021., p.6

[354] Etude menée sur un échantillon de 46 pays, dont le Togo. Jørgen Juel ANDERSEN, Niels JOHANNESEN, Bob RIJKERS, *Elite Capture of Foreign Aid: Evidence from Offshore Bank Accounts*, Washington DC, World Bank Group.

institutions par lesquelles elle se manifeste »[355]. La question de la légitimité de l'impôt ne saurait donc se résoudre seulement en passant de la situation actuelle de détournement de fonds publics par les pouvoirs dirigeants, à une situation de démocratie formelle où les principes constitutionnels sont respectés, et où les « institutions » jouent leur rôle. Cela ne constitue qu'une étape vers un véritable débat public, qui permette une réelle accession de chacun à la parole politique, dans une situation où la « démocratie » est un idéal qui ne saurait se contenter des formes contingentes et imparfaites dans lesquelles elle se manifeste, même dans les démocraties libérales occidentales les plus respectées.

2/ La fiscalité contre l'Etat ?

Comment concilier notre réflexion sur la fiscalité avec la longue liste des crimes politiques et économiques de l'Etat togolais ? On est en effet si loin du modèle idéal de la légitimité de l'impôt garantie par le débat démocratique, et donc par la participation de tous au débat politique, qu'on pourrait être tenté d'abandonner l'outil fiscal, et de renoncer radicalement à passer par l'Etat pour instaurer l'égalité.

C'est ce constat radical que faisait Marx pour l'Europe du XIXe siècle, et en particulier pour la France post-révolutionnaire. Il notait en effet en 1871, au moment de la Commune de Paris, que la structure étatique tout au long du siècle écoulé depuis 1789 avait été une alliée de la bourgeoisie marchande plutôt qu'une force démocratique ; plus exactement, les « classes possédantes » auraient trouvé dans le parlementarisme un autre moyen d'exercer leur pouvoir sur l'ensemble de la société, et en particulier, d'accabler le peuple d'impôts ou d'en obérer l'avenir par des dettes[356]. Plus que jamais, l'Etat apparaît ainsi comme un « pouvoir centralisé » datant « de l'époque de la monarchie absolue » ; tant qu'il sera en place, le pouvoir ne pourra revenir au prolétariat, et le communisme ne sera pas possible. De là, sa remarque, abondamment commentée ensuite par Lénine : « la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel

[355] Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Editions du Félin, 2004., p. 170

[356] « Sous les régimes qui suivirent, le gouvernement, placé sous contrôle parlementaire, c'est-à-dire sous le contrôle direct des classes possédantes, ne devint pas seulement la pépinière d'énormes dettes nationales et d'impôts écrasants ; avec ses irrésistibles attraits, autorité, profits, places, (…) il devint la pomme de discorde entre les factions rivales et les aventuriers des classes dirigeantes » Karl MARX, *La guerre civile en France*., 3e partie. On peut penser aussi au troisième couplet de *L'Internationale* : « L'État comprime et la Loi triche, L'impôt saigne le malheureux ; Nul devoir ne s'impose au riche ; Le droit du pauvre est un mot creux »

l'appareil d'Etat et de le faire fonctionner pour son propre compte ». Car « l'appareil d'Etat » fait l'objet d'une critique constante par Marx depuis sa jeunesse, en tant que « bureaucratie » qui bloque l'accès de tous à la politique[357], et l'impôt est instrumental pour constituer cette bureaucratie pléthorique, notamment dans les régimes bonapartistes[358]. Pour que le peuple se politise, il est au contraire essentiel de supprimer le double intermédiaire de la bureaucratie et du parlementarisme, car ils constituent des systèmes repliés sur eux-mêmes, qui imposent un pouvoir plutôt qu'ils ne régissent réellement le pays. Selon l'interprétation donnée par Lénine, c'est à la destruction pure et simple du pouvoir étatique que la révolution doit s'employer[359].

Est-il utopique de vouloir constituer un Etat pleinement démocratique, et donc une fiscalité à la fois étatique et démocratique ? ou faut-il penser que, dès lors que l'impôt est géré par l'Etat, organe de centralisation du pouvoir à tendance absolutiste, il est nécessairement non-démocratique ? La question est donc : un impôt légitime est-il seulement possible ?

Il faut repartir de l'idée de démocratie, c'est-à-dire de l'expression plurielle, de la plurivocité, et aussi du conflit. Le problème de l'Etat n'est-il pas de chercher à unifier et centraliser, et donc aussi à fondre la démocratie dans l'unité d'un « peuple » supposé parfaitement cohérent ? La démocratie ne doit-elle pas au contraire chercher à préserver le caractère pluriel, et même conflictuel, de la politique ?

Pour tenter de nous détacher de la tentation autoritaire voire totalitaire qui guette tout pouvoir étatique, nous proposons de nous rattacher à « une idée libertaire de la démocratie » telle qu'on la trouve formulée chez Claude Lefort[360], c'est-à-dire une pensée politique qui conçoit la démocratie non seulement en-dehors de l'Etat, mais bien « contre l'Etat »[361]. Par cette mise en question radicale de la place de l'Etat dans l'ambition démocratique et égalitaire, il s'agit d'aller au-delà de la critique contingente d'un régime étatique précis (ici, le régime togolais contemporain), et de réfléchir au caractère néfaste par essence de toute structure

---

[357] Karl MARX, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*

[358] Karl MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Mille et une nuits, 1997., chapitre 7

[359] « L'idée de Marx est que la classe ouvrière doit briser, démolir, la « machine d'État toute prête », et ne pas se borner à en prendre possession... « Briser la machine bureaucratique et militaire », en ces quelques mots se trouve brièvement exprimée la principale leçon du marxisme sur les tâches du prolétariat à l'égard de l'État au cours de la révolution. » LÉNINE, *« L'État et la Révolution». Œuvres complètes, tome 25, pp. 448-449*

[360] Claude LEFORT, *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979., p. 15

[361] Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, *op. cit.*

étatique. Dans sa théorisation de ce qu'il appelle la « démocratie insurgeante », le philosophe marxiste Miguel Abensour souligne ainsi :

> La démocratie insurgeante prend naissance dans l'intuition qu'il n'y a pas de vraie démocratie sans réactiver l'impulsion profonde de la démocratie contre toute forme d'*archè*, impulsion anarchique qui se dresse donc en priorité contre la manifestation classique de l'*archè* – à la fois commencement et commandement – à savoir, l'Etat.[362]

On voit ici que la démocratie est, par nature et littéralement, an-archiste, parce qu'elle se définit par son refus de tout pouvoir de *commandement* qui la surplombe, et parce qu'elle est *recommencée* à chaque instant, remise en jeu par l'apparition de nouveaux débats, de nouveaux enjeux, par le caractère toujours inachevé de la politique. Au contraire, l'institution de l'Etat est la destruction de la politique (en tant que discussion ouverte), et donc aussi du politique (comme conscience politique de chaque individu). Ce qui est véritablement premier, c'est donc le débat démocratique (de type « insurgeant », radical, et non parlementaire), et non l'Etat.[363]

Penser « la démocratie contre l'Etat », dit M. Abensour, c'est donc opérer une « révolution copernicienne », en faisant de la démocratie, et non de l'Etat, le centre du système de la politique[364]. Prendre au sérieux l'exigence démocratique suppose de sortir d'un rapport théologico-politique qui continue à faire de l'Etat le centre de décision légitime, et la source de tous les bienfaits pour les humains. Il faut sortir de la « statolâtrie » et opérer une « réappropriation des puissances humaines gaspillées dans le ciel de la politique, [une] désacralisation de l'Etat, [une] réorientation de l'émancipation à l'aide encore du modèle copernicien : que l'homme ne gravite plus autour de l'Etat, soleil illusoire, mais qu'il gravite enfin autour de lui-même, telles sont les directions qu'ouvre cette nouvelle phase critique »[365].

Ainsi, la démocratie « insurgeante » n'est pas seulement une démocratie qui fonctionne *sans* Etat, c'est-à-dire sous la forme de conseils restreints, de petites communes, qui cherchent à donner la parole à toutes et tous. C'est bel et bien une démocratie qui fonctionne *contre* l'Etat, qui se bat pour que ne se constitue jamais une *archè*, un lieu de pouvoir définitif. L'inspiration explicite de M. Abensour est ici Pierre Clastres, qui décrivait le fonctionnement des « sociétés sans Etat » chez les peuples indigènes d'Amazonie (notamment Guayaki, Guarani et Chulupi) comme une véritable lutte contre toute tentative de concentration de pouvoir : celui qui se

---

[362] *Ibid.*, p. 19.

[363] Il faut noter que chez M. Abensour le rejet de l'Etat comme structure à tendance totalitaire se fait dans des termes tout aussi radicaux que dans l'autre veine anti-totalitaire qui anime le deuxième XXe siècle, celle du libéralisme de Hayek. M. Abensour parle ainsi de « l'arrogance » et de « l'outrecuidance » de l'Etat (p. 149), quand Hayek dénonce pour sa part la « prétention à l'omniscience » de l'Etat.

[364] Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, *op. cit.*, p. 54.

[365] *Ibid.*, p. 69.

constitue en « chef » est systématiquement exclu de la communauté, afin d'assurer une parfaite égalité[366]. De la même manière, penser la démocratie insurgeante *contre* l'Etat, c'est insister sur l'extrême vigilance qui est nécessaire en démocratie pour éviter toute centralisation du pouvoir, toute institutionnalisation qui entraverait l'expression politique, libre, égalitaire et plurivoque.

Ce contre quoi M. Abensour propose de lutter, c'est donc contre la forme étatique en elle-même, comme étant une incarnation contingente et très insuffisante de la démocratie et du politique[367]. La *forme* étatique n'est qu'une très vague copie de la vérité du politique et de la démocratie, et en ignore des pans entiers[368]. Il faut ainsi veiller à ne pas se contenter de ce qu'on nous présente comme des « Etats démocratiques », mais qui sont surtout des Etats, avec une très maigre composante démocratique. Valoriser l'idée de démocratie dans son sens le plus absolu est-il utopique ? Assurément, et c'est précisément ce caractère utopique qu'il s'agit d'entretenir par tous les moyens : « interrompre le passage classique (…) d'une utopie à une nouvelle *topie*, et faire son séjour du non-lieu de l'utopie, pour ouvrir à l'agir du peuple le plus vaste horizon des chances »[369]. Dès lors qu'elle s'institutionnalise, la démocratie perd son caractère égalitaire et horizontal, et il faut donc prendre pour *idée* régulatrice le principe de la démocratie, plutôt que d'avoir pour *objectif* l'institutionnalisation de l'Etat (même de l'Etat de droit). Il s'agit donc de décaler résolument la réflexion sur le politique depuis la question de l'Etat vers la question de la démocratie. Dans le cadre des débats sur l'Etat en Afrique – qui a fait l'objet de nombreuses études contradictoires, et a été successivement qualifié d' « importé »[370], « greffé »[371], « postcolonial », « faible », « failli »[372] (et la liste n'est pas exhaustive) – il nous semble intéressant de redonner un rôle premier à la parole démocratique radicale, et de recentrer le débat sur autre chose que la discussion sur les institutions pour elles-mêmes.

---

[366] Pierre CLASTRES, *La Société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

[367] De manière radicale, M. Abensour fustige le mensonge que constitue l'expression même d' « Etat démocratique » : « Nous sommes loin des rêves idylliques de l'Etat démocratique, dont les théoriciens apparaissent comme des marchands de sommeil qui répandent des illusions d'autant plus fallacieuses que si l'on se tourne vers les origines de la démocratie, que rencontre-t-on à son commencement, sinon une insurrection continue contre l'Etat ? » Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, *op. cit.*, p. 149.

[368] *Ibid.*, p. 154.

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

[370] Bertrand BADIE, *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, *op. cit.*

[371] Jean-François BAYART (éd.), *La greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996.

[372] Robert I. ROTBERG, *When States Fail: Causes and Consequences*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 2003.

Cela complique cependant considérablement la réflexion sur l'outil étatique que constitue la fiscalité. Si l'on s'appuie sur cette définition de la démocratie, un impôt démocratique serait donc un impôt an-archiste, un impôt qui refuse le caractère autoritaire des décisions de l'Etat pour tout décider de façon égalitaire. Cela signifie-t-il qu'on reviendrait à des formes de « mise en commun » horizontales telles qu'on peut les voir au sein d'une coopérative ou d'un syndicat (même si ces groupements moins institutionnalisés ne sont eux-mêmes pas à l'abri de dérives autoritaires) ? Ou qu'on en viendrait à supprimer entièrement la fiscalité ?

A notre connaissance, ni Lefort ni M. Abensour n'ont écrit sur la place possible de la fiscalité dans une telle démocratie libertaire, sauvage, insurgeante. Ce que nous proposons ici ne prétend donc pas prolonger à la lettre leurs analyses, notamment parce que nous resterons globalement dans une conception étatiste.

Penser ainsi la « démocratie *contre* l'Etat » peut amener à deux façons assez différentes de concevoir la place de la fiscalité dans la « démocratie insurgeante ».

Soit, en effet, on conçoit *la démocratie contre la fiscalité*, puisque la fiscalité fait partie de l'arsenal centralisateur de l'Etat, qu'il s'agit de contester. Soit on conçoit *la fiscalité contre l'Etat,* au sens où un impôt démocratique s'appuie sur un débat politique, et peut même donner des armes aux citoyens pour contester le caractère autoritaire de l'Etat – à moins que ces deux conceptions ne soient complémentaires.

La première façon de voir – la démocratie contre la fiscalité – mènerait à une contestation du prélèvement fiscal au nom de la démocratie, et de la défense des libertés. En première analyse, on pourrait en voir une instance dans la façon dont le libéralisme économique revendique la réduction des impôts au nom de la liberté individuelle face à un Etat qui pense pouvoir gérer mieux que les citoyens le vivre-ensemble, et se prétend « omniscient » dans la gestion des finances publiques (Hayek). Ou c'est encore, à l'autre bout du spectre politique, la position anarchiste de Proudhon, pour qui l'impôt ne saurait jamais se concevoir autrement que comme un outil de coercition étatique ; même quand il prétendrait être une contribution volontaire des citoyens, l'impôt finit, au bout du compte, par bénéficier principalement aux classes dirigeantes, tant l'Etat a une tendance naturelle à figer les rapports de pouvoirs[373]. La solution alors, dans ce cas, serait bien de revenir à une gestion coopérative, à petite échelle, des biens mis en commun.

[373] Pierre-Joseph PROUDHON, *Conséquences désastreuses et inévitables de l'impôt*, Paris, Carnets de l'Herne, 2014.

De telles conceptions des choses passent cependant à côté du sens politique vivace que donne M. Abensour à la notion de « démocratie contre ». Ce qu'il cherche à penser, en effet, ce n'est pas la quantité (faible ou nulle) d'Etat qu'il faut garder, mais bien la dimension perpétuellement agonistique que comporte la revendication démocratique. Il ne propose pas une pensée de l'Etat, mais de la démocratie, et celle-ci ne peut en fait se concevoir autrement que comme *démocratie contre* :

> La démocratie n'est pas tant l'accompagnement d'un processus qui entraîne la disparition de l'Etat, dans un espace somme toute lisse, sans aspérité, que l'institution déterminée d'un espace conflictuel, d'un espace *contre*, d'une scène agonistique sur laquelle s'affrontent deux logiques antagonistes, se déroule une lutte, sans répit, entre autonomisation de l'Etat en tant que forme et la vie du peuple en tant qu'action.[374]

Ainsi la démocratie n'est pas un régime politique installé, institutionnalisé, mais une dynamique de combat, une conquête sans cesse recommencée, de la politique contre son appropriation par l'Etat. Cette revendication se fait selon une « temporalité épuisante certes, et d'autant plus épuisante qu'elle requiert une pratique systématique, obstinée, du conflit, chaque conflit offrant la possibilité de maintenir, mieux, de raviver la césure »[375] entre le peuple et l'Etat. Défendre un esprit démocratique, c'est donc non seulement réagir face aux atteintes aux droits et à la liberté d'expression politique, mais se montrer perpétuellement insatisfait, en rappelant sans arrêt que l'Etat sera toujours une forme politique non-représentative. Il ne s'agit pas, pour M. Abensour, de basculer dans l'anarchisme complet, mais de se maintenir sur une ligne de crête qui pousse la mise en question de l'Etat jusqu'aux bords de la désexistence.

Dès lors, la démocratie contre la fiscalité pourrait elle aussi consister non pas à affirmer l'illégitimité pure et simple de la fiscalité, mais à contester vigoureusement les conditions dans lesquelles se déroule le débat fiscal, afin d'en éliminer autant que possible les éléments autoritaires. Il s'agit de poser que l'impôt n'est et ne sera jamais totalement démocratique, jamais totalement légitime, mais que, par la force du combat démocratique, on peut tenter d'en éliminer les aspects autoritaires les plus patents.

La seconde conception des choses – la fiscalité contre l'Etat – pousse le paradoxe dans une autre direction. Par la fiscalité, on pourrait financer la formation des citoyens, de façon à leur donner la capacité d'exprimer une parole politique, à contester les pouvoirs qui prétendraient s'exercer sur eux, y compris le pouvoir de l'Etat lui-même (par exemple, par une éducation qui développerait les capacités critiques des individus).

---

[374] Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, *op. cit.*, p. 149.

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

Il ne va cependant pas de soi que la fiscalité puisse se ranger complètement du côté des outils démocratiques, pas plus qu'il n'est certain que les services publics jouent un rôle de renforcement de la contestation contre l'Etat. L'idée que les institutions publiques puissent réellement travailler à permettre leur propre critique a ses limites. Pour Foucault, en particulier, la préoccupation de l'Etat pour l'amélioration des conditions de vie de la population depuis le XVIIIe siècle ne correspond pas tant à une préoccupation humaniste qu'à un « biopouvoir », c'est-à-dire une manière de contraindre et de discipliner les corps plutôt que de laisser les individus vivre selon leur propre conception de la liberté.

L'idée d'une « fiscalité contre l'Etat » suppose que les fonds publics servent à soutenir les revendications démocratiques et les aspirations à moins de contrainte autoritaire, au point de détruire entièrement l'Etat. Cela signifierait que la fiscalité soutiendrait l'abolition de l'Etat, ce qui est problématique étant donné que le système fiscal ne peut sans doute pas se maintenir par devers l'Etat, en-dehors d'un pouvoir étatique fort qui en permette la collecte. Il faut donc donner voir dans le « contre » une posture de subversion subtile, qui ne soit pas une volonté d'annihiler l'Etat, mais qui pousse au maximum la possibilité de le contester. Ce serait l'énergie sous-jacente qui dynamise la confrontation permanente entre l'esprit démocratique et la forme étatique. Ce serait donc ranger la fiscalité du côté des appuis potentiels de la revendication démocratique, plutôt que du côté de la coercition étatique.

Cela signifie aussi que la fiscalité n'est pas seulement utile à financer des biens matériels, mais bien à animer l'esprit démocratique dans la société, d'une part en finançant un système qui garantisse des « capabilités » par le biais de la médecine, de l'éducation, etc., mais d'autre part parce que la fiscalité donne elle-même lieu à des débats politiques. M. Abensour fait remarquer que, posant avant Hannah Arendt la distinction entre le *politique* et le *social*, Marx voit dans l'Homme un individu qui se distingue du monde animal parce qu'il a besoin de liberté politique pour se réaliser : « c'est en excès sur ce vivre, sur cette neutralité du vivre, que Marx conçoit le vivre-ensemble de la cité sous la forme d'un écart, d'une différence irréductible entre le vivre et le bien-vivre, entendu au sens moderne de vivre selon la liberté »[376]. Comment penser un impôt qui ne soit pas « neutre », qui soit « en excès », c'est-à-dire un impôt qui ne finance pas seulement la reproduction des mêmes services publics d'année en année, mais qui incarne véritablement la liberté qui anime le corps politique ?

Penser la fiscalité contre l'Etat, ce serait donc considérer la fiscalité comme une porte d'entrée dans le politique, plutôt que son point d'achèvement. Payer ses impôts, ce n'est pas se

[376] *Ibid.*, p. 71.

sentir « quitte » de ses devoirs citoyens, et mettre en gérance la chose publique entre les mains de l'Etat. C'est au contraire chercher à constituer une société férocement démocratique, qui soit prête à défendre la parole plurivoque face aux tentations autoritaires de l'Etat.

On voit bien qu'un tel horizon est encore lointain, au Togo mais aussi partout ailleurs. Quel intérêt « l'Etat » aurait-il à travailler à sa propre remise en question permanente ? Quel citoyen est prêt à faire un si épuisant travail de démocratie ? Mais cela n'empêche pas de penser un idéal radical de démocratie, qui sache reconnaître l'imperfection des institutions politiques réellement existantes. Une telle conception radicale de la démocratie ne doit pas être confondue avec la croyance naïve que le « peuple » aurait spontanément le sens démocratique, ni que la « révolution permanente » est une bonne stratégie[377] -- on sait que les régimes socialistes, en Afrique comme ailleurs, ont régulièrement condamné les individus devenus gênants en les qualifiant de « traitres à la révolution »[378]. Défendre l'esprit démocratique contre toute tentative d'institutionnalisation est au moins aussi difficile pour les régimes révolutionnaires que pour les autres.

3/ L'Etat au service de la démocratie ?

a/ Faut-il « apprendre au peuple à crier au voleur » ?

La force de résistance démocratique à l'Etat peut-elle être spontanée ? Si le peuple est la seule source légitime de la révolution et de la parole politique, ne faut-il pas cependant l'amener à exprimer cette parole consciente ?

On peut ici s'interroger sur la divergence entre les deux auteurs dont nous sommes partis. Car M. Nussbaum s'inscrit, comme Fanon, dans l'héritage de Marx, mais elle ne l'exprime pas sous la forme d'une praxis révolutionnaire[379]. L'ambition de bouleversement structurel n'est

[377] Claude LEFORT, « La contradiction de Trotsky », *Les Temps Modernes*, vol. 39, 1948.

[378] Blanchard Emmanuel BAYALA, *Les Tribunaux populaires de la révolution et les droits de l'homme*, *op. cit.*

[379] David LEOPOLD, « Karl Marx and the Capabilities Approach », dans Enrica CHIAPPERO-MARTINETTI, Mozaffar QIZILBASH et Siddiqur OSMANI (éds.), , Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

pas nécessairement absente de l'approche des capabilités, qui ne saurait donc être réduite à une politique de correction et de soutien au système existant.

Fanon affirmait qu' « il faut apprendre au peuple à crier au voleur »[380], mais comment ? L'un des grands théoriciens africains du socialisme, le Tanzanien, Julius Nyerere, était instituteur de formation, et le nom de *mwalimu* (maître d'enseignement) a toujours été accolé à son nom. Mais jusqu'où est-on dans le réveil et le renforcement d'une conscience immanente de l'individu, et à partir de quand entre-t-on dans l'endoctrinement ?... D'une certaine manière, tout notre travail de thèse consistera à réfléchir à l'émergence d'une conscience démocratique, qui s'inspire à la fois de la force subversive incandescente des théories de la « conscience noire » élaborées dans des contextes hostiles, comme l'Afrique du Sud de l'apartheid de Steve Biko[381], mais ne tombe pas non plus dans un volontarisme qui fasse fi des conditions réelles dans lesquelles s'effectue cette prise de conscience de soi, de sa dignité, de ses droits, et de sa révolte.

La perspective fanonienne de la praxis révolutionnaire surestime-t-elle la « capacité » de prise de parole politique des dominés ? Notre but n'est certes pas ici de discuter en quelques lignes la dialectique marxiste. Fanon n'ignore pas que, précisément, la malédiction du dominé, en tant qu'aliéné, n'est pas seulement de souffrir de l'oppression extérieure, mais au contraire de ne pas être du côté des oppresseurs. *Peau noire, masques blancs* insiste précisément sur le mépris de soi du colonisé, que Fanon a pu voir dans les névroses de ses patients indigènes.

Ce mépris de soi est analysé par M. Nussbaum d'une manière légèrement différente, par les études empiriques qu'elle propose à partir de ses rencontres avec des femmes indiennes de l'Andhra Pradesh. La réaction la plus courante au mépris de soi n'est-elle pas la passivité et le renoncement fataliste, plutôt que la colère et la révolte ? Comment imaginer une démocratie vivante dans ces conditions ? Si la majeure partie de la population laisse faire l'Etat sans s'interposer ni s'impliquer (qu'il s'agisse d'un Etat autoritaire, ou d'un Etat Providence), n'est-ce pas parce qu'elle considère la politique hors de son ressort, et de ses capacités ?

---

[380] Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 139.

[381] Steve BIKO, *Conscience noire : écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, Paris, Éd. Amsterdam, 2014, trad. de Natacha FILIPPI.. Sur la question de la conscientisation, voir aussi Kwame NKRUMAH, *Le consciencisme*, Paris, Présence africaine, 2009, trad. de Starr HOWLETT, Mathieu HOWLETT. De tous les écrits de Nkrumah, cet ouvrage est cependant celui où son rejet de l'Occident se fait le plus dogmatique (avec notamment une critique de la philosophie occidentale qui tourne malheureusement à la caricature), sans réellement éclairer les modalités concrètes de la « conscientisation » du peuple lui-même. Pour une critique du « consciencisme » de Nkrumah, voir Souleymane Bachir DIAGNE, *L'encre des savants: réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine, 2013., chapitre « Les socialismes et la démocratie », p. 85-105

Pour appuyer sa réflexion, Nussbaum cite une nouvelle de l'écrivain et penseur indien Rabindranath Tagore : « Pour celles qui ont une faible estime de soi, le manque de soins ne semble pas injuste, et donc ne les fait pas souffrir. (…) Si une femme doit accepter tant d'injustices dans la vie qui lui est imposée, alors il est peut-être moins douloureux pour elle d'être maintenue dans un total abandon ; sinon elle est vouée à ressentir, et à ressentir inutilement, la douleur de l'injustice, si elle ne peut modifier les règles qui gouvernent sa vie. »[382]La réflexion sur les « capacités » est une réponse à une telle situation : sans soutien extérieur, ce n'est pas seulement le statu quo, mais bien : le maintien du mépris de soi ; l'inconscience d'avoir des « droits » ; et partant, l'abandon de toute initiative, politique ou même économique. On voit bien la différence entre un tel témoignage, et la phrase de Fanon : « il faut apprendre au peuple à crier au voleur ». Si Fanon reconnaît ici que la révolte n'est pas nécessairement spontanée, tout comme Nussbaum, il ne creuse pas autant les soutiens qui pourraient être apportés à la « capacité » de révolte des dominés, et donc à la façon de transformer ce cri en parole politique audible. Chez Fanon, la révolte est instrumentale ; chez Nussbaum, dans l'exemple cité ici, elle est le résultat auquel on doit parvenir : on pourra dire qu'une femme a gagné une « capacité » lorsqu'elle ressentira le désir de se révolter, et qu'elle trouvera les moyens de le faire. Nussbaum veut créer les conditions de possibilité de cette révolte, tandis que chez Fanon, la prise de conscience ne peut se faire que de manière entièrement immanente (il n'explique pas comment on « apprend » à quelqu'un à crier au voleur). Nussbaum entend ainsi corriger « la fausse croyance et le manque d'information »[383](en se référant à Hume), et considère que lorsqu'un individu a une « vision imparfaite » de sa situation, il est légitime de « corriger la vision de l'individu – [de] lui donner des lunettes, pour ainsi dire »[384]

On voit bien les avantages d'une amélioration des conditions de vie des femmes, mais l'aide à la conscientisation peut aussi être à double tranchant. Toujours en Inde, dans la région de l'Andhra Pradesh, M. Nussbaum parle ainsi d'un programme de santé publique en le

---

[382] Rabindranath TAGORE, *A wife's letter*. Cité dans Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 165.

[383] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 183.

[384] *Ibid.*, p. 183.

qualifiant de « programme gouvernemental d'éveil à la conscience »[385]. Elle souligne que les femmes interrogées, qui vivaient dans des conditions d'insalubrité dramatique, n'ont pris conscience de leur sort que par l'arrivée de tous ces services, et du discours d'éducation publique qui l'a accompagné.

> A présent, leur niveau de mécontentement s'est élevé : elles protestent auprès du gouvernement local pour avoir de l'eau potable (…) Si on leur demande quel est le plus grand changement apporté par le programme gouvernemental, elles répondent immédiatement en chœur : « Nous sommes plus propres maintenant » Le programme d'éveil à la conscience a clairement remis en question les préférences et les satisfactions bien ancrées, en adoptant une approche normative fondée sur une idée du bon fonctionnement humain[386]

Par cet exemple, M. Nussbaum réfléchit à la légitimité de proposer un discours universaliste, et normatif, qui va à l'encontre de « préférences bien établies » dans une population. Pour elle, « l'approche normative » a toute sa place lorsqu'elle contribue à faire sortir les dominé.e.s du fatalisme qui est dû ici, selon elle, à leur ignorance. Cet exemple lui sert à introduire les deux pôles de sa réflexion sur les préférences : « l'économie du bien-être subjectif », et la position « platoniste »[387]. Soit en effet, on suppose que « le respect envers les personnes » équivaut « au respect envers les préférences »[388], et que chacun est seul à même de décider de ce qui est bon pour lui, même si ses désirs et ses ambitions peuvent eux-mêmes « être manipulés par la tradition et l'intimidation »[389]. Dès lors, dans l'exemple proposé, il faudrait laisser ces femmes vivre sans protester dans des conditions indignes, mais dont elles-mêmes ne se plaignent pas. A l'inverse, ce que Nussbaum appelle une vision platoniste souligne « combien nos désirs et nos préférences sont peu fiables en tant que guides de ce qui est véritablement juste et bon »[390]. Si elles n'ont jamais eu l'occasion de réfléchir à leur sort, et de le comparer avec l'Idée de Justice et de Bien, ces femmes ne peuvent qu'avoir une vision erronée de ce qui serait réellement désirable ; c'est donc le rôle d'un intervenant extérieur de leur apporter ce Savoir. Malgré son parti-pris d'universalisme, Nussbaum ne prend pas position pour une posture « platoniste » au sens strict, et s'emploie à souligner les problèmes posés par l'une et

---

[385] Nussbaum ne précise pas s'il s'agit du nom donné par le gouvernement à son propre programme, ou si c'est-elle qui le qualifie ainsi. L'absence de guillemets laisse pourtant penser que c'est-elle qui choisit cette expression, qui revient régulièrement dans ce chapitre. *Ibid.*, p. 168.

[386] *Ibid.*, p. 168-169.

[387] *Ibid.*, p. 173-176.

[388] *Ibid.*, p. 174.

[389] *Ibid.*, p. 170.

[390] *Ibid.*, p. 174.

l'autre position[391], concluant que « toute position moderne d'avenir, semble-t-il doit, tenter de préserver les valeurs importantes que contiennent ces deux extrêmes tout en évitant leurs imperfections »[392].

La réflexion de Nussbaum sur les préférences s'inscrit en fait dans un dialogue avec les représentants libéraux de l'économie du bien-être (notamment Harsanyi et G. Becker), dont nous ne pouvons ici restituer la diversité. Ce n'est pas tant sur la légitimité du *principe* de normes universelles que nous nous attarderons ici, mais plutôt à sa réalisation concrète dans les Etats réellement existants. Est-il seulement possible de réfléchir *abstraitement* à la question des valeurs souhaitables pour une société ? c'est-à-dire indépendamment non pas des préférences individuelles, mais de l'Etat « normalisateur » qui se chargera de les appliquer ? ou suppose -t-on ici qu'un Etat néolibéral est en contradiction avec la « liste » des capacités ?

Pour reprendre sous une autre forme l'ambivalence entre normativité et respect de la subjectivité, et pour revenir à l'exemple des femmes de l'Andhra Pradesh : on comprend, bien entendu, l'intérêt de proposer des campagnes de prise de conscience sur la santé et l'hygiène. Mais on ne peut s'empêcher de lire aussi dans l' « idée du bon fonctionnement humain » les signes d'un « biopouvoir » par un Etat normalisateur, tel que Foucault le décrit en Europe moderne sur des mesures d'hygiène tout à fait comparables. La « propreté » dont ces femmes sont fières est-elle le symbole de leur accession à la dignité et au respect de soi ? ou l'adoption d'une norme « universelle » de ce que *doit* être la dignité et le respect de soi ? Le refus de toute position de surplomb, quelles que puissent en être les conséquences, est ici encore mis en balance avec les avantages qui pourraient en être tirés, dans l'immédiat ou à long terme. Faut-il que ces femmes restent « sales », si c'est leur choix, conforme à leur vision du monde ?

Si l'on voit bien l'importance de l'accès aux « informations », on ne peut relier trop vite l'éducation et la liberté. La perspective foucaldienne[393], et l'analyse de ce qui peut se jouer en termes idéologiques dans le système scolaire (en termes de fracture sociale), nous a permis de

---

[391] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 174 : se fonder sur le « bien-être subjectif » est problématique si l'on se place « dans un processus de sélection de principes politiques de base qui peuvent être inclus dans des garanties constitutionnelles » : on ne saurait poser comme norme le niveau de vie déplorable des femmes de l'Andhra Pradesh. Pour autant, le platonisme « semble trop dédaigneux de la sagesse que comporte l'expérience réelle des gens ». Nussbaum justifie son penchant pour une position « platoniste » par réaction aux théories du « bien-être subjectif » développées par les libéraux comme Milton Friedman ou Richard Bork, qui l'utilisent pour justifier le maintien du statu quo, c'est-à-dire bien souvent une situation de domination politique et économique. *Ibid.*, p.181 sq.

[392] Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, *op. cit.*, p. 175.

[393] Voir Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, *op. cit.*, p.70.

voir que si l'éducation permet parfois de libérer (apprendre à lire, à défendre ses droits, à préserver sa santé), elle peut aussi être manipulée pour instiller des conceptions fausses de la société, pour légitimer des hiérarchies existantes, pour diffuser des « normes » qui ne sont pas tant universelles que issues, elles aussi, des préjugés de ceux qui sont chargés de l'enseignement (propagande d'Etat ; héritage colonial, malgré des efforts d'africanisation des programmes). Comme le note Fanon, toute pensée « projective » est marquée par les préjugés de ses concepteurs.

Il faut cependant noter aussi, avec réalisme, qu'un soulèvement populaire contre l'Etat, aussi légitime soit-il, n'est pas possible sans un minimum de conditions – de capabilités. La résistance est d'autant plus forte que ces capabilités sont réunies.

En posant cette question, à laquelle nous n'avons pas de réponse à proposer, nous n'entendons pas pour autant adopter unilatéralement la perspective foucaldienne, qui voit dans toute normalisation par l'Etat une menace. Jean-Claude Monod a proposé une critique prudente des excès de la méfiance de Foucault par rapport à l'Etat, qui peut parfois, malgré tout, contribuer à renforcer les « capacités » des individus. C'est donc aussi aux limites de la pensée « anarcho-libertaire »[394] de Foucault qu'il faut être attentif. Il faut en effet prendre au sérieux ce qui rend pour l'heure impossible jusqu'à la revendication de l'égalité et de la dignité.

b/ Les services publics comme soutien à la conscience politique ?

Conserver le caractère vivace de la démocratie sous sa forme « insurgeante » signifie-t-il d'abandonner toute forme institutionnelle de l'Etat ? Face aux excès de l'Etat néolibéral, particulièrement dans le contexte autoritaire du Togo, la tentation de verser dans une conception libertaire de la politique est grande. La critique de la « bureaucratisation néolibérale » peut aussi bien amener à un marxisme libertaire, comme on vient de le voir, qu'à une ligne contestataire foucaldienne, qui revendiquerait la légitimité de lutter contre toutes les formes de la gouvernementalité néolibérale exercée par l'Etat. Dans ce dernier point de vue, le vrai lieu de la politique se situerait ailleurs que dans l'Etat (et son pendant, la « société civile », illusoire simulacre de démocratie), et serait à chercher par exemple dans le « commun », qui se manifeste

[394] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, *op. cit.*, Conclusion

à différents niveaux et dans différents lieux de la vie sociale[395], sur le modèle des « hétérotopies » dont parlait Foucault.

Dans la situation très autoritaire du Togo, même le point de vue outré des libéraux comme Hayek sur l'Etat ne semble pas excessif, tant le manque de liberté est patent. On n'est pas loin de penser que, dans ce cas, on est réellement face à une situation où l'Etat se prétend omniscient et capable de changer la vie des gens, alors qu'il n'en a pas la volonté et que les outils statistiques sur lesquels il prétend s'appuyer n'ont guère de valeur.[396]

Ne vaut-il pas mieux alors faire confiance aux Togolais pour continuer à pratiquer comme ils peuvent un « art de ne pas être trop gouverné », selon la définition du libéralisme selon Hayek que Foucault reprenait avec plaisir ? La capacité politique de chaque citoyen n'est-elle pas le mieux exprimée dans la virulence de sa contestation de l'Etat et son exigence d'égalité ? Si nous nous attachons à réaffirmer constamment l'importance de résister au pouvoir écrasant de l'Etat togolais, et à la coercition certaine qu'il exerce sur les individus, il importe néanmoins de se demander si l'on peut se passer totalement de l'Etat, ou s'il convient de le maintenir en tentant de le démocratiser.

Mais on doit aussi être vigilant à ne pas tomber dans une idéalisation de la révolte. Comme le remarque J.C. Monod à propos de la pensée politique occidentale, « certaines pensées critiques du politique ont des allures de symétrie inverse par rapport aux pensées de l'ordre : pour elles, ne valent que les moments de crise, d'irruption de nouveaux sujets, de déstabilisation des fondations, voire d'insurrection »[397]. Les penseurs politiques radicaux peinent parfois à penser la politique autrement que par la crise et la subversion. Il faut donc veiller à ne pas tomber dans une croyance aveugle et exclusive dans les valeurs de la révolte, qui est d'ailleurs souvent davantage de l'ordre du « soulèvement » que de la révolution politique[398]. Relisant Foucault, J.C. Monod souligne ainsi le risque que l'effervescence

---

[395] On peut aussi penser, comme le propose Benjamin Coriat des partenariats « public-communs ». L'économiste propose en effet de considérer l'Etat comme une structure de soutien à une « république des communs », ce qui permettrait à la fois d'appuyer les « communs » sur une institution, et d'obliger l'Etat à s'ouvrir à davantage de démocratie. Benjamin CORIAT, Nicole ALIX, Jean-Louis BANCEL, *et al.*, *Vers une république des biens communs ?*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2018.

[396] Morten JERVEN, *Poor Numbers: How We Are Misled by African Development Statistics and What to Do about It*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

[397] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, *op. cit.*, p. 145.

[398] *Ibid.*, p. 182.

permanente, qui veut s'opposer à la gouvernementalité et aux micro-pouvoirs (y compris l'expansion des normes néolibérales), n'aboutisse paradoxalement à abandonner le rempart étatique, qui peut s'avérer extrêmement efficace pour contrer la pression et le pouvoir des multinationales. Malgré tous ses défauts, l'Etat reste peut-être le seul à même d'opposer une force de résistance à la « souveraineté » montante des entreprises. En s'appuyant uniquement sur l'esprit subversif des citoyens, la résistance ne sera-t-elle pas vite balayée par la vague de la logique de marché ? Sans tomber dans la confiance aveugle dans l'Etat, ne peut-on pas envisager de faire de l'Etat un outil de résistance plutôt que d'oppression ? Ainsi, JC Monod considère que Foucault sous-estime le risque de domination par les entreprises ; la lutte contre le néolibéralisme ne s'essouffle-t-elle pas à s'opposer à l'Etat ?

Il faut veiller ici à ne pas confondre la répulsion qu'éprouve Foucault vis-à-vis de toute forme de pouvoir, vécu à l'échelle *individuelle*, et l'appel à un changement *structurel*, tel qu'il est porté par le marxisme. Bien que parfois associés dans la contestation du néolibéralisme, la pensée de la révolution marxiste et la pensée de la révolte foucaldienne ne se recouvrent que très partiellement. Pour Foucault, la lutte sociale marxiste universaliste constituait, selon J.C. Monod, une « eschatologie humaniste : l'avènement de l'homme enfin désaliéné »[399], c'est-à-dire comme un discours encore proche du religieux, à la fois illusoire et dogmatique, donc normalisateur.

Contrairement à cet aspect monolithique, Foucault formule les luttes au pluriel, et sous la forme de la gouvernementalité (aux formes multiples), il cherchait même précisément à diversifier les instances de révolte, et les causes de subversion, par rapport à l'objectif unique de la lutte sociale. Et il ne fait pas de doute que les « mouvements des années 1960-70 (féministes, gay, antipsychiatrique, antinucléaire…) ont eu et continuent d'avoir des effets considérables sans passer par la conquête du pouvoir d'Etat »[400]. On peut noter au passage une proximité de Fanon et Foucault dans leur intérêt pour l'antipsychiatrie, que Fanon a pratiquée auprès du Dr François Tosquelles à l'hôpital de Saint Alban, dès le début de sa carrière de médecin, et qu'il a continué à expérimenter en contexte colonial à Blida en Algérie[401]. La pensée de la lutte armée et politique contre l'oppresseur est seconde chez Fanon, et ne vient qu'après

[399] *Ibid.*, p. 186. C'est aussi ici que J.C. Monod cite Cornelius Castoriadis, qui parle de « révoltisme », par opposition aux grands moments de Révolution.

[400] *Ibid.*, p. 187.

[401] Voir la Préface de Jean Khalfa aux écrits psychiatriques de Frantz FANON, *Ecrits sur l'aliénation et la liberté.*, *op. cit.*

avoir mis le patient au centre, et lui avoir donné la parole. On constate chez l'un comme chez l'autre la même méfiance à l'égard des discours humanistes creux, provenant de l'oppresseur mais aussi de ceux qui se présentent comme les nouveaux défenseurs des dominés, que ce soient les militants marxistes (qui exaspéraient Foucault par leur jargon et leur suffisance[402]) ou les leaders nationalistes, prompts à s'enfermer dans leur propre logique et à oublier les souffrances des dominés, qu'ils perpétuent eux-mêmes. Faut-il, donc, s'en tenir à une ligne qui s'emploierait à une contestation intellectuelle, à une désaliénation des esprits – une « décolonisation de l'esprit » -- et à une insurrection qui se passerait de l'Etat ?

En abordant la question par le biais de la fiscalité, nous avons fait l'hypothèse qu'il y avait sans doute quelque chose à trouver dans l'action étatique. Cela ne va pourtant pas de soi. On ne veut pas tomber dans la facilité de considérer d'office l'Etat togolais comme un Etat « développementaliste » (ce qu'il n'est que très imparfaitement). On ne peut pas considérer l'Etat actuel comme l'outil qui réalise les décisions démocratiques du peuple souverain, lequel est de toute façon souvent trop prompt, de manière générale, à tomber dans la statolâtrie, en oubliant son propre rôle dans la construction du politique. Comment peut-on alors affirmer encore que l'Etat a un rôle à jouer dans l'établissement d'une société plus égalitaire, et mieux protégée des menaces qui pèsent sur la liberté individuelle de ses membres ?

Deux éléments pourront ici être retenus. Le premier, qui correspond finalement à la position de Nussbaum et des capabilités, est la conviction que le libéralisme se trompe en voyant seulement dans la liberté négative (l'absence d'entraves) la clé de la libération individuelle. Pour reprendre les analyses de J.C. Monod, « l'art d'être moins gouverné ne suppose pas seulement les conditions négatives telles que le libéralisme a su les penser, il se développe favorablement *sur fond de « supports » publics garantis et assurés en dehors d'une logique de profit »*[403]. Il prend ainsi l'exemple de l'histoire de la lutte des femmes occidentales pour la reconnaissance de leurs droits, qui s'est largement appuyée sur leur accession à l'éducation publique gratuite. Ici, donc, la fiscalité pourrait alimenter la lutte démocratique contre les injustices de l'Etat.

S'il ne faut donc pas négliger les révoltes populaires, qui continuent d'exprimer une vérité fondamentale de la condition des dominés, il ne faut pas y voir pour autant la seule voie

[402] Serge AUDIER, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et crise du socialisme*, Paris, Le Bord de l'eau, 2015., notamment p. 148-152

[403] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, *op. cit.*, p. 310.

de sortie de la situation actuelle. Peut-être l'action étatique a-t-elle aussi quelque chose à apporter, sous certaines conditions. Si la colère instinctive et la révolte spontanée face à une situation insupportable a toute sa légitimité et doit être entendue, elles ne doivent pas être considérées comme les seuls modes d'action politique possibles :

> « Ne pas être trop gouverné », « pas ainsi », « pas par eux » est parfois une exigence individuelle qui advient par une décision ou une impulsion propres, le « *ich kann nicht anders* » de Luther (« je ne peux pas faire autrement »), le sentiment de l' « intolérable » dont parle Foucault, le rejet d'autorités abusives, défaillantes ou corrompues ; mais pour devenir une disposition durable, c'est une capacité qui implique le plus souvent de prendre appui sur des collectifs, des associations, des mouvements, mais aussi sur les droits garantis et sur des supports sociaux.[404]

Il faut donc au contraire redonner toute sa légitimité à toute la colère spontanée contre l'incurie de l'Etat, contre le système néolibéral qui voit l'alliance du privé et du public au détriment de la population, contre le mépris racial et social hérité de la colonisation, en tant qu'expression de l'intolérable, à laquelle il faut sans cesse revenir pour ne pas se perdre dans les abstractions de la bureaucratie et la distance créée par la fracture sociale. Mais il ne faut pas oublier les limites de la spontanéité, dont Fanon était d'ailleurs douloureusement conscient. Il nous faudra donc revenir sur le passage du « collectif » et de l' « associatif » à la structure étatique, seule en mesure de garantir des droits. L'Etat peut rendre durable le mouvement qui avance vers davantage d'égalité, à la fois par la fourniture de services publics qui renforcent le pouvoir et la volonté de chacun de se révolter devant l'injustice, et par la garantie de droits.

C'est donc finalement que la recherche de l'égalité, qui nous a servi de guide dans ce chapitre, ne peut trouver son aboutissement institutionnel que dans la forme étatique, ce qui est paradoxal, car, on l'a vu, il est pour l'heure le lieu de la concentration du pouvoir, et du verrouillage de l'inégalité. Car la subversion, et la lutte contre les pouvoirs étouffants et normalisateurs qui s'exercent sur les individus, ne cherchent pas nécessairement à établir une société égale pour *tous.* Elle n'aboutit pas nécessairement à un système plus juste pour tous, une fois le pouvoir dominateur renversé, ou desserré. Comme le note Serge Audier dans son analyse de Foucault, on ne trouve nulle part dans ses séminaires une pensée de l'égalité[405], ni de la démocratie[406]. Se battre contre les excès de pouvoir est en fait une démarche individuelle, qui s'apparente même d'une certaine manière à une « volonté de puissance » et ne prend pas nécessairement en compte la mise en cohérence avec les oppressions vécues par les autres. S.

---

[404] *Ibid.*, p. 310-311.

[405] Serge AUDIER, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et crise du socialisme*, *op. cit.*, p.509.

[406] *Ibid.*, p. 524.

Audier attribue ainsi à Foucault le très paradoxal qualificatif de « néo-nietzschéen individualiste libertaire de gauche »[407], car les luttes minoritaires (pour les droits des homosexuels, des femmes, des immigrés, etc.) ne cherchent pas tant à établir une situation égale pour tous, qu'à se libérer d'abord soi-même d'une oppression. Il n'est pas anodin de rappeler que la lutte décoloniale ne devrait pas consister non plus en une « volonté de puissance » individuelle mais bien en un désir d'égalité réelle, qui ne prend ni la forme d'un suprémacisme noir, comme on a parfois cherché à le faire dire à Fanon, ni celle d'un écrasement dans le sang de l'Occident colonisateur (comme on l'a aussi fait dire à Fanon)[408], et qu'elle ne prend son sens que si elle est, en même temps, une lutte plus globale pour l'égalité de tous, qui prenne en compte l'ensemble des luttes sociales et sociétales. La société inégalitaire issue de la lutte pour les Indépendances pourrait être vue comme un exemple de subversion partielle, qui s'est terminée lorsque les bourgeoisies nationales ont obtenu ce qu'elles cherchaient pour elles-mêmes. Plus largement, il est rare que les subversions successives qui agitent les pays ouest-africains soient de véritables révolutions politiques structurelles pour l'égalité.

Conclusion

A l'issue de cet examen critique de l'Etat et de ses dérives autoritaires et coercitives, il nous faut donc réhabiliter avec prudence l'institution étatique. Il ne s'agit pas de voir dans l'Etat de droit ou dans l'Etat-Providence une panacée qui marcherait sans que l'on doive veiller à ce qu'il ne déborde pas, ne soit pas détourné au bénéfice de quelques-uns, mais de l'instituer sans cesser pour autant de faire jouer la démocratie contre l'Etat. Il faut constamment lui rappeler l'exigence d'égalité par le biais de la contestation, qui s'oppose à toute tentative d'extension de son pouvoir hors de ses limites légitimes.

Le rôle de la fiscalité n'a donc rien de mécanique. Il ne s'agit pas de financer un système de redistribution qui prenne aux uns pour donner aux autres au nom de l'égalitarisme, ni des services publics qui permettent d'huiler les rouages de la main d'œuvre qui sera mise au service du secteur privé. Si nous proposons, de façon indéniablement paradoxale, de faire jouer la fiscalité *contre* l'Etat, c'est parce que la démocratie ne peut vivre sous la forme étatique que si

[407] *Ibid.*, p. 509.

[408] Pour une critique de ces lectures excessives de Fanon, voir Jean-François BAYART, « Relire Fanon », *Politique africaine*, *op. cit.*

elle refuse en permanence d'être figée dans un pouvoir surplombant qui échappe au contrôle du peuple. Si l'on cherche malgré tout à définir l'impôt comme un fonds géré par l'Etat pour le bénéfice de l'ensemble des citoyens, alors il faut supposer qu'il sert à soutenir leur esprit démocratique et égalitaire.

Il ne s'agit pas d'imposer depuis le haut la réalisation de l'égalité (comme le supposerait un système communiste autoritaire), mais de créer chez chacun les conditions de possibilité matérielle et intellectuelle de la révolte contre tout excès ou débordement de l'Etat. Financer l'éducation, la santé, ou encore des minima sociaux, c'est donc donner à chacun la force et la volonté d'affirmer sa voix. Il faut penser une fiscalité qui finance un esprit politique démocratique chez chacun, à travers des conditions matérielles, et des droits réellement garantis. C'est aller plus loin qu'une conception négative de la liberté comme absence d'entraves, non pas en imposant de façon paternaliste des normes de ce qui doit être considéré comme une vie bonne, ou en suscitant, de façon volontariste, un désir de révolte marxiste conscientisée, mais en insufflant chez chacun le désir de faire entendre sa singularité dans le débat politique.

Un tel projet ne va pas sans de nombreux obstacles, non seulement au niveau de l'Etat lui-même – qui doit donc travailler à sa propre remise en question en permanence, et courir sans arrêt le risque de son implosion s'il veut respecter le contrat démocratique – mais aussi au niveau des individus, qui ne font pas tous de la participation politique leur priorité. Est-ce un idéal intellectuel né de conditions privilégiées, que de supposer que l'accès à la parole politique est un désir universel, et une exigence prioritaire que tous les Hommes portent au cœur ?

PARTIE II

De la souveraineté coercitive de l'Etat fiscal à la *perte de souveraineté de soi* démocratique : quelle légitimité de l'impôt en situation de domination étatique ?

Introduction

S'interroger sur le rôle politique de l'impôt, c'est poser la question du « vivre-ensemble ». Mais ce terme galvaudé doit éveiller nos soupçons, car à vouloir trop vite constituer une unité politique, on tombe, comme on a commencé à le voir, dans des dérives totalitaires. Concilier l'exigence de pluralisme démocratique, donc de contestation libre, avec la nécessité de « fédérer pour bâtir » avec des fonds communs, selon la devise de l'Office Togolais des Recettes, ne va en réalité pas de soi. Les révoltes fiscales font partie intégrante de l'histoire de la constitution de l'Etat moderne, et en ont même été l'un des ferments essentiels[409]. La formation de l'esprit démocratique peut passer par une résistance à l'impôt, qui matérialise une résistance parfois légitime à la violence de l'Etat. Dans un pays où le parti présidentiel s'appelle UNIR (Union pour la République), on s'intéressera au contraire aux dissensions légitimes en matière de fiscalité.

Comme dans beaucoup de pays d'Afrique de l'Ouest, les Togolais ne conçoivent pas la fiscalité comme quelque chose qui s'applique à chacun d'eux, de manière démocratique, en tant que citoyens-contribuables, mais comme une ponction d'Etat, qui est surtout légitime lorsqu'elle prélève sur les multinationales une part de leurs bénéfices, et totalement illégitime lorsqu'elle s'impose de manière (pour eux) incompréhensible sur des individus moins fortunés.

[409] Nicolas DELALANDE, *Les Batailles de l'impôt. Consentement et résistances de 1789 à nos jours*, *op. cit.*

Ce qu'il s'agit de penser, à travers l'impôt, ce n'est donc pas simplement la levée de fonds et son efficacité ; c'est surtout l'utilisation en *commun* de ces fonds. Il n'est légitime de penser la mise en commun que parce qu'il s'agit de penser le destin commun. Pourtant, celui-ci ne saurait se réduire à une rhétorique creuse (au mieux) ou dictatoriale (au pire) du Peuple-Un, de la communauté de destin et de l'esprit collectif, ou de l'intérêt général.

Car ce qui est le plus difficile à penser dans l'impôt, c'est précisément cette *koinè*. Le plus difficile n'est pas de trouver des fonds pour alimenter les caisses de l'Etat, mais bien de tenter de penser l'Etat comme une chose commune, que chaque citoyen doit pouvoir gérer, doit vouloir gérer, en concertation avec les autres. On est bien entendu encore plus loin de « l'amour de la patrie » que Rousseau mettait au fondement de toute volonté de contribution fiscale.[410]

La légitimité inachevée de l'impôt

Nous chercherons donc divers moyens de démontrer la légitimité de l'impôt, sans jamais y parvenir totalement. L'impôt, en tant que prélèvement opéré par l'Etat, en tant que mise en commun soumise aux aléas des rapports humains au sein du groupe, en tant qu'appel à une solidarité qui sonne très abstraitement dans un pays déchiré par des divisions ethniques savamment entretenues, garde toujours une part d'arbitraire, et ne peut échapper à de justes critiques. Dès lors, peut-être faut-il prendre acte de ce fait : l'impôt n'est pas légitime. Il peut être justifié par des arguments extrêmement différents, assez convaincants sur le principe, mais dont aucun ne clôt totalement la question, dont aucun n'emporte l'adhésion totale et définitive. L'impôt n'est donc que partiellement légitime, et il est seulement légitimé par un faisceau d'arguments mis ensemble.

Postuler que l'impôt *est* légitime en tant qu'institution, de manière définitive, n'est-ce pas refuser de « penser » l'impôt, au sens arendtien, c'est-à-dire de remettre en permanence sur le métier la question de sa légitimité dans un contexte donné ? Il faudrait au contraire une pensée vivante de l'impôt, au sens où elle serait toujours l'objet d'une discussion éthique, d'un débat

[410] « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être ; et l'exemple même, qui est à cet égard la première leçon, n'est pas le seul moyen qu'il faut employer, l'amour de la patrie est le plus efficace. (…) L'amour de la patrie, plus vif et plus délicieux cent fois que celui d'une maîtresse, ne se conçoit de même qu'en l'éprouvant : mais il est aisé de remarquer dans tous les cœurs qu'il échauffe, dans toutes les actions qu'il inspire, cette ardeur bouillante et sublime dont ne brille pas la plus pure vertu quand elle en est séparée. » Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, Paris, Vrin, 2002., section II, p. 54

fortement critique, qui ne saurait se figer sans courir le risque de se muer en idéologie dangereuse. Hannah Arendt mettait en garde contre de tels risques : la pensée politique a toujours tendance à « fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre »[411], mais c'est là une fuite dont il faut refuser le confort.

Parce qu'il est l'outil privilégié de l'Etat, institution dont la légitimité n'est jamais parfaite, l'impôt est condamné à faire en permanence l'objet de débats, de critiques, de controverses. Mais, sans tomber dans le paradoxe facile, c'est justement cette critiquabilité qui le rend intéressant sur le plan démocratique : détesté de tous, il incite à la prise de parole, il « intéresse » les citoyens aux affaires publiques, au double sens de la participation financière et de la curiosité. Le débat sur l'impôt ne s'arrêtera jamais, parce que même les contribuables les plus convaincus auront toujours des réticences à payer, non pas simplement par égoïsme matériel, mais parce que toutes les actions publiques peuvent et doivent pouvoir rester ouvertes au débat. Il ne faut donc pas chercher à créer une idéologie fiscale, des cours de « civisme fiscal » trop catéchétiques[412], ou en appeler comme le Rousseau du *Discours d'économie politique* à un « amour de la patrie » passionné, dûment ancré dans les consciences dès le plus jeune âge. C'est parce qu'il n'est pas totalement légitime que l'impôt peut devenir un déclencheur de parole publique, et contribuer à constituer l'espace public.

C'est cette dimension inachevée du débat démocratique, et singulièrement du débat fiscal, qui constituera le fil directeur de cette partie. On verra comment Norbert Elias analyse la lente sociogenèse de l'Etat moderne par la contestation fiscale, et comment le philosophe Jean-Godefroy Bidima voit la véritable démocratie comme « ouverture au possible » dans un contexte non-institutionnel, et comme « palabre ». Nous essayerons de voir comment le rapport politique, et l'espace public, se construisent en même temps que se construit la figure du contribuable.

[411] Hannah ARENDT, *Condition de l'Homme moderne*, Pais, Calmann-Lévy, 1983, trad. de Georges FRADIER., p.268

[412] L'OTR déploie pourtant des efforts importants dans ce sens : bandes-dessinées, clips télévisés, journées de formation, quizz et jeux sur le droit fiscal, et attribution annuelle de « prix de civisme fiscal ».

Le problème de la légitimité

Interroger la « légitimité » de l'impôt pose un problème majeur de définition. En effet, la sociologie et la philosophie offrent des définitions opposées de ce qu'est la « légitimité ».

Au sens courant, la question de la « légitimité de l'impôt » est plus proche des critères de « légitimité » proposés par la philosophie. Il s'agit, pour chaque citoyen-contribuable, de se demander si cet impôt lui semble juste : le taux exigé lui semble-t-il raisonnable ? les discussions sur la fiscalité et le budget se font-elles dans des conditions pour lui acceptables ? les services à financer sont-ils des objectifs qui permettront le bien commun ? Ce n'est que dans ces conditions que l'on pourrait donner son consentement à l'impôt, et le considérer comme pleinement « démocratique ».

Ces questions courantes du débat sur l'impôt renvoient pourtant à des enjeux assez différents les uns des autres. La question du taux renvoie à un idéal de justice (distributive) : qu'est-il légitime d'exiger de chacun ? La deuxième s'intéresse à la modalité démocratique du débat : un impôt fixé sans transparence ou sans parité des discussions serait illégitime. La dernière renvoie aux objectifs visés : l'impôt n'est légitime que s'il vise effectivement le bien collectif. On peut penser dans ce dernier cas au cas célèbre d'Henry David Thoreau, qui refusa de payer ses impôts car il ne voulait pas financer l'esclavage d'Etat et la guerre de conquête du Mexique.[413]

Or ces différents critères de légitimité sont indépendants les uns des autres : on peut fixer un usage « légitime » des fonds publics sans procédure démocratique, et il peut y avoir des débats tout à fait paritaires, selon la règle de la majorité, qui prendront des décisions très injustes, lesquelles sembleront « illégitimes ».

Ce problème renvoie aux deux définitions concurrentes de la « légitimité » au sens philosophique. On distingue couramment la définition « procédurale » de la légitimité de sa définition « substantielle ». La définition procédurale, soutenue en particulier par Jeremy Waldron[414], postule que seul le processus de prise de décision compte : est légitime toute décision qui a été prise selon un processus démocratique, égalitaire et transparent. Les réponses apportées aux grands problèmes de société restent ainsi ouvertes ; elles ne prétendent pas être

[413] Henry-David THOREAU, *La désobéissance civile*, Mille et une nuits, 1997, trad. de Guillaume VILLENEUVE.

[414] Jeremy WALDRON, *Law and Disagreement*, Oxford University Press, 1999.

des réponses définitives, mais peuvent être considérées légitimes par leur forme même, car la procédure suivie était égalitaire et paritaire. De manière courante, on affirme que l'impôt en démocratie est « légitime » parce que, contrairement à des modèles autoritaires (d'Ancien Régime), il fait l'objet de débats transparents par les représentants du peuple. C'est le sens des articles 13 et 14 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Une telle conception de la légitimité sous-entend que les individus qui délibèrent n'ont pas besoin de partager les mêmes valeurs ou la même culture.

Au contraire, la conception substantielle suppose l'adhésion à un certain nombre de principes, et affirme que sont légitimes toutes les décisions politiques qui correspondent à ces représentations de ce qui est bon et juste, indépendamment de la façon dont les décisions ont été conçues. A la limite, une mesure « bonne » est légitime même si elle n'emporte pas l'adhésion des individus concernés, par exemple dans le cas d'une décision judiciaire. Plus largement, dans un régime autoritaire, les décisions politiques peuvent peut-être relever de la légitimité substantielle, mais par définition, jamais de la légitimité procédurale. Le modèle d'une « mobilisation fiscale par le développement », imposée par les bailleurs de fonds et avalisée par un Etat autoritaire, relève-t-elle d'une telle légitimité substantielle ? Ou est-il impossible qu'il soit légitime parce qu'il n'est pas démocratique ?

Il est probable, comme le souligne la philosophe Juliette Roussin, que « pour être viable, toute conception de la légitimité démocratique doit nécessairement être mixte ou duale », et que c'est la conjonction de la forme démocratique de la discussion et du contenu substantiel de la décision qui la rendent légitime : les conceptions qui tranchent catégoriquement pour l'une de ces deux options « sous-théorisent, quand elles ne le nient pas, le rôle de la composante adverse qu'elles sont contraintes de réintégrer en sous-main ». C'est pourquoi « une conception satisfaisante de la légitimité démocratique doit essayer de tenir ensemble les pôles du consentement et de la validité, de la volonté et de la justification »[415].

Dans le cas du Togo, on peut dire que l'impôt n'est sans doute légitime ni sur la forme (l'Etat étant autoritaire, il n'y a pas de légitimité « procédurale »), ni sur le fond (la loi offre par exemple des conditions fiscales préférentielles aux investisseurs les plus riches[416], ce qui est « substantiellement » illégitime).

[415] Juliette ROUSSIN, « Deux conditions de la légitimité démocratique », *Philosophiques*, vol. 46, n° 1, 2019., p. 59

[416] Voir partie III, chapitre 3, de cette thèse

Or du point de vue maintenant de la sociologie politique, un tel constat ne prouve pas forcément l'illégitimité de l'impôt car les sciences sociales adoptent un paradigme de la « légitimité » très différent de la philosophie.

Dans l'étude strictement empirique de la domination étatique comme fait social, est considéré comme « légitime » tout pouvoir qui a la capacité d'imposer son autorité à une personne ou à un groupe. Max Weber a étudié dans un texte célèbre les « trois types purs de la domination légitime », dont aucun ne désigne une *procédure* démocratique ni une *substance* juste. Un Etat est légitime dès lors qu'il arrive à imposer sa domination, c'est-à-dire qu'il peut « trouver des personnes déterminables, prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé »[417]. Dès lors que des dominés acceptent d'obéir à un dominant, quelles que soient les raisons qui les ont convaincus, la domination peut être considérée comme « légitime ».

Pour la sociologie, la « légitimité » est toujours le résultat d'une construction par une instance de domination. Lorsqu'un dominant est considéré comme « légitime » par des dominés, cela ne signifie pas qu'ils approuvent dans l'absolu son pouvoir, parce qu'il correspondrait à leur idéal de la justice. La « légitimité » est alors purement factice, elle est le fondement ponctuel du pouvoir du dominant, qui a réussi à faire accepter sa domination et que les dominés lui obéissent sans résister.

En sociologie, la notion de légitimité ne fait donc jamais référence à une normativité morale ou politique. Pour déterminer si un pouvoir est légitime, on ne cherchera pas à le comparer à un idéal philosophique, auquel il devra être plus ou moins conforme. Est légitime tout pouvoir qui a réussi à s'imposer, c'est-à-dire que ceux qui le subissent n'envisagent pas de le contester ou de le renverser. Peu importe que les motifs de l'obéissance soient la peur ou l'admiration. Toute domination qui a réussi à se faire accepter est légitimée de fait, et « donc » légitime.

Cela signifie que, sociologiquement parlant, on ne se pose jamais la question de la « légitimité » substantielle d'une institution, puisqu''on part du principe que la légitimité n'existe que par une construction du pouvoir. L'Etat travaille à faire la preuve de sa propre légitimité ; s'il y réussit pleinement, le dominé croit au mythe de cette légitimité, de sorte qu'il ne saurait déterminer si sa foi en la légitimité vient de ses convictions profondes ou de la construction opérée par l'Etat.

Ce sont les fameuses « trois raisons internes qui justifient la domination » selon Max Weber, qui constituent les trois fondements possibles de la légitimité (la tradition, le charisme,

[417] Max WEBER, *Economie et société, 1*, Paris, Pocket, 1995, trad. de Eric DAMPIERRE., p. 95

la légalité)[418]. La question n'est plus ici de se demander si ces justifications données par les dominants correspondent à des valeurs ou des procédures intrinsèquement recevables par les dominés. Ce sont seulement les motifs qui sont, de fait, donnés par les dominants et acceptés par les dominés. La domination peut se maintenir aussi longtemps que ces justifications sont acceptées. Ce n'est pas parce qu'une domination est acceptée qu'elle est profondément juste. On ne peut qu'en rester au niveau du constat, sans renvoyer à aucun absolu philosophique : une domination acceptée est simplement une domination dont les critères de légitimation sont reconnus, à un instant donné, comme suffisants.

Or dans le cas de la fiscalité au Togo, on ne peut que constater l'omniprésence d'un discours de légitimation. L'OTR multiplie les moyens pour médiatiser sa propre légitimité et convaincre le citoyen-contribuable de son bien-fondé. Si un tel discours apparaît comme de la propagande, on ne peut nier en revanche que la domination fiscale de l'Etat togolais est, pour l'heure, très efficace. Tous, au Togo, vivent dans la crainte des nouvelles taxes que l'institution fiscale va inventer, et imposer, à la population.

Notre objectif dans cette partie sera donc d'étudier ce double aspect, sociologique et philosophique, de la légitimité de l'impôt.

Il s'agira, d'une part, d'étudier les différents moyens auxquels recourt l'Etat pour imposer la domination fiscale. Outre la manipulation verbale du discours officiel, on se penchera sur les ressorts de la terreur qu'inspire l'Etat, notamment dans sa dimension mystique. On montrera en particulier que le discours de légitimation de l'Etat crée un ensemble de croyances qui sont le fondement de sa puissance, et donnent l'illusion que la légitimité a un fondement substantiel fort.

Puis dans un deuxième chapitre, on s'interrogera sur les moyens de faire apparaître l'illégitimité de l'impôt au sens où l'Etat togolais prend des décisions qui bénéficient à sa population, dans des conditions formellement inacceptables. Peut-on alors imaginer d'autres formes de « légitimité » de l'impôt, par exemple en se fondant sur les critères d'une « légitimité de proximité », telle que définie par Pierre Rosanvallon ?[419] On se demandera en particulier si les mises en commun à l'échelle communautaire ou entre les mains d'un chef de village ou de canton représenteraient des formes de finances locales alternatives à l'impôt étatique. En

[418] Max WEBER, *Le Savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002, trad. de Julien FREUND.

[419] Pierre ROSANVALLON, *La Légitimité démocratique : Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010.

définitive, c'est le caractère procédural de la discussion comprise comme « palabre » que nous mettrons en avant pour fonder la légitimité de l'impôt.

La légitimité hors de l'Etat ?

Ne peut-on penser la légitimité de la mise en commun qu'en-dehors de l'Etat – au Togo comme ailleurs ?

L'Etat moderne, en tant qu'institution, s'est doté au fil du temps d'un droit de « propriété publique », fondé sur un même principe excluant et exclusif que la propriété privée : un bien « public » est un bien qui appartient à l'Etat et qui n'appartient donc plus aux citoyens ; il diffère du « bien commun », auquel tous continuent à avoir accès et qui est géré directement par ses usagers. Comme l'explique Mikhaïl Xifaras dans son histoire de l'idée de propriété, à partir du XIXe siècle, « non seulement l'Etat s'approprie les biens du public, mais il prend littéralement sa place »[420]. Les théoriciens des « communs » remettent aujourd'hui en question la légitimité de l'Etat en matière de gestion des biens communs. La gestion des biens publics se fait sur un mode bureaucratique, que les défenseurs des communs trouvent insuffisamment démocratique. Leur objectif est donc à la fois politique (redonner aux individus un droit de participation démocratique à la gestion des biens dont ils bénéficient) et juridique (faire cesser la propriété monopolistique de l'Etat sur les biens). Le but est même de revoir les catégories du droit pour complexifier le concept de « propriété », qu'elle soit publique ou privée.

Ce n'est donc pas seulement dans le contexte togolais que la légitimité de l'Etat dans la gestion des biens collectifs est critiquée : dans son principe même, l'Etat serait anti-démocratique, et couperait indûment les citoyens de certains biens dont ils devraient pouvoir bénéficier librement. Que manque-t-il dans le « public » incarné par l'Etat pour qu'il respecte le « commun » ? Les impôts, bien public par excellence, apparaissent ainsi comme une captation des ressources par le pouvoir dominant de l'Etat, et ne sont pas assez mis au service

[420] Mikhaïl XIFARAS, *La Propriété. Etudes de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004., p. 61. L'Etat d'Ancien régime, et notamment médiéval, connaissait par ailleurs le concept de « domaine éminent » du roi, avec l'adage politique : « le roi doit vivre du sien ». Mais il s'agit là d'une idée très différente de la propriété publique, puisqu''il s'agit d'une représentation féodale, dans laquelle le roi, en tant que seigneur, doit pouvoir vivre de ses terres sans compter sur des collectes fiscales sur les autres territoires des autres seigneurs, comme c'est le cas à partir de la Guerre de Cent Ans.

de tous. Comme l'écrit Pierre Crétois, l'Etat vient « court-cicuiter l'être-en-commun »[421], notamment par l'appropriation et la monopolisation des « biens communs » sous la catégorie de « biens publics », assujettissant ainsi le citoyen au simple rôle, mineur et de second plan, d'usager. L'Etat s'autorise alors à vendre, à modifier les conditions d'accès et de gestion de biens qui, pourtant, devraient être subordonnés à la volonté de ceux qui ont mis en commun des ressources en vue de satisfaire des besoins partagés qui ne le seraient pas sans la socialisation.

Loin d'être un représentant légitime des intérêts des contribuables, l'Etat a au contraire un statut qui l'empêche d'être pleinement démocratique. Doit-on alors se débarrasser de la forme étatique, pour revenir à des modes de gestion des ressources communes qui soient moins monopolistiques, plus démocratiques, moins accaparatrices ? Comme l'écrit encore Christian Laval dans sa réflexion sur le lien entre services publics et institution du « commun », il n'est pas simple de trouver la place à donner à l'Etat une fois qu'un tel constat critique a été posé. Faut-il rendre l'Etat plus démocratique, notamment en accentuant sa fonction sociale ? Faut-il au contraire se passer de l'intermédiaire de l'Etat dès que cela est possible, et adopter une logique autogestionnaire, communaliste voire anarchiste ?[422] L'auteur voit dans ces différentes options des « tentations » voire des « illusions » dont il faut savoir s'éloigner, comme autant d'écueils qui ne permettent pas à la réflexion d'avancer.

Pourtant, dit P. Crétois, force est de reconnaître que l'Etat vient, d'une manière illégitime , « capter le commun en monopolisant la gestion des ressources socialisées par l'impôt »[423], et dès lors il est « tentant » de penser le « commun » sans passer par l'intermédiaire

---

[421] Pierre CRETOIS, Thomas BOCCON-GIBOD, *Etat social, propriété publique et biens communs*, Paris, Bord de l'eau, 2015.

[422] « Cette problématique du commun permet de relancer la réflexion, à condition toutefois d'éviter trois écueils. Le premier est la tentation de la simple « résurrection » d'une politique sociale-démocrate. Cette illusion consisterait à penser qu'il suffirait de réhabiliter l'impôt, de défendre et d'élargir le service public (si possible à la française), et plus généralement les fonctions de l'État social et éducateur pour que le cours des sociétés redevienne enfin « normal » après quarante ans de néolibéralisme. Le second est, à l'inverse, la tentation du contournement de la question de l'État : à la manière des anciennes problématiques autogestionnaires, le changement souhaitable se passerait en dehors de l'État, et seulement en dehors de l'État, dans la « société civile » ou dans le secteur privé, par la multiplication des associations de l'économie sociale et solidaire ou par la généralisation des coopératives. Le troisième écueil est la tentation anarchiste et communaliste qui rejoint la précédente lorsqu'elle évite de se demander comment gouverner des dispositifs de grande taille, des industries de réseau ou des mécanismes assurantiels qui supposent techniquement et structurellement des grands nombres d'usagers ou de membres. » Christian LAVAL, « Services publics et principe du commun », dans Christian LAVAL, Pierre SAUVETRE et Ferhat TAYLAN (éds.), *L'alternative du commun*, Paris, Hermann, 2019.

[423] « Certains voient dans l'Etat une puissance capable de capter le commun, en monopolisant la gestion des ressources socialisées par l'impôt notamment. Ainsi, d'un point de vue plus politique cette fois, l'Etat est toujours soupçonné de capter les « biens communs » (les ressources socialisées) pour les soumettre aux intérêts de l'administration et à la décision unilatérale de la puissance publique. De ce point de vue, il n'y aurait aucune différence entre la propriété publique et la propriété privée, car la première ne serait que le déplacement de la

de l'Etat. C'est particulièrement patent dans l'exemple togolais. On s'intéressera donc ici à d'autres niveaux de gestion des biens communs, à l'échelle locale, villageoise ou familiale, pour voir s'il y règne davantage de démocratie. La question sera alors de savoir si l'impôt pourrait à son tour devenir plus légitime en étant géré localement.

Or, comme nous le verrons en prenant justement des exemples tirés du quotidien social au Togo, une gestion locale, sans l'intervention de l'Etat, ne préjuge en rien d'un accès de tous à des droits égaux, en matière économique comme en termes de prise de parole. S'il faut effectivement sortir d'une pensée strictement étatiste de l'impôt pour en penser la légitimité, il n'est pas sûr pour autant que l'on puisse penser l'impôt comme un « commun »[424]. Si la critique de l'institution étatique est salutaire et indispensable, il faut tout autant se prémunir de la croyance optimiste dans les bienfaits d'une gestion en « commun » des biens : il ne suffit pas de supprimer la domination étatique pour obtenir la démocratie dans un groupe d'individus. Les courants de pensée sur les communs aujourd'hui apportent des perspectives alternatives intéressantes, mais leur application concrète pour penser l'impôt doit être l'objet d'une analyse prudente.

« La question du « commun » a-t-elle vocation à disparaître dans, ou à se réduire à, celle du « public », ou bien relève-t-elle d'une logique sociale et institutionnelle indépendante de la sphère publique ? » s'interroge encore P. Crétois. Une question comparable nous guidera tout au long de cette partie : où trouver au Togo un « espace public » véritable ? Si un impôt n'est légitime que s'il peut être discuté démocratiquement par les contribuables, alors il faut s'employer à réfléchir aux conditions de possibilité d'un dialogue démocratique véritable. Et si un tel espace public reste « introuvable »[425], aussi bien au niveau de l'Etat qu'à l'échelle locale au Togo, faudra-t-il se résigner à déclarer l'impôt illégitime ? Faut-il alors continuer à le payer ?

Ce qu'il nous faut donc interroger ici, ce n'est pas le geste de collecte pour lui-même, mais les difficultés à penser la politique comme chose commune, et non comme gestion autoritaire par le haut. Doit-on se résigner à voir dans l'impôt un outil de violence, qu'on peut au mieux atténuer ?

---

seconde dans les mains d'un Etat-propriétaire ». Pierre CRETOIS, Thomas BOCCON-GIBOD, *Etat social, propriété publique et biens communs*, *op. cit.*, p. 11

[424] Katia WEIDENFELD, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, n° 19, 2019.

[425] C'est le titre de l'article de J.P. Olivier de Sardan sur le Niger, sur lequel nous nous appuierons.

Chapitre 1
De la violence des prélèvements de l'Etat

Les soi-disant protecteurs sont aujourd'hui, dans un état normal de la société, les seules personnes contre lesquelles on ait besoin de protection.

John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*[426]

Introduction

« *Fédérer pour bâtir* » : telle est la devise de l'Office Togolais des Recettes. Le cap est donc clair : seule l'union des forces, et notamment des ressources économiques, sous la direction de l'Etat, pourra permettre de « mobiliser des ressources » et de réaliser le développement. Une telle conception, de l'impôt et de l'Etat, n'a rien de surprenant, mais elle fait de la nécessité, économique, de « bâtir » le seul argument pour justifier le prélèvement fiscal. Or l'Etat togolais n'apparaît pas unanimement comme l'instance la plus légitime pour « fédérer » la population, et elle ne s'emploie pas à « bâtir » un pays qui profite également à tous. Une telle devise laisse donc largement de côté la dimension politique. Elle suppose que la désunion doit être combattue à tout prix, que l'Etat en est la solution : il vaut mieux un Etat autoritaire que la guerre civile. L'expression sous-entend aussi l'urgence de « bâtir », et de bâtir en commun, et présente cet objectif comme une évidence, un impératif qui devrait prendre le pas sur d'autres initiatives économiques, locales ou individuelles. C'est bien l'urgence de la « mobilisation », des ressources et des forces vives, qui est présupposée ici.

[426] John Stuart MILL, *Principes d'économie politique avec leurs applications en philosophie sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, trad. de Jean-Gustave COURCELLE-SENEUIL., p. 39

Pourtant, non seulement dans le contexte togolais d'un régime autoritaire, mais dans tout Etat qui se dit « démocratique », cette « mobilisation » peut apparaître comme une réquisition forcée et non légitime. Elle prend le pas sur le principe pourtant fondateur du pluralisme. La force centralisatrice de l'Etat s'oppose en quelque sorte à l'exigence libérale du débat contradictoire.

Concrètement, le problème est le suivant : appeler à la « mobilisation fiscale pour le développement », comme le font les bailleurs de fonds, et vouloir « fédérer pour bâtir », comme y incite l'Etat togolais, ne peut être légitime que si le contrôle démocratique sur les fonds collectés est possible. Or l'Etat n'est pas entièrement transparent. Cela signifierait que l'impôt collecté par un Etat non-démocratique est illégitime. Il semble assez incohérent de dénoncer d'un côté la « mauvaise gouvernance » de l'Etat, et de continuer à pousser les contribuables à le financer, sans avoir aucune certitude quant à l'emploi de l'argent public. Bien au contraire, il semble légitime qu'ils se refusent à payer tant qu'ils ne constatent pas des avancées concrètes en matière de contrôle des comptes publics. Cela pose cependant un problème : les contribuables peuvent-ils suspendre leur contribution publique jusqu'à ce que l'Etat atteigne un niveau satisfaisant de transparence ? ou sont-ils condamnés à payer un impôt qui n'est qu'une ponction arbitraire et non une mise en commun pour « bâtir » ?

Dans le contexte togolais, sans effort de l'Etat pour sortir d'une gestion « despotique », la nécessité de « fédérer pour bâtir » ne saurait créer, en soi, une mobilisation réelle des contribuables. Pour « fédérer » et pour « bâtir », on ne pourrait pas faire l'économie d'une transformation politique vers davantage de démocratie.

Mais comme on le verra, les Etats réellement existants ne sont jamais parfaitement démocratiques, parce qu'ils finissent toujours par couper court aux critiques citoyennes. C'est donc aussi que l'impôt n'est jamais parfaitement démocratique. Doit-on renoncer à l'illusion qu'un impôt puisse être parfaitement légitime ? Il faudrait alors prendre acte de la légitimité toujours partielle de l'impôt : il peut être en partie légitime lorsqu'il est ouvert aux débats pluralistes, mais il fait toujours aussi l'objet d'une « légitimation » artificielle par le discours étatique. Comme le montre la sociologie politique depuis Max Weber, l'Etat travaille activement à rendre sa domination acceptable et à la faire apparaître comme légitime même quand elle ne l'est pas, par le biais de fictions politiques. La légitimité de l'impôt pourrait être une de ces fictions.

I. De la coercition fiscale à l'Etat mystique

1/ La réforme de l'OTR sert-elle l'intérêt public ?

Dans le contexte autoritaire du Togo, il est difficile de défendre l'idée que l'impôt soit pleinement légitime. Le politologue Paul Nugent considère au contraire que le « contrat social » entre les individus et l'Etat au Togo est un « contrat social coercitif », c'est-à-dire que les contribuables payent leurs impôts uniquement par peur :

> Un contrat social coercitif est un contrat social dans lequel le droit de gouverner est appuyé sur la capacité des dirigeants à rendre intolérables les vies de leurs sujets. Dans des cas extrêmes, le contrat ressemble parfois davantage à une version étatique d'un racket de protection, dans lequel les individus renoncent à leur voix politique pour ne pas subir d'actes de prédation. Le mode d'extraction est, typiquement, une forme quelconque de tribut levé d'une manière qui est personnalisée plutôt que régulière.[427]

On voit ici que la fiscalité correspond plus à un « racket légitime » (ou rendu légitime par le discours d'Etat), selon la définition de Charles Tilly, et que l'Etat est assimilé à une mafia. On est loin de l'idée que l'on paye pour acheter des services publics, comme dans la théorie de l'impôt échange, et encore plus loin d'un impôt qui incarnerait la solidarité nationale et le vivre-ensemble. Il s'agit d'un impôt de survie, par lequel on achète surtout le droit de ne pas être harcelé par l'Etat.

Dès lors, les efforts que font les services fiscaux togolais pour se réformer ne semblent pas viser une ouverture au débat démocratique, mais doivent plutôt être compris dans cet objectif d' « extraction ». Le Togo a été le premier pays francophone à instituer une Autorité fiscale Semi-autonome (*Semi-Autonomous Revenue Authority* (SARA)), selon un modèle anglo-saxon, mis en place notamment au Rwanda, au Kenya et en Afrique du Sud (sous l'impulsion de la Banque mondiale, et de l'agence d'aide britannique). Ainsi, en 2012, la Direction des Impôts et la Direction des Douanes ont fusionné en un unique Office Togolais des Recettes, qui a un statut semi-indépendant. L'idée des SARA vient des théories du « *new*

[427] "A coercive social contract is one in which the right to govern is predicated on the capacity of the rulers to render intolerable the lives of their subjects. In extreme cases, the contract may look more like a statist version of a protection racket in which people surrender their political voice in return for being spared from predatory acts. The mode of extraction is typically some form of tribute levied in a manner that is personalized rather than routinized. » Paul NUGENT, « States and Social Contracts in Africa », *New Left Review*, vol. 63, 2010., p. 43. La suite de l'article montre que cette dureté des rapports entre l'Etat et la population est rendue supportable par une modalité plus « permissive » du contrat social, laissant de vastes marges à la contrebande.

public management » ; le but est d'augmenter l'efficacité et la rigueur du fonctionnement des services fiscaux, en les rendant indépendants du Ministère des Finances, et en y adoptant des modes de fonctionnement fortement inspirés d'une entreprise privée (les agents de l'OTR ont d'ailleurs été recrutés dans le privé, et leurs conditions de travail (au moins au siège central) sont d'un très haut standard).

L'indépendance de gestion permet d'éviter les interférences politiques : la collecte fiscale doit se faire indépendamment de l'agenda politique. La rationalisation de la collecte doit permettre de réduire la petite corruption entre contribuable et agent collecteur, notamment par des systèmes de double signature et de contrôles mutuels. De manière très symbolique, le premier directeur de l'OTR, Henry Gapéri, était un Rwandais, et non un Togolais. L'idée n'était pas seulement de bénéficier de son expertise (la réforme rwandaise de la fiscalité ayant précédé de plusieurs années celle menée au Togo), mais surtout de choisir une personne indépendante des réseaux politiques togolais, qui pourrait donc agir rationnellement et efficacement, sans être freiné par telle ou telle affinité politique. Choisir un étranger à la tête d'une SARA est du reste une pratique courante, selon les économistes Pierre Jacquemot et Marc Raffinot[428].

En somme, la réforme de l'OTR a visé à faire de la collecte fiscale une question purement technique, indépendante de toute négociation, que ce soit entre contribuables (de tous niveaux) et percepteurs, ou entre agents politiques de haut niveau et Direction des impôts ou Direction des douanes. On peut, bien sûr, se réjouir de cette augmentation de l'efficacité. Les recettes fiscales ont fait un bond de 14,8% à 21,9% en quelques années après la réforme[429]. Cependant, ces nouvelles méthodes de collecte ont aussi été une période austère, dont les Togolais parlent encore avec amertume (surtout à Lomé). Les agents des Impôts et des Douanes ont procédé à des visites surprise auprès des tout petits commerçants avec une brutalité et une soudaineté qui a marqué les esprits (c'était sans doute le but). Bien que cela se soit partiellement amélioré depuis, le serrage de la vis fiscale a été brutal, et de nombreux commerçants ont dû fermer boutique pour payer leur dû à l'OTR. En réalité, les SARA ne semblent pas être des outils aussi efficaces qu'on l'a cru initialement. Le constat dans les différents pays qui ont mis en œuvre cette réforme est assez unanime : ce système coûte très cher (et crée des jalousies de la part des fonctionnaires des autres Ministères), ce qui vient mitiger les réussites en termes de

[428] Pierre JACQUEMOT, Marc RAFFINOT, « La mobilisation fiscale en Afrique », *Revue d'économie financière*, *op. cit.*, p.258

[429] Nimonka BAYALE, *et al.*, « Do tax administration reforms improve tax revenue performance in Togo? Empirical insights from experimental approaches », *South African Journal of Economics*, *op. cit.*, p.197

collecte fiscale[430]. Et par ailleurs, au Togo comme ailleurs, les SARA sont loin de pouvoir échapper à l'ingérence politique du sommet de l'Etat.

Symboliquement, il est intéressant de vouloir « dépolitiser » la collecte fiscale. Cet objectif correspond à la conception contemporaine de l'impôt comme un simple outil financier, qui peut être géré rigoureusement de façon purement technique. Bien sûr, il est utile que la gestion des caisses de l'Etat soit protégée de toute intervention arbitraire des services de l'Etat, ou de tout politicien indélicat qui voudrait en faire sa caisse personnelle. Mais faire ainsi du service des impôts un organe purement technique, et parfaitement autarcique, vient « affaiblir le lien entre la collecte de revenus et la délivrance de services »[431] publics dans l'esprit des citoyens. Cela fait oublier que la légitimité de l'impôt n'existe que parce qu'il finance des institutions communes, qui permettent aux individus de vivre ensemble, et parce qu'il est animé par le débat politique, pour sa fixation comme pour son emploi.

Ainsi, la création de l'OTR, système de fiscalité moderne et rationalisé, ne se préoccupe pas d'améliorer la légitimité de l'impôt dans son aspect politique, de lien social et d'objet de délibération. En fait, on peut même penser que cette réforme visait le but exactement inverse : il s'agissait au contraire de faire une démonstration de souveraineté étatique par la brutalité du prélèvement.

L'impôt, bien loin d'être un lieu de la démocratie, sert encore à l'Etat d'outil de démonstration de force. Pour le politologue camerounais Yves-Alexandre Chouala, la fiscalité dans les Etats d'Afrique francophone continue à être en partie, comme à l'époque coloniale, une des « stratégies de reconstitution par l'Etat de son pouvoir de commandement »[432]. Il le démontre en particulier dans le contexte camerounais, où la fiscalité est devenue un lieu symbolique de résistance, un moyen d'expression des oppositions politiques : à plusieurs reprises des villes entières ont refusé en bloc de payer leurs impôts, avec le soutien des notables locaux, et se sont déclarées « villes mortes »[433]. Ces grèves fiscales sont un signe d'opposition

---

[430] Mick MOORE, Wilson PRICHARD, Odd-Helge FJELDSTAD, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, Zed Books, Londres, 2018., p. 123

[431] Paul NUGENT, « States and Social Contracts in Africa », *New Left Review*, *op. cit.*, p. 65

[432] Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, vol. 16, n° 1-2, 2009., p. 32

[433] Voir Janet L. ROITMAN, *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*, Princeton University Press, 2005.

populaire qui ne se résume pas à un simple « ras-le-bol fiscal ». Elles constituent une forme d'expression politique, pour faire front face à l'Etat, particulièrement dans des zones anglophones en opposition frontale au pouvoir en place). Dès lors, l'augmentation de la pression fiscale par l'Etat peut être vue comme une réponse à cette résistance populaire, une contre-offensive pour réaffirmer son pouvoir.

Plus largement, selon Y.A. Chouala, dans tous les Etats africains francophones, la pression fiscale serait utilisée comme une arme politique réelle à la disposition de l'Etat : la pression fiscale parle, elle est une affirmation politique de souveraineté, et non un simple moyen de collecte pour financer des services. Que ce soit en imposant des redressements fiscaux à des acteurs politiques ou économiques que l'on veut punir (exemple de l'entreprise Castel au Togo)[434], ou par le biais d'une réforme fiscale générale visant toute la population, l'Etat rappelle à la population qu'il est là, et qu'elle ne sauraient échapper à son contrôle et à ses décisions.

Si l'on suit l'analyse de Y.A. Chouala, la réforme de l'OTR viserait donc d'abord un objectif politique, et non économique ; elle serait une réaffirmation du pouvoir de l'Etat fiscal, une manière de rappeler l'existence du « contrat social coercitif ». Bien entendu, l'aspect financier n'est pas négligeable, mais il n'est pas fondateur, surtout que les sommes supplémentaires collectées par l'OTR par ce matraquage ne sont pas assez significatives : « il s'agit d'une trajectoire de conquête par l'Etat fiscal africain de ses ressources pécuniaires, de la viabilité de sa trésorerie, de sa respectabilité économique, mais aussi et surtout de la ré-institution de son pouvoir de coercition »[435].

En parallèle de cette logique, on pourrait aussi dire que les acteurs économiques (petits commerçants, petits artisans non déclarés) qui restent dans le secteur informel au lieu d'officialiser leurs statuts le font certes pour les avantages économiques que cela représente (éviter de payer des taxes), mais aussi, plus ou moins consciemment, pour opposer une résistance passive au contrôle excessif de l'Etat. Même s'il faut rester prudent (car au Togo, une bonne partie du secteur informel est en réalité rattaché à l'Etat par une tolérance plus ou moins

---

[434] Y.A. Chouala donne plusieurs exemples, au Cameroun, de mesures fiscales violentes visant des entreprises qui soutenaient financièrement l'opposition (l'Union Camerounaise des Brasseries, la SAPLAIT). Achille Mbembe note pour sa part que « des incendies périodiques de marchés ou de bâtiments administratifs ont lieu, l'objectif étant de châtier les commerçants, transporteurs et autres catégories sociales qui prennent la part la plus active dans les mouvements sociaux de protestation ». Achille MBEMBE, « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, vol. 73, n° 1, Karthala, 1999. Doit-on lire sous cet angle les nombreux incendies qui ont affecté les grands marchés de Lomé et de Kara en 2013, et à nouveau à Lomé en 2023 ?

[435] Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, *op. cit.*, p. 34

active, comme le remarque P. Nugent[436]), on peut se demander si le fait de « travailler au noir » (comme on dit en France) est un acte économique (ne pas être taxé), ou un acte politique. Comme l'indique l'économiste marocain Nicolas Akesbi, il s'agirait d'un phénomène commun à de nombreux pays en développement, qui ont taxé le contribuable sans le considérer comme un citoyen. En retour, celui-ci aurait trouvé des moyens d'exprimer sa liberté par rapport à l'Etat, et aurait fait de la résistance à l'impôt l'expression de son refus de l'autoritarisme de l'Etat :

> Dans le Tiers-Monde, les Etats, en s'édifiant, ont sollicité le contribuable mais ignoré – quand ils n'ont pas réprimé – le citoyen. (…) Alors, faute de pouvoir se faire entendre par les voies démocratiques, le citoyen « récupère » le contribuable et tente de le soustraire de l'impôt : fraude, évasion, activités « dissidentes » hors de portée du bras collecteur du fisc (…) il y a bien, dans ce comportement, une part qui relève de l'acte de revanche, sinon de défi. [437]

Bien entendu, il est probable que les travailleurs du secteur informel ne conceptualisent pas tous leur fuite de l'impôt comme une résistance politique ; sans doute que les vendeuses du marché ne sont même pas conscientes de toutes les taxes auxquelles elles sont théoriquement sujettes (même si elles en payent certaines, notamment le droit de hallage). Mais l'Etat est diffusément perçu comme un agent de prédation.

Y.A. Chouala souligne que, par la fiscalité, l'Etat opère une « tentative de maîtrise de la dynamique sociale, que la « débrouillardise » semble rendre incontrôlable »[438]. Se référant également à la situation camerounaise, J.G. Bidima écrit que, pour retrouver des espaces non-appropriés par l'Etat, il faut avoir recours à la « ruse »[439], c'est-à-dire trouver les « interstices » où se glisser avec ingéniosité pour trouver son chemin. Il faut donc voir la liberté politique non pas dans la participation au débat public officiel (élections, organes de représentation (conseil des notables locaux ou secteur public)), mais dans les mille inventions trouvées par les individus, politiquement et économiquement, pour se débrouiller de cette situation.

Peut-on alors aller jusqu'à se réjouir de l'ingéniosité sociale de tous ceux qui parviennent au quotidien à échapper aux percepteurs, parce qu'elle incarnerait leur conscience politique diffuse ? Les actes de « micro-résistance », qui mettent l'Etat dans une situation d' « impuissance publique », sont-ils l'expression d'une liberté politique qui perdure malgré la

---

[436] C'est ce qu'il appelle le contrat social permissif. Paul NUGENT, « States and Social Contracts in Africa », *New Left Review*, *op. cit.*

[437] Nicolas AKESBI, *L'impôt, l'Etat et l'ajustement*, Rabat, Actes Editions, 1993., p. 135, cité par Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, *op. cit.*, p.13

[438] Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, *op. cit.*, p.34

[439] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 277

dureté du régime ? [440] Lorsque les employés des agences locales de l'OTR nous racontent comment ils jouent au chat et à la souris avec les contribuables qui changent régulièrement de quartier pour leur échapper (notamment des petits commerces très mobiles comme les coiffeurs de rue), faudrait-il y voir une victoire de la démocratie, ou à tout le moins, de la libre capacité à se déterminer soi-même ?

Cela supposerait alors de juger différemment ce type de micro-évasion fiscale, qui témoignerait d'une résistance populaire à l'autoritarisme de l'Etat, et la macro-évasion fiscale des personnes physiques et morales qui peuvent déplacer des capitaux à très grande échelle, parfois avec l'accord tacite de ce même Etat (et en son sein). Est-il légitime de donner raison aux petits contribuables fraudeurs, et tort aux grands ?[441] Comme on le sait, la « désobéissance fiscale » est une modalité classique de la désobéissance civile. La micro-évasion fiscale serait de la désobéissance civile tandis que la macro-évasion fiscale serait de la fraude pure et simple. Est-ce vraiment de la désobéissance civile si l'acte n'est pas clairement conscientisé comme politique ? On ne peut pas nier que le petit contribuable a aussi des motivations économiques lorsqu'il échappe au fisc.

A une échelle davantage conscientisée que chez les acteurs du petit informel au Togo, Henry David Thoreau, mais aussi Gandhi, sont passés par le boycott fiscal pour marquer leur opposition politique à l'Etat. A l'époque des Indépendances, les leaders politiques, comme Sylvanus Olympio au Togo, ont appelé à boycotter l'impôt colonial payé aux Français[442]. Il ne s'agissait pas d'abord d'une arme économique (le manque à gagner fiscal n'était pas assez significatif) mais d'un moyen de rendre visible les revendications de liberté, à la fois auprès du colonisateur, et au quotidien dans la vie des contribuables. Comi Toulabor souligne d'ailleurs que les Togolais n'ont pas compris pourquoi l'Etat togolais après l'Indépendance a continué à exiger le paiement de l'impôt, alors que l'oppresseur colonial était parti, et que c'étaient les mêmes leaders de l'Indépendance qui, hier, incitaient à la désobéissance fiscale, et qui désormais, la sanctionnaient. L'impôt était en effet clairement perçu comme un symbole de la coercition, et pas du tout comme un outil collectif. Il est probable qu'une telle connotation reste attachée aux questions fiscales aujourd'hui au Togo[443].

---

[440] Voir les articles du dossier « Gouverner par la fiscalité », *Politique africaine*, vol. 151, n° 3, Karthala, 2018.

[441] Norbert Elias remarque que, depuis des siècles, les gros contribuables qui veulent protester contre l'impôt s'appuient sur le mécontentement populaire en matière de fiscalité, alors même que les intérêts des uns et des autres sont en réalité divergents.

[442] Têtêvi Godwin TETE-ADJALOGO, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'Ablodé (1940-1960)*, *op. cit.*

[443] Les historiens togolais font l'hypothèse que l'impôt de capitation a bien pu avoir un rôle de « mobilisation », non au nom de l'intérêt général, mais comme union dans la détestation commune de l'administration coloniale :

Pour résumer : l'OTR communique activement, depuis sa création, pour rendre les Togolais conscients de l'existence de l'impôt, mais il s'agit de « communication » bien plus que de « parole »[444] : il ne s'agit pas de créer un espace public de discussion, mais d'instrumentaliser la parole pour la propagande. Lorsque l'OTR insiste sur le « civisme fiscal » par des spots publicitaires à la télévision ou même par la remise solennelle d'un « prix du civisme fiscal », il communique ; mais lorsqu'il opère des descentes surprise auprès des commerçants, l'OTR communique tout autant. Ces signes extérieurs de la puissance du percepteur fiscal sont une communication très explicite qui vise à faire peur comme le commente Y.A. Chouala : « en laissant planer son ombre sur les têtes des adeptes des petits métiers, le régime les « conscientise » dans la prise en compte de l'Etat qui peut, à tout moment, entreprendre toute action de disciplinarisation qu'il estime nécessaire »[445]. On voit bien qu'il n'y a guère la place pour un dialogue fiscal, ou pour une réflexion philosophique sur le sens collectif de l'impôt,

Ainsi, non seulement la propagande du « civisme fiscal » est superficielle et peine à changer les habitudes et les consciences, mais elle est franchement contre-productive lorsqu'elle s'intègre dans un projet général d'affirmation de l'autorité de l'Etat. On ne peut créer ainsi la « conscience » d'une appartenance commune puisque le but, ici, est surtout de rappeler les contribuables à la crainte de l'Etat.

La conclusion à laquelle aboutit Y.A. Chouala est sombre et pessimiste. Il prend acte de la très faible fiscalisation des pays africains, et énonce leur entrée dans une ère de « citoyenneté post-fiscale », dans un sens ironique et péjoratif. Son constat est que la pression fiscale de l'Etat n'est finalement qu'un jeu de communication et une démonstration de force, alors qu'elle devrait être un effort sérieux pour créer un dialogue fondé sur la redevabilité de l'Etat à l'égard

---

« L'impôt de capitation joua paradoxalement un rôle fédérateur car il permit à toutes les populations de se sentir sous l'autorité d'une seule et même administration » Essoham ASSIMA-KPATCHA, Komla ETOU, Nicoué GAYIBOR, *et al.*, « La vie quotidienne des Togolais », dans *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011., p.382

[444] Comme le note la philosophe Séverine Kodjo-Grandvaux, commentant J.G.Bidima, l'espace public « doit être un espace de parole et non de communication, car la parole, contrairement à cette dernière, revêt une dimension profondément éthique. Elle est ce que l'on donne comme garantie de la relation fiduciaire que l'on entretient avec autrui, et a ainsi un rapport étroit avec l'honneur. Pour qu'elle soit féconde, elle doit être celle d'un sujet inscrit dans un espace qui ne soit pas le lieu de l'uniformisation, du consensus englobant et de la pensée identifiante, mais au contraire qui favorise la sortie de soi et l'ouverture à l'Autre, la découverte du non-encore et qui permette à la voix de se penser comme pro-jet ». On reviendra sur ces différents points, caractéristiques de la « palabre », dans la suite du chapitre. Séverine KODJO-GRANDVAUX, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013., p.217

[445] Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, *op. cit.*, p. 36

de ses contribuables. En réalité, personne ne croit au sens politique de l'impôt, pas plus les citoyens que l'Etat. Cette mascarade fiscale retarde et empêche d'autant « l'entrée des Africains dans une culture politique de participation, de représentation, de prise de parole, d'évaluation des dirigeants et de sanction de ces derniers ». Ainsi, tout en condamnant les instances violentes de la prédation fiscale par l'Etat, le politologue rappelle qu'un système fiscal sain peut instituer un dialogue politique démocratique, ancré dans le lien fiscal.

Une citoyenneté sans fiscalité est alors une « citoyenneté de contrebande », où l'Etat fait ses affaires de son côté, et le citoyen du sien. De nombreuses poches de pouvoir alternatif et de prélèvement se constituent ainsi en-dehors du système fiscal juridique, selon des fonctionnements peu règlementés, de l'ordre du « ghetto » voire de la mafia, avec la complicité tacite de l'Etat, qui est capable de fermer les yeux pour éviter l'explosion de colère populaire.

Ce lien complexe et craintif à l'Etat est renforcé par les croyances mystiques qui viennent se rajouter à la méfiance quotidienne à son égard.

2/ Le chef mystique de l'Etat

Comme on peut le voir, l'Etat cherche à imposer son autorité par la peur, plutôt qu'à ouvrir le débat fiscal à la discussion démocratique. Mais l'Etat n'est pas seulement craint parce qu'il opère des prélèvements matériels au moyen d'une violence physique visible ; beaucoup pensent au Togo et dans d'autres pays africains que son pouvoir s'appuie sur des fondements occultes et mystiques : la violence de l'Etat est d'abord celle qui s'exerce dans le monde invisible des esprits. L'histoire du rapport de l'Etat togolais avec sa population est, objectivement, semée de cadavres[446], mais au quotidien, la crainte à l'égard de l'Etat s'exprime peut-être davantage encore sous sa forme mystique.

Comme l'écrit le politologue Jean-François Bayart dans un ouvrage devenu classique, la politique de l'Etat en Afrique est une « politique du ventre ». Très concrètement, cela signifie que l'Etat « mange », ou « bouffe ». Ces verbes peuvent parfois être employés avec un complément : les politiciens « bouffent l'argent », donc se servent dans les caisses publiques pour en faire un usage personnel ; mais dans leur emploi absolu, ces verbes renvoient à des

[446] AMNESTY INTERNATIONAL, *TOGO : L'Histoire va-t-elle se répéter ?*, Londres, Amnesty International20 juillet 2005. Plus récemment, la mort du colonel Bitala Madjoulba dans des conditions troubles a soulevé beaucoup de questions.

pratiques occultes qui terrifient plus encore la population : l'Etat « bouffe » les gens, il aspire l'âme des individus, leur prélève toute leur énergie vitale, pour renforcer son pouvoir.

Il semble donc important de prendre au sérieux les rumeurs, croyances, accusations permanentes concernant les collusions des puissants (politiciens et hommes d'affaire) avec les pouvoirs mystiques. Car comment la population pourrait-elle considérer l'impôt comme légitime si l'Etat qui le prélève est considéré comme un jeteur de sorts ? Cela semble être une constante dans la plupart des pays du continent[447], et plus encore au Togo, qui est, avec le Bénin voisin, le berceau du vaudou.

En février 2024, un collectif d'organisations de la société civile togolaise a rendu publique une lettre ouverte au Président de la République pour dénoncer la recrudescence dans le pays de crimes rituels, sur lesquels aucune enquête n'est menée. La lettre mentionne notamment deux cas survenus quelques jours plus tôt : un jeune conducteur de taxi-moto, dont le corps a été retrouvé dans la campagne près de Notsé, amputé de plusieurs organes ; une femme octogénaire vivant près d'Atakpamé, qui « a été tuée, sa tête coupée, et emportée ». Sans lancer d'accusations précises, le collectif souligne un lien entre ces crimes rituels et le pouvoir politique, en mentionnant que « ces crimes rituels se sont déroulés en des périodes de grandes turbulences politiques », et aussi que « les autorités nationales ne sont pas intéressées à la manifestation de la vérité, mieux, elles contribuent à l'étouffement de ces affaires »[448]. Ce dernier point renvoie à l'intervention de l'armée dans la ville de Sotouboua le 17 février pour disperser une manifestation spontanée : la foule s'était rassemblée devant le bureau du préfet pour demander l'ouverture d'une enquête sur une série d'assassinats de femmes dont a retrouvé les corps privés de leurs parties génitales. Plusieurs personnes ont été arrêtées suite à cette manifestation.

L'accusation est grave : on ne dénonce pas une simple incurie de la justice, qui serait déjà choquante au vu de la violence des actes commis. En l'espèce, le chef de l'Etat comme ses représentants locaux sont personnellement accusés de protéger ceux qui pratiquent des rites de protection occulte, des sacrifices physiques et mystiques d'autres êtres humains, avec le soupçon toujours présent qu'ils recourent eux-mêmes à de telles pratiques. Les commentaires

[447] Voir le dossier « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, vol. 2000/3, , vol. 2000/3 ; Florence BERNAULT, « De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs », *Cahiers d'études africaines*, vol. 49, n° 195, 2009.

[448] Samari TCHADJOBO, « Togo / Crimes Crapuleux à Sotouboua: le Comportement Répressif et le Silence Suspect du pouvoir » [en ligne], *27avril.com*, 2024, URL : https://www.27avril.com/blog/opinion/togo-crimes-crapuleux-a-sotouboua-le-comportement-repressif-et-le-silence-suspect-du-pouvoir, consulté le 25 avril 2024. »

se succèdent sur les réseaux sociaux, soulignant laconiquement que la période électorale est ouverte (les législatives étaient prévues pour le 20 avril 2024), « donc » les crimes rituels ne pouvaient pas ne pas faire leur retour – sous-entendu, pour porter chance aux candidats.

En effet, dans l'imaginaire collectif, il est courant de considérer que les puissants (des domaines public comme privé) ne doivent leur pouvoir qu'au fait de « « manger » autrui dans l'invisible », selon l'expression du sociologue gabonais Joseph Tonda[449] : ils s'approprient l'énergie vitale et l'âme de leurs semblables pour renforcer leur propre puissance.

Concrètement, ces soupçons de prédation mystique s'expriment par la croyance, développée régulièrement dans les médias et sur les réseaux sociaux, que les politiciens se fournissent en « pièces détachées » humaines, c'est-à-dire en parties diverses de corps humains découpés, supposés contenir des pouvoirs mystiques qui renforcent leur puissance et servent de « fétiches »[450]. Ils les transporteraient partout avec eux dans des contenants réfrigérés. Dans d'autres représentations, monstrueuses et dévoratrices, du pouvoir, « le corps politique (…) est accusé d'appartenir à des sectes internationales demandeuses de pièces détachées dont il se nourrit pour accroître sa puissance ». [451] Naturellement, de telles représentations entretiennent la terreur de l'Etat et des puissants en général. On est loin de conceptions égalitaires et démocratiques du pouvoir et de la société.

Face à de tels crimes, les citoyens se sentent parfaitement impuissants : si le pouvoir peut faire prélever physiquement des organes sur eux par des spécialistes de l'occulte, il peuvent aussi leur faire subir tout envoûtement qui leur plaira, et instrumentaliser leur âme. L'inégalité de pouvoirs mystiques entre riches et pauvres est sans échappatoire ou presque, et préoccupe la population au moins autant, et souvent plus, que l'inégalité économique ou les privilèges matériels.

Ce différentiel de pouvoir mystique crée une fracture forte, une barrière mystique, entre les puissants et le reste de la population. Les idéaux de démocratie et d'égalité d'accès à la parole sont bien loin, comme le constate un journaliste au Gabon où règne alors la famille Bongo, dans une dictature presque aussi ancienne que la dynastie Eyadema : « Pas facile donc

[449] Jean-François BAYART, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, *op. cit.* chap Réseaux, domination, légalité

[450] C. Toulabor note par exemple que « Au Togo, chez les Ewé, la confection de certains grigris (*ebo*) exige des os prélevés sur des cadavres humains présumés leur donner une plus grande efficacité. » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.130

[451] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris, 2005., p. 186-187. Voir aussi les pages 171 et suivantes.

d'être un citoyen inoffensif dans la démocratie équatoriale gabonaise. Une démocratie dans laquelle ce n'est plus le peuple qui est souverain, mais plutôt les *nganga*, les marabouts, et les charcutiers d'organismes humains »[452]. Dans cette optique, on voit qu'il est bien difficile de parler d'une légitimité démocratique du pouvoir étatique, et de l'impôt. Peut-on imaginer plus terrifiant qu'un Etat qui « mange » littéralement ses citoyens ?

Ce qui inquiète le plus les citoyens au quotidien, ce n'est pas seulement que les politiciens leur volent leur argent par le biais de détournements de fonds publics, mais plus encore qu'ils leur volent leur bien spirituel, leur âme, par des prédations mystiques, avec l'aide de puissants sorciers[453]. D'une certaine manière, on pourrait dire que les citoyens dominés par un pouvoir puissant se sentent d'abord menacés d'un prélèvement mystique : certains d'entre eux pourraient se faire voler leur âme (ou l'âme d'un membre de leur famille) pour que le chef de l'Etat puisse perpétuer son pouvoir. L'impôt en argent ne serait qu'un cas particulier de ce pouvoir de prédation mystique que le pouvoir s'octroie abusivement. L'Etat aurait besoin d'un double prélèvement : le prélèvement fiscal maintiendrait le pouvoir du chef de l'Etat dans le monde visible, tandis que le prélèvement d'âme maintiendrait son pouvoir dans le monde de l'invisible.

Le « ventre » du pouvoir, dont parle J.F. Bayart, n'est donc pas seulement à comprendre au sens financier (ceux qui sont au pouvoir accumulent les fonds disponibles dans le pays pour assurer la perpétuation de leur domination), mais également au sens mystique, comme le lieu où s'engloutissent les âmes supplémentaires qui ont permis l'accession au pouvoir[454]. Le ventre du pouvoir est en quelque sorte l'équivalent, dans l'invisible, des caisses de l'Etat remplies par l'argent des impôts : c'est ce qui permet au « corps » du pouvoir de fonctionner, et au métabolisme mystique d'être alimenté et de se maintenir. Il convient donc d'en exposer rapidement quelques mécanismes.

---

[452] *Ibid.*, p. 169

[453] « La sorcellerie au coeur du pouvoir : petits secrets de Palais - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/140853/politique/la-sorcellerie-au-coeur-du-pouvoir-petits-secrets-de-palais/, consulté le 13 mai 2024. A

[454] « Le ventre (…) c'est enfin, de manière plus suspecte, la localisation des forces de l'invisible dont la maîtrise est indispensable à la conquête et à l'exercice du pouvoir: la manducation peut être symbolique et assassine sous la forme dramatique mais quotidienne de la sorcellerie ». Jean-François BAYART, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, *op. cit.*, p. 25

a/ La sorcellerie égalisatrice

En réalité, la sorcellerie, si elle contient toujours un enjeu de pouvoir, n'est pas nécessairement un pouvoir de domination qui permet aux plus puissants d'asseoir leur autorité. Au contraire : comme le note l'anthropologue Peter Geschiere, elle peut tout aussi bien avoir une visée *égalisatrice*. Une communauté peut empêcher un individu ambitieux d'accumuler trop de richesses ou de puissance en le menaçant avec des pouvoirs occultes. Craignant de subir la « sorcellerie de maison », il veillera ainsi à faire profiter son entourage de son succès, pour échapper aux attaques mystiques que celui-ci pourrait lui envoyer.[455] Dans son étude chez les Maka dans l'Est du Cameroun, P. Geschiere note que le « *djambe* », l'esprit maléfique[456], peut venir habiter « les membres de l'élite, [qui] craignaient d'être « mangés » par les villageois »[457]. Cela ne vaut pas seulement dans la notabilité traditionnelle : « la nouvelle élite avoue avoir peur des villageois et le sous-préfet croit nécessaire d'être toujours vigilant face à la « subversion » de ces mêmes villageois qui utiliseraient leurs forces occultes pour saboter les projets du gouvernement »[458]. C'est pour la même raison que ceux qui disposent de quelque richesse craignent d'en faire l'exhibition. L'anthropologue cite des exemples de cultivateurs qui n'osent planter de nouveaux cacaoyers, ou de villageois qui se construisent des maisons plus modernes avec un toit en tôle plutôt qu'en paille, mais n'osent dormir dedans et restent dans des logements délabrés : « on considérait toujours que planter un cacaoyer ou construire une maison suscitait inéluctablement la jalousie, et donc les attaques des sorciers »[459]. Ainsi, dans de nombreux cas, « la sorcellerie exprime une méfiance à l'égard du pouvoir et indique des moyens de le contenir ; ainsi, elle peut rappeler aux gens les limites à ne pas dépasser »[460].

---

[455] Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 2005., chapitre 2 : « Sorcellerie et politique locale : la dialectique de l'égalité et de l'ambition »

[456] Ce terme est en fait polysémique. Voir la définition qu'en propose l'auteur dans le chapitre « Le djambe et les dangers de la maison », *Ibid.*, p. 53

[457] *Ibid.*, p. 145

[458] *Ibid.*, p. 147

[459] *Ibid* P. 181

[460] *Ibid* P. 170

b/ Du blindage protecteur aux pouvoirs surnaturels

Pourtant, la sorcellerie est un pouvoir ambivalent. Celui qui dispose de pouvoirs occultes plus puissants peut résister à la pression égalisatrice de la communauté. La priorité pour toute personne de pouvoir est donc de s'assurer le « blindage » le plus hermétique contre les atteintes de sorcellerie. Une personne puissante est une personne invulnérable sur le plan mystique, de sorte que le rapport de forces est inversé : « le *djambe* des villageois ne paraît plus capable de percer les « super-blindages » dont disposent les nouveaux Grands. (…) Il va de soi que les Grands les plus éminents, grâce à leur richesse et à leur poids politique, ont accès aux meilleurs *memidu* (médicaments) »[461]. A partir de ce moment-là, le déséquilibre de pouvoir est trop fort, la domination mystique s'inverse, et les villageois se retrouvent eux-mêmes à la subir. Dès lors, « le discours de la sorcellerie risque de dégénérer en un discours de puissance, et surtout d'impuissance »[462] : on explique la réussite d'un individu, sa « puissance », par ses pouvoirs mystiques, mais aussi, on reconnaît qu'il ne peut plus être infléchi d'une quelconque manière par le discours communautaire (« impuissance » de la communauté)

Ce « discours d'impuissance » est celui qui explique par l'occulte la réussite incompréhensible des Grands. On considèrera ainsi que les « Grands » disposent, par les facilités qu'ils ont à accéder au monde mystique, de tous les moyens pour imposer leurs volontés aux autres humains : dans ce cas, « la sorcellerie sert plutôt à expliquer l'accumulation du pouvoir »[463]. Ceux qui réussissent dans la vie sont ceux qui, au-delà du blindage, possèdent par eux-mêmes et par leur famille des liens puissants avec le monde occulte. Les grands chefs, comme Gnassingbé Eyadema, père du Président actuel, sont considérés comme disposant de forces magiques extraordinaires. Dans le cas de l'ancien Président togolais, il se racontait qu'il pouvait se transformer en oiseau, ou en panthère de nuit[464] pour échapper aux regards ou pour terrasser ses adversaires. Dans le récit romancé qu'il fait de la vie d'Eyadema, l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma raconte le fameux accident de l'avion présidentiel à Sarakawa en 1974. Pour expliquer avoir survécu au crash alors que le pilote est décédé, le Président raconte :

---

[461] *Ibid* P. 161

[462] *Ibid* P. 170

[463] *Ibid* P. 170

[464] Ahmadou KOUROUMA, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.

« j'avais fait monter mon fantôme dans l'avion »[465]. Le roman fait aussi de nombreuses allusions aux pouvoirs mystiques que possèderait la mère du Président.[466]

Ainsi, le pouvoir du chef de l'Etat au Togo est ancré dans une filiation mystique savamment entretenue. La dictature togolaise s'est depuis longtemps donné des fondations mystiques – même si les suppositions occultes autour de l'actuel Président, Faure Gnassingbé, sont moins explicites. Le Général Eyadema a très tôt construit la légende de son pouvoir non seulement autour d'un classique culte de la personnalité, mais autour de ses facultés occultes prétendument très supérieures à la moyenne.

L'hagiographie qui entoure Eyadema mélange au plus haut point les faits réels avec des éléments qui semblent tout droits sortis de la fiction et du fantastique. C'est sans doute pour cela qu'un des ouvrages de référence à propos du régime dictatorial togolais est le roman, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, d'Ahmadou Kourouma. Le récit est centré sur le personnage du Général Koyaga (double romanesque du Général Eyadema[467]), dont un griot énumère les innombrables faits d'armes – militaires et mystiques – dans un style si élogieux qu'il tourne à la satire aux yeux du lecteur. Le caractère fictionnel de ce récit, son recours permanent au fantastique – le général Koyaga est censé pouvoir se métamorphoser dans n'importe quel animal en cas de danger et survivre à tout, il a d'innombrables pouvoirs mystiques – n'est pas seulement un artifice d'écriture.

---

[465] « Je suis bien vivant. De légères, de très légères contusions. Je suis un chasseur, un chasseur aux mille avatars. Ce n'est pas de sitôt, ni pour si peu de chose que j'arrêterai le combat. L'avion a été saboté. Je l'ai su. C'est mon fantôme qui l'a emprunté. » *Ibid.*, p.274

[466] Ce crash présidentiel constitue, selon C. Toulabor, la matrice du pouvoir politique du Président Eyadema, qui a su l'exploiter pour se créer une légende (et un Mausolée, sur les lieux de l'accident). Il lui a été particulièrement facile d'exploiter les dimensions surnaturelles d'un tel événement car « Dans la vision des choses de l'homme de la rue, pour lequel il est difficile de réaliser qu'un homme puisse sortir vivant de cet amas de ferraille, le Président togolais apparaît comme un ressuscité, revenu de l'au-delà. Des histoires abondent au Togo où des individus, du jour au lendemain, prétendent revenir du royaume des morts et se mettent à faire des « miracles » : guérison des incurables, prédictions, stérilité vaincue, etc. (…) Sorti indemne de la carcasse de l'avion, au regard de beaucoup, le général Eyadema serait un ressuscité. Plus précisément, il serait un revenant, aspect sous lequel, dit-on, les morts côtoient les vivants avant d'assumer définitivement la plénitude de leur état. Mais le général Eyadema serait un revenant qui a pris chair et, de ce point de vue, il assumerait, en sa qualité de « miraculé », les états matériel et immatériel, naturel et surnaturel de l'être. Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.120

[467] A. Kourouma a indiqué que seules des raisons éditoriales l'avaient empêché de nommer son personnage principal « Gnassingbé Eyadema ». Dans une interview, il insiste sur le fait qu'il avait écrit son roman en gardant les noms des chefs d'Etat africains qu'il dépeignait, (Eyadema, Houphouët-Boigny, Bokassa, Mobutu…), car de très nombreux faits décrits sont historiques. « J'ai voulu écrire ce roman avec ces noms mais mon éditeur m'en a dissuadé » Ahmadou KOUROUMA, Comi TOULABOR, « Autour d'un livre : Ahmadou Kourouma, En attendant le vote des bêtes sauvages », *Politique africaine*, vol. 1999/3, , vol. 1999/3., p.178

Au contraire : le brouillage de la frontière entre faits historiques et explication mythique, voire mythologique, existe tout autant dans l'imaginaire du pouvoir qu'Eyadema a fait diffuser dans les années 1970 au Togo que dans le roman de Kourouma. Les exploits militaires du général Koyaga ressemblent à s'y méprendre à l'histoire du sergent colonial Eyadema envoyé en Indochine : s'il a échappé miraculeusement aux Viet congs dans la jungle, c'est grâce à sa capacité de se transformer en oiseau. Dans d'autres passages du roman, le général Koyaga fait exécuter ses opposants selon des rituels qui les réduisent au silence à jamais : pour les « tuer dans l'invisible » et les empêcher de renaître dans une nouvelle vie, il exige qu'après leur mort, on leur coupe le sexe et qu'on l'insère dans la bouche du cadavre.[468] La symbolique est aussi terrifiante que le geste est sanglant.

Maîtriser les règles du pouvoir occulte, et posséder des pouvoirs surnaturels, semble donc une façon particulièrement efficace pour un chef d'imposer son autorité. Le Président, par les pouvoirs qu'il est supposé avoir hérités de sa mère, se place au-dessus du règne des humains, presque comme une divinité qui n'appartient pas à la même espèce. Si l'on s'inscrivait dans cette logique, le paiement de l'impôt à un tel chef d'Etat prendrait un sens sacrificiel, fondé sur la crainte ou le respect. L'idée d'une discussion démocratique paritaire dans ces conditions semble peu compatible avec cette représentation du pouvoir : on ne négocie pas la quotité et l'assiette du sacrifice offert au chef mystique de l'Etat.

c/ Puissance de l'imaginaire

Passer par cette représentation fictionnelle pour comprendre le pouvoir togolais pourrait sembler un détour anecdotique, voire fantaisiste[469]. Il nous semble au contraire que le passage par l'imaginaire et le magique est essentiel. Après tout, les représentations monstrueuses de l'Etat et du souverain ne manquent pas, depuis le Léviathan de Hobbes jusqu'à la « bête » dont parle Derrida. L'efficace du pouvoir ne passe-t-elle pas précisément par la crainte générée par ceux dont on n'arrive pas à cerner exactement la monstruosité et le degré de nuisance potentiel ?

---

[468] Voir aussi l'interview de Kourouma, *Ibid.*, p. 181

[469] « Les comportements des dictateurs africains sont tels que les gens ne les croient pas ; ils pensent que c'est de la fiction. (…) Les dictateurs africains se comportent dans la réalité comme dans mon roman. Nombre de faits et d'événements que je rapporte sont vrais. Mais ils sont tellement impensables que les lecteurs les prennent pour des inventions romanesques. C'est terrible ! » *Ibid.*, p. 179

Pour les individus qui se trouvent en situation de domination politique, les mécanismes de cette domination sont profondément mystérieux. C'est la raison pour laquelle ils peuvent recourir à des explications magiques ; de leur point de vue, il n'y a pas de différence entre pouvoir et magie. Dans un entretien avec l'historien Comi Toulabor à propos de ce roman, A. Kourouma note ainsi : « la magie n'est pas quelque chose de secondaire dans le paysage politique, le pouvoir ne s'exerce pas sans la magie (…) En Afrique, il n'y a pas un seul dirigeant qui n'ait son magicien ou son marabout ; *magie et pouvoir (politique) sont des entités presque identiques* »[470]. Cette affirmation ne signifie pas que le pouvoir des chefs d'Etat *est* vraiment d'ordre occulte et mystique (l'écrivain affirme lui-même ne pas croire à la magie[471]) mais qu'il fonctionne *comme* un lien magique, terrifiant, opaque, incompréhensible. En éwé, langue du Sud du Togo, cette identité du pouvoir et de la magie est même inscrite dans la langue. Comme le souligne C. Toulabor, « le terme « *atsé* » désigne simultanément le pouvoir de commander et le pouvoir magique. Par exemple, pour A.G., employé à la CTMB (Compagnie Togolaise des Mines du Bénin) à Hahotoé, le bras coupé net à l'aisselle dans un accident du travail en 1978, et qui n'a jamais touché une seule indemnité : « le vieux (Eyadema) est un homme puissant. Il possède un esprit et un pouvoir (atsé) extraordinaire » »[472].

Le pouvoir est donc considéré comme magique, et il suscite de ce fait un respect craintif voire terrifié (puisqu'il est incompréhensible). Dès lors, toute contribution matérielle ne peut être conçue que comme un sacrifice, dans l'espoir (jamais complètement assuré) d'apaiser les colères des entités supérieures.

On peut aussi expliquer autrement pourquoi les dominés établissent très vite un lien entre sorcellerie et politique dans des pays comme le Togo ou le Cameroun. Lorsqu'il mène ses études de terrain au Cameroun dans les années 1970, Peter Geschiere constate en effet que les explications occultes prolifèrent pour expliquer l'actualité politique, et il relie ce phénomène à l'extrême opacité qui entoure les cercles du pouvoir autour du chef de l'Etat. Celui-ci exerce un pouvoir personnel, et gouverne, en tant que « Père de la nation », d'une manière totalement arbitraire et irrationnelle. La population voit ainsi se succéder autour du Président Ahmadou Ahidjo des hommes politiques à la carrière éphémère, au gré des bonnes ou des mauvaises

[470] *Ibid.*, p. 180. Nous soulignons

[471] « Au fond de moi, je ne crois pas à la magie pour une raison très simple : si l'Afrique avait quelque chose à cacher, avait des pouvoirs mystérieux, notre histoire n'aurait pas été si tragique » *Ibid.*, p. 180

[472] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.126

grâces du Président. Sans accès aux affaires internes des cercles de pouvoir, sans explication rationnelle pour ces brusques changements, dus à l'arbitraire personnel du Président, la population en arrive à la conclusion que ceux qui parviennent à tirer leur épingle du jeu le doivent aux « forces occultes » dont ils disposent.[473] « Tous les yeux sont fixés sur le sommet, mais le pourquoi des changements brusques dans les faveurs de ce sommet reste difficile à appréhender. Dans une telle constellation, l'association avec la sorcellerie devient presque inévitable »[474]

C'est ainsi que la notion d' « invisible » peut se comprendre en un double sens : elle désigne d'une part le fait que le sommet de l'Etat est impénétrable au regard profane de la population, ce que constatent aussi les statistiques internationales : le Togo, par exemple, est 121e sur 180 dans le classement de la transparence politique[475] ; mais la notion d'invisible renvoie, de façon partiellement corrélée, à l'ensemble des actions qu'un individu peut accomplir dans le monde « invisible » : toute personne qui a des pouvoirs occultes peut se dédoubler, et laisser son double mystique agir à l'insu des regards, et c'est ce qui le rend redoutable. On voit donc clairement comment peut s'opérer le passage d'un état de fait objectif à une explication mystique.[476]

d/ Le commerce d'âme et de pièces détachées

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la terreur des crimes rituels qui seraient opérés par les puissants du pays pour gagner des forces dans le monde occulte.

L'idée qu'il faudrait « voler des âmes » pour acquérir du pouvoir ne renvoie pas simplement à une terreur populaire. Selon les anthropologues, il y aurait également dans cette croyance une réminiscence traumatique de l'époque de la traite et, dans une moindre mesure, du travail forcé colonial. A l'époque, « la vente de parents » aux Blancs comme esclaves ou

---

[473] Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, *op. cit.*, p. 153-156

[474] *Ibid.*, p. 156

[475] « Togo » [en ligne], *Transparency.org*, 2024, URL : https://www.transparency.org/en/countries/togo, consulté le 25 avril 2024.

[476] Il faut cependant veiller à ne pas trop rationaliser le fonctionnement des croyances mystiques. Peter Geschiere insiste au contraire au début de son ouvrage sur leur caractère complexe et foisonnant : en voulant « renforcer la cohérence des descriptions », on court le « danger réel d'un systématisme excessif ». Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, *op. cit.*37

comme travailleurs pouvait servir de « source de succès et d'enrichissement »[477]. Aujourd'hui, ce commerce de vies et d'âmes humaines se perpétuerait, mais dans le domaine de l'invisible, et permettrait toujours de s'enrichir. Peter Geschiere décrit le cas d'entrepreneurs dont le succès est attribué au fait qu'ils disposent de « plantations invisibles » où ils font travailler leurs victimes pour leur propre compte. Grâce à leurs talents de sorciers, ils voleraient les âmes de la population pour les expédier dans ces plantations occultes (qu'il serait bien vain de chercher sur une carte). Leur réussite économique ne s'expliquerait pas par leur talent personnel mais par le fait qu'ils ont de multiples esclaves à leur disposition pour les assister dans leurs tâches.

L'enrichissement de l'Etat par le biais du commerce d'âmes pourrait rentrer dans ce même paradigme général de l'exploitation des âmes dans l'invisible. Si l'Etat est riche, si le chef de l'Etat est puissant, c'est parce qu'ils prélèvent sur d'autres humains les moyens d'assurer cette richesse et cette puissance, par des transactions dans le monde invisible.[478] L'opacité des affaires économiques de certains dirigeants africains est telle qu'il n'est pas très étonnant que de telles hypothèses soient émises. De fait (on l'exposera plus longuement en dernière partie de cette thèse), le continent ne manque pas de travailleurs invisibilisés et non reconnus à la hauteur des sacrifices qu'ils consentent, même s'il n'est pas nécessaire de recourir à des explications occultes pour en faire le constat.

Pour ceux qui y croient, le prélèvement d'âme est ainsi d'une extrême violence, et l'Etat ne peut être vu que comme une instance dévorante. Dès lors, le « prélèvement » fiscal risque d'apparaître comme une continuation, dans le monde matériel, de la prédation que l'Etat opère dans le monde mystique – surtout si l'on note que l'Etat postcolonial est l'héritier de l'administration coloniale. Il est bien difficile de représenter l'impôt comme un outil de démocratie et de construction commune de la Cité, lorsqu'il est opéré par un Etat soupçonné de voler l'âme de ses citoyens comme, en son temps, le gouvernement des Blancs. La prédation étatique est évidemment aux antipodes du consentement, puisqu'elle est un viol commis sur des

---

[477] *Ibid.*P. 202.

[478] « Au Ghana, K. Nkrumah avait dans sa chambre de grigris découverte par les militaires après son évincement en 1966 une femme enceinte momifiée, abreuvée de sang humain, dit-on, qui aurait été sa protectrice et sa conseillère. Les rumeurs ivoiriennes rapportent que le Président F. Houphouët-Boigny se coucherait tout nu sur la tombe de son frère aîné, son ancien conseiller inhumé dans une chambre du palais présidentiel de Yamoussoukro en vue de se ressourcer aux forces vitales du disparu. Idi Amin Dada en Ouganda n'hésitait pas, croit-on savoir, à communier à l'énergie vitale de ses victimes sous les espèces de leurs organes sexuels afin de revigorer sa propre force vitale. (…) Il y a des attentes culturelles que le pouvoir togolais a su admirablement exploiter pour son assise. La débauche des symboles et des croyances ancestrales a favorisé la fabrication du charisme mystique de celui qui, hier, était considéré comme un perdant. » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.131

individus incapables de se défendre de l'invasion mystique des puissants. Comme le note P. Geschiere, « s'il y a un trait commun aux différents discours de la sorcellerie, c'est que les références aux forces occultes s'accordent mal avec l'ouverture d'un espace public (*Öffentlichkeit* au sens d'Habermas) »[479]

En effet, le caractère magique et occulte du pouvoir en fait une affaire d'initiés, c'est-à-dire que tout le monde ne peut pas y participer. Le pouvoir mystique s'acquiert par filiation, fait l'objet d'un achat, ou s'obtient suite à une initiation, qui est par définition excluante. On est donc fondamentalement en contradiction avec des conceptions démocratiques et égalitaires du pouvoir. Même si Peter Geschiere note que ce n'est pas une fatalité, la sorcellerie est aussi beaucoup utilisée dans un but de division sociale et de distinction individuelle. Comme l'écrit avec conviction le juriste béninois Robert Gbégnonvi :

> Le *vodun*[480] est force de terreur avant d'être force de mobilisation (…) Quand le peuple, toutes tendances confondues, tient pour suspect le *vodun*, nous ne pouvons pas continuer à soutenir contre lui la théorie du *vodun*, ferment de liberté et d'épanouissement. Le *vodun* ne peut pas remplir cette fonction parce qu'il n'est pas transparent. (…) Le *vodun* est disqualifié parce qu'il n'aime pas l'homme.[481]

Peut-on penser une politique qui « aime l'homme » ? Peut-il y avoir démocratie s'il y a de l'occulte, et de la croyance à l'occulte ? Il paraît bien difficile d'éliminer toutes les zones d'ombre des pouvoirs politiques (en Afrique comme ailleurs), or elles constituent des obstacles

---

[479] *Ibid* P. 268

[480] Il faut noter que le vodun (ou vaudou) connaît de multiples branches. Les rituels opérés par les politiciens contemporains ne correspondent, selon Joseph Tonda, qu'à une perversion des pratiques les plus extrêmes du vaudou traditionnel, ce dernier ne faisant appel à des sacrifices humains que dans des cas rares et, normalement, très réglementés. Autre différence notable : le vaudou traditionnel (dont parle ici R. Gbégnonvi) travaille à maintenir un secret impénétrable, là où le pouvoir occulte des politiciens joue sur l'ambivalence du montré et du caché, car pour terroriser la population, il faut aussi lui faire voir certaines choses.

« Certes, la violence fantomale associée à l'exercice du pouvoir est une réalité symbolique ordinaire des sociétés de la tradition, car la loi des ancêtres, dont les punitions à l'infraction relèvent de leur action, est une loi exécutée par un pouvoir spectral (les ancêtres). Mais entre ce pouvoir spectral des ancêtres et le pouvoir spectral du Souverain moderne en postcolonie, une rupture profonde les oppose. Cette rupture est celle que présente toute la différence entre, d'une part, la « violence légitime » du pouvoir qui s'exerçait, dans les sociétés antécoloniales, contre les délinquances, en public, ou généralement, dans le secret des sociétés initiatiques, à l'abri du regard des femmes et des jeunes, les « cadets sociaux », et d'autre part, celle de l'Etat postcolonial qui s'affiche publiquement comme spectacle destiné, semble-t-il, à imprimer dans les consciences la terreur du corps détruit par le feu des fusils (et, éventuellement, le nœud de la corde des pendus).

Cette rupture manifeste donc une substitution d'une forme de pouvoir traditionnel, reposant sur le silence des génies et des ancêtres, présentés dans l'imaginaire comme les auteurs des mises à mort de délinquants, à une autre forme, celle de l'Etat, dont le génie est le « Blanc ». L'une travaille prioritairement dans l'invisibilité sociale que symbolisent la nuit, le masque des initiés, la forêt, et fut combattue par la puissance coloniale. L'autre travaille dans la visibilité éclatante de la cour des villages, des villes et des prisons. *Voir, faire voir* et rendre visible par tous ce qui était souvent caché, est le principe général du pouvoir qui se substitue à celui des génies et des ancêtres. » Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p. 188

[481] Robert GBEGNONVI, « Le vodun disqualifié » [en ligne], *Ressources chrétiennes*, URL : https://www.ressourceschretiennes.com/article/le-vodun-disqualifi%C3%A9, consulté le 13 mai 2024.?

sérieux, et peut-être rédhibitoires, à l'adhésion des individus aux systèmes politiques en place. Par suite, elles décrédibilisent aussi toute possibilité d'une réelle légitimité de l'Etat, et de l'impôt.

e/ Impôt et circulations mystiques

On a dit que payer ses impôts à l'Etat apparaissait plutôt comme une pratique qui consisterait à offrir des sacrifices expiatoires aux puissants pour essayer de ne pas s'attirer la malveillance des esprits occultes. Une telle conclusion pourrait paraître farfelue, mais elle semble rejoindre les remarques de l'historienne Sean Redding, dans son étude de la fiscalité coloniale en Afrique du Sud. Au moins à l'époque coloniale, il y aurait eu dans l'esprit des colonisés un lien très évident et très direct entre le pouvoir administratif des Blancs – et singulièrement, leur capacité à prélever l'impôt – et leurs pouvoirs occultes.

La collecte fiscale, opérée sur un rythme très régulier, s'apparente à un « rituel », et c'est cet aspect rituel, davantage que la menace et la violence, qui aurait paradoxalement facilité l'acceptation de, et la soumission à, l'obligation fiscale :

> Particulièrement après l'échec en 1880 de la Rébellion Mpondomise, les Africains du Transkei virent les représentants officiels de l'Etat comme des personnes possédant des pouvoirs surnaturels, et pour cette raison, il leur sembla logique de participer à des rituels qui apaiseraient ces officiels, afin de rendre plus prévisible l'usage qu'ils feraient de leurs pouvoirs. Le paiement des taxes peut être compris comme un rituel de ce type, tandis que le reçu fiscal faisait office d'objet concentrant le pouvoir de ce rituel pour repousser les pouvoirs maléfiques de l'Etat.[482]

Il est assez fascinant de lire qu'un simple reçu fiscal puisse revêtir une valeur mystique essentielle, garantissant la sécurité occulte d'une personne[483]. L'Etat est essentiellement représenté comme une créature fantastique et mystérieuse, qu'il faut savoir amadouer en se soumettant à ses rituels. On est bien sûr très loin des représentations rationnelles-légales de

---

[482] "Particularly after the defeat of the 1880 Mpondomise Rebellion, Africans in the Transkei saw state officials as people who had supernatural powers, and therefore it made sense to participate in rituals that would appease state officials and make their use of those powers more predictable. The payment of the taxes can be understood as such a ritual, with the tax receipt being used as an object that incorporated the potency of that ritual to ward off malevolent state powers." Sean REDDING, *Sorcery and sovereignty. Taxation, power and rebellion in South Africa, 1880-1963*, Ohio University Press, 2006., p. 10

[483] Sans aller jusqu'à lui donner une valeur occulte, les historiens togolais soulignent à quel point la possession de documents officiels est perçue comme incompréhensible, et très importante en même temps : « Le « papier » a été un cordon ombilical qui a lié les populations à l'Administration en général et à ses services publics en particulier. (…) Pour avoir payé son impôt en espèce, et effectué sa prestation (impôt-travail), le contribuable recevait un « papier reçu », à faire valoir en cas de contrôle administratif. » Essoham ASSIMA-KPATCHA, *et al.*, « La vie quotidienne des Togolais », dans *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, *op. cit.*, p.380

l'impôt. Pourtant, dans les faits, le document administratif joue effectivement un rôle de bouclier, ou de passe-partout, administratif. La majeure partie des citoyens-contribuables occidentaux ne paye ses impôts que pour qu'on ne vienne pas lui chercher noise ; ils savent qu'on les laissera tranquilles du moment qu'ils peuvent produire leur avis d'imposition.[484]

f/ Services publics et craintes mystiques

Avant de refermer cette incursion dans des conceptions mystiques de la politique, il faut encore noter un point : l'un des endroits où l'Etat est soupçonné d'effectuer ces prélèvements mystiques en toute impunité, ce sont les hôpitaux publics, financés par l'argent des impôts. On se retrouve donc dans une circularité aussi cohérente qu'inquiétante : l'Etat prélève des impôts *pour* financer son prélèvement mystique.

Pour décrire de telles croyances, la notion d'« Etat vampire » a récemment été développée, c'est-à-dire un Etat qui, très littéralement, se nourrit du sang de ses habitants. Une étude anthropologique sur les dons de sang au Centre National de Transfusion Sanguine (CNTS) de Libreville (Gabon) a ainsi mis en évidence que la plupart des Librevillois opposent un refus catégorique à l'idée d'aller se faire prélever du sang, qui pourra être manipulé ensuite par on-ne-sait-quel pouvoir malveillant. Nombreuses sont les personnes qui pensent que ce CNTS est un lieu mis en place par le pouvoir politique pour se procurer du sang pouvant servir à la fabrication de fétiches, moyen facile et économique qui leur éviterait de passer par les « crimes rituels » décrits précédemment pour se procurer les fameuses « pièces détachées »[485].

Ainsi, la logique rationnelle-légale de la comptabilité nationale ne marche pas du tout ici : si l'on justifie l'impôt en expliquant qu'il sert à construire des services publics comme des hôpitaux, on risque ce faisant, dans certains cas, de se heurter à de plus grandes résistances encore. Si les centres de soin officiels sont vus comme des lieux où l'on prélève l'âme des gens pour renforcer le pouvoir des puissants, alors bien sûr, les contribuables refuseront d'autant plus strictement de payer : qui voudrait contribuer à construire son propre abattoir ? Dans cette optique, l'impopularité de certains services publics ne peut que renforcer encore la réticence à

---

[484] Alexis SPIRE, *Résistances à l'impôt, attachement à l'Etat. Enquête sur les contribuables français*, *op. cit.*.

[485] Maheba TONDA, « La violence par le sang. Vampirisme et zombification par le don de sang à Libreville », dans Alice ATERIANUS-OWANGA, MEBIAME-ZOMO et Joseph TONDA (éds.), *La violence de la vie quotidienne à Libreville*, Louvain, Academia/L'Harmattan, 2016., p. 179, et Thèse de doctorat : Maheba TONDA, *L'Etat vampire. Don de sang, transfusion sanguine et politiques de la vie au Gabon*, EHESS, 2021.

payer des impôts. On est bien loin de l'idée des bailleurs de fonds de « financer le développement par l'impôt », puisque la construction des hôpitaux, qui sont l'un des grands objectifs du « développement », est au contraire vue comme une menace. Les bailleurs de fonds eux-mêmes, en construisant des structures de santé, peuvent parfois être considérés comme les complices de l'Etat mangeur d'âmes, ce qui peut aussi être lu comme un souvenir traumatique, là encore, si l'on se souvient des expérimentations médicales que les Occidentaux ont menées sur des sujets humains vivants sur le continent[486].

Même si toutes ces croyances ne sont pas partagées de tous, il est clair qu'elles peuvent facilement servir de prétexte à ceux qui n'ont aucune envie de verser leur contribution, et qui cherchent des raisons de discréditer le fonctionnement des services publics. Mais nombreux sont ceux qui adhèrent sincèrement à ces idées.

Ainsi, on aurait pu penser, depuis un point de vue occidental, que la Science moderne pourrait servir de contrepoint à des croyances mystiques irrationnelles, et les remplacer progressivement, au fur et à mesure que le « développement » et la scolarisation les balayeraient. Dans une perspective positiviste, la rationalité scientifique viendrait naturellement remplacer les croyances. Mais dans l'imaginaire collectif de nombreuses sociétés africaines, Science et pouvoir occulte ne s'opposent pas, ils vont de pair. La Science (par exemple la médecine

---

[486] A propos de la période coloniale allemande, les historiens Kokou Akonou et Peter Sebald notent ainsi : « La lutte contre les maladies tropicales offrait aux médecins coloniaux l'occasion de faire des expériences sur les indigènes. Ces expériences de vaccination étaient d'abord pratiquées sur les travailleurs prestataires concentrés dans les stations et dans les baraquements de fortune installés par les firmes coloniales et les plantations. (…) Ces vaccinations « en série » avaient trois objectifs : combattre les épidémies, faire des recensements et contrôler le mouvement migratoire dans les régions. Aussi les listes de vaccination comportaient-elles des informations telles que le nom du vacciné, pour les enfants le nom du père, l'âge, le lieu de vaccination et d'autres renseignements d'ordre médical. On délivrait au vacciné un certificat qu'il devait soigneusement conserver, avec sa quittance d'impôt. Le caractère bureaucratique et despotique des vaccinations de masse se traduisait par des pratiques policières répressives, et les médecins avaient besoin du concours non seulement des chefs traditionnels, mais aussi des policiers. La raison était simple : les populations étaient parvenues à la conviction que les régions soumises à la vaccination contre la variole affichaient un taux de mortalité très élevé et que la pratique ancienne qui consistait à contaminer légèrement les personnes valides procurait une immunité plus efficace que la vaccination procurée par les Européens. Aussi l'enthousiasme manifesté au début pour la vaccination antivariolique se transforma-t-elle en résistance. Le chef de *Lomé-Land* dut ordonner l'arrêt des vaccinations après le décès de 8000 varioleux déjà vaccinés. Le Dr Rodenwaldt reconnut lui-même que de nombreuses personnes étaient tombées malades malgré la vaccination antivariolique. »

« L'expérience de la lutte contre la maladie du sommeil confirme cette résistance des malades à se laisser interner dans le camp d'isolement créé en 1909 sur le Mont Klouto. Traités avec de l'*Atoxyl* et de l'*Arsenophenyglycine* à forte dose (à base d'arsenic), les malades ne tardaient pas à mourir. On a l'impression qu'il ne s'agissait pas seulement d'aider le malade, mais aussi de se servir de lui comme cobaye pour faire progresser la science. Mais celle-ci progressa : ce sont des médecins allemands qui mirent au point le médicament contre la trypanosomiase, le premier après la guerre. » Kokou ALONOU, Peter SEBALD, « L'œuvre sanitaire de la colonisation », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale*, *op. cit.*, p.576-577

moderne) serait au service de l'occulte, comme ici dans les transfusions sanguines ; elle en serait une modalité parmi d'autres. La Science n'est pas l'antithèse de l'occulte, ni sa négation ; elle est au contraire une magie parmi d'autres, la sorcellerie propre aux Blancs. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, dans l'imaginaire collectif de l'occulte, le Blanc n'est pas celui qui est exclu des pratiques de l'invisible ; c'est au contraire celui qui les maîtrise très bien, ce qui explique sa force de frappe. La Science et la technique sont des instances de ce pouvoir invisible.

Dès lors, pour beaucoup, c'est justement par collusion avec le pouvoir des « Blancs » que les politiciens africains peuvent jouir du pouvoir, c'est-à-dire que les Occidentaux sont soupçonnés, depuis le début, de posséder leurs propres pouvoirs mystiques, leur propre vaudou, qui leur ont permis de s'imposer de manière certes violente, mais surtout symbolique, au moment de la colonisation[487]. La colonisation la plus violente n'a pas été celle qui a mutilé les corps, mais celle qui a envoûté les âmes. Doit-on voir dans les « pièces détachées » que prélèveraient les puissants pour en tirer de l'énergie mystique, les descendants des « mains coupées » que les percepteurs d'impôts collectaient dans des paniers à l'époque coloniale dans les campagnes d'Afrique centrale, sur tous les individus refusant de payer leur impôt de capitation[488] ? Le parallèle est sans doute un peu hasardeux, mais il est probable que les « mains coupées » associées à l'obligation fiscale ont eu un retentissement symbolique au moins aussi violent que la douleur physique. Ne pas payer son impôt (matériel, donc extérieur à soi) était puni par une atteinte à l'intégrité physique de la personne. Ainsi, le pouvoir de prélever l'impôt, censé être strictement matériel, est envahi par la crainte d'un pouvoir sur les corps voire sur les âmes. Quand on prélève aujourd'hui un bien à quelqu'un, est-ce le simple prélèvement d'un bien matériel, totalement extérieur à sa personne ? est-ce vraiment neutre sur le plan de son énergie vitale ? Ou a-t-il le sentiment de se faire arracher un morceau de chair, voire un morceau d'âme ?

[487] « Les Blancs, fussent-ils missionnaires ou docteurs, ont été d'emblée perçus selon la grille de l'invisible, et le spectre de la sorcellerie n'a cessé de hanter les expériences sociales au travers desquelles le sous-continent s'est inséré dans le système international : l'esclavage, la situation coloniale, la christianisation, la pénétration de l'économie capitaliste, les joutes politiques de la décolonisation. » Jean-François BAYART, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, *op. cit.*, Préface à la nouvelle édition

[488] Lancelot ARZEL, « Les "sanglants trophées" de la conquête. Découpe des corps et guerres coloniales dans l'État indépendant du Congo fin XIXe siècle-début XXe siècle », *Monde(s)*, vol. 17, n° 1, Presses universitaires de Rennes, 2020.

Ce qui est certain en tout cas, c'est que les services publics qui s'appuient sur la rationalité occidentale, que nous supposons forcément exempts de toute teneur mystique par leur aspect banalement bureaucratique, sont au contraire parfois perçus comme de nouveaux lieux de pouvoir mystique par les populations. Les mystères de la Science, incompréhensibles pour la plupart des individus, semblent tout aussi terrifiants que les pouvoirs des sorciers, et d'une nature identique.

Or, on pourrait remarquer que, bien loin de se limiter au contexte africain, la méfiance à l'égard de la rationalité, des hautes sphères de la politiques, et de la science moderne est une réalité mondiale. Comme le note Peter Geschiere en conclusion de son étude sur la sorcellerie en Afrique, « même dans des pays dotés d'une tradition démocratique plus ancienne, des sentiments de malaise s'expriment constamment, dus au fait que le pouvoir semble insaisissable, et ses lieux, invisibles »[489] : les secrets politiques éveillent le soupçon et déclenchent les explications irrationnelles. On l'a vu récemment avec les théories du complot qui ont surgi au moment de la pandémie de Covid-19, et des campagnes de vaccination qui ont suivi. Ces théories mêlaient souvent des questions médicales (effets secondaires du vaccin), politiques (le confinement est un moyen politique pour faire taire les contestations populaires), géopolitiques (les intentions cachées du gouvernement chinois), et économiques (les intérêts des laboratoires pharmaceutiques)[490]. Et sans aller, certes, jusqu'à des soupçons de sacrifices humains, les citoyens occidentaux ne se sont pas privés d'élaborer toutes sortes de théories sur des complots ourdis par les Etats, notamment à travers des réseaux maçonniques internationaux, lesquels reviennent aussi régulièrement dans les soupçons des Africains sur leurs propres gouvernants.

La méfiance à l'égard des services publics n'est donc pas spécifique à l'Afrique, et la réticence à payer l'impôt s'alimente aussi d'un désaccord de fonds avec les modes de fonctionnement des organes qu'il finance. Outre la santé, des questions du même ordre se posent à propos des écoles, notamment dans certaines régions des Etats-Unis. Si les parents considèrent que les écoles sont les lieux d'endoctrinement des enfants par les théories « scientistes » erronées d'un gouvernement manipulateur, alors il n'est pas illogique qu'ils refusent de payer leurs impôts. On ne peut vouloir payer des écoles qui bourrent les crânes des enfants d'illusions dangereuses, et qui en font des « moutons ».

---

[489] Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, *op. cit.*, p. 267

[490] L'économiste africaniste Dirk Kohnert souligne d'ailleurs les racines africaines de certaines théories du complot récentes. Dirk KOHNERT, « Qanon and Other Conspiracy Ideologies' Impact on Sub-Saharan Africa in the Age of Global Capitalism » [en ligne], 2023, URL : https://papers.ssrn.com/abstract=4320230, consulté le 13 mai 2024.

En somme, et pour résumer, ce n'est pas seulement à l'égard du chef de l'Etat, ni même de la structure étatique, au sens directement politique, que la confiance est rompue, mais bien dans tout ce qui est, de près ou de loin, rattaché à l'Etat, y compris les services publics.

Peut-on réconcilier des individus méfiants de l'Etat avec une définition de l'impôt légitime démocratiquement, géré pour le bien de tous par un Etat idéal, supposé soucieux de l'intérêt général ?

II. l'Etat invente lui-même sa légitimité

On voit donc que même lorsqu'il n'est pas fondé sur la terreur et la violence, il n'est pas évident de dire qu'un système étatique est pleinement légitime. Par suite, parler de la légitimité démocratique de l'impôt, c'est déjà admettre que les institutions démocratiques *étatiques* sont légitimes, et que leur fonctionnement suffit à faire de l'impôt un outil appréciable qui permet le bien collectif. Une telle affirmation, particulièrement en contexte togolais, sonne un peu trop comme de l'idéologie voire de la propagande mensongère. Car ce n'est pas seulement dans une conception mystique africaine que l'Etat invente des fictions pour asseoir son pouvoir et sa légitimité. Dans la conception rationnelle-légale de l'Etat et de l'impôt, la part de fiction n'est jamais loin non plus. Le pouvoir se raconte lui-même pour se légitimer. Dès lors, un débat politique qui se déroule selon les conditions fixées par l'Etat, entre des individus formés par lui et qui parlent son langage, peut-il être pleinement démocratique ?

1/ L'appropriation des services publics par l'Etat

En partant de quelques croyances mystiques qui ont cours sur le continent africain, on retombe donc finalement sur des craintes très habituelles chez les citoyens dans n'importe quel pays du monde. L'Etat leur apparaît comme celui qui impose son idéologie, et qui exerce un monopole indu sur les biens communs. Faut-il, malgré cette tendance à la concentration, défendre sa « légitimité » parce qu'il pourrait parfois rendre service à sa population ?

Pour des auteurs anti-institutionnalistes comme Ivan Illich, il faut se méfier de l'Etat car il cherche, tendanciellement, à devenir le distributeur monopolistique de ces biens communs

que sont la santé ou l'éducation. C'est cette concentration qui le rend détenteur d'un capital symbolique inattaquable. Il jouit de ce monopole, du pouvoir de distribuer ces biens selon son bon vouloir, et n'a pas réellement pour objectif d'universaliser l'accès à la santé ou à l'éducation car il n'y a pas intérêt. L'Etat ne cherche pas à réaliser « l'intérêt général », mais à conserver son monopole.

Bien entendu, parler en de tels termes abstraits, et prêter des intentions à « l'Etat » en tant que bloc ne saurait refléter les réalités vécues : cela ne signifie pas que les professeurs ou les médecins employés par l'Etat manquent de générosité, ou qu'ils cherchent à garder jalousement un capital qui fait seul leur fortune. Mais Illich note le consensus largement répandu aujourd'hui, selon lequel le savoir ne peut passer que par le cadre officiel de l'école. L'enseignant a besoin d'un « certificat de garantie, qui représente finalement une façon de manipuler le marché de l'emploi »[491]. Aller à l'Université n'est pas d'abord important pour le savoir qu'on y apprend, mais pour le statut que l'on y acquiert. Il y a une valeur presque magique, encore une fois, du diplôme, qui sert de laisser-passer universel, sans avoir à faire ses preuves. Illich propose d'ailleurs d'arrêter de demander à quelqu'un son passé scolaire et ses diplômes avant de l'embaucher, et considère qu'il s'agit là d'une forme de « discrimination » comparable au fait de demander l'appartenance religieuse, politique, ou l'orientation sexuelle.[492] Seules devraient compter les connaissances et les compétences réelles de la personne ; vouloir se raccrocher à une « garantie » fournie par l'Etat, c'est déjà admettre de rentrer dans son système.

On voit donc comment les services publics, loin d'être des outils de l'universel, peuvent apparaître comme un outil d'exclusion. Le savoir peut tout à fait exister en-dehors de l'école, mais la validation de l'Etat lui donne, dans le système actuel, une valeur symbolique plus forte. A l'inverse, le système éducatif, qui peut et doit être un outil d'émancipation, participe trop souvent au « « sous-développement » progressif de la confiance en soi et dans la communauté »[493]. Ne pas réussir à l'école, c'est se préparer à ne pas être inclus dans tous les autres systèmes gérés par l'Etat, parce qu'on n'a pas obtenu le sceau de la réussite scolaire et qu'on n'est donc pas validé. Cela a des conséquences non seulement sociales mais politiques, en termes de prise de parole ; c'est pourquoi Illich invite à changer de regard : « Imaginons plutôt que les hommes cessent de s'abriter derrière leurs diplômes et qu'ils aient le courage

[491] Ivan ILLICH, *Une société sans école*, *op. cit.*, p.34

[492] *Ibid.*, p. 48

[493] *Ibid.*, p.14

d'élever la voix et d'apporter leurs propres réponses et, par là, de s'assurer le contrôle des institutions auxquelles ils participent. (…) Notre imagination ne sait plus que se tourner vers l'école. »[494].

Pour le dire autrement, l'institution scolaire, premier contact avec le système de l'Etat, sert de point d'entrée, et de point de triage, pour la suite. Or on comprend bien que si le système n'admet en son sein que ceux qu'il a validés et formés, il perpétue son pouvoir tout en excluant ceux qui ne correspondent pas à son cadre. Il y manque toujours une ouverture pleinement incluante et réellement plurielle, puisque tous ceux qui participent aux débats ont été formés et approuvés par l'Etat. Dans un pays où seuls 47% de la population a poursuivi les études jusqu'à la fin du collège[495], le différentiel scolaire interroge aussi sur les écarts d'inclusion au système officiel.

Le passage de l'éducation par l'institution scolaire pose ainsi de nombreux problèmes ; on peut en identifier deux plus particulièrement.

D'abord, seuls sont considérés comme « éduqués » ceux qui sont passés par le système officiel. Le système est excluant, mais cela ne signifie pas que les individus rejettent pour autant le système. Au contraire, le principe de l'exclusion scolaire, mais donc aussi de l'élection, attire les convoitises. La recherche des diplômes fait l'objet d'un culte qui n'est pas si loin des croyances magiques précédemment évoquées. L'école étatique est un symbole important de la réussite sociale, et les populations sont attachées au système tel qu'il existe. Comme l'écrit Illich, « La croyance à la nécessité de la scolarité obligatoire est paradoxalement plus profondément enracinée dans les pays où le nombre le plus faible d'habitants a bénéficié (et bénéficiera) des services de l'école »[496].

Ensuite, l'apprentissage ne se fait plus au gré des rencontres, des « possibles » que la vie ouvre : dès lors qu'il n'est pas fourni en boîte, sous la forme d'un programme encadré par un professeur validé dans une salle de classe fermée, un savoir n'a plus (ou moins) de valeur. La systématisation publique de l'acquisition du savoir « nous inspire une peur profonde de l'inattendu, de la surprise »[497]. On n'admet plus que ce qui est préparé par l'Etat pour sa

---

[494] *Ibid.*, p. 48

[495] UNICEF, *Togo 2021. Analyse des données pour l'apprentissage et l'équité utilisant les données MICS*, Lomé, 2022.

[496] Ivan ILLICH, *Une société sans école*, *op. cit.*, p.21

[497] *Ibid.*, p.39

population, et on perd la capacité à s'ouvrir à ce qui n'a pas reçu le formatage officiel, à tout savoir trouvant sa source ailleurs. Mais cela signifie aussi qu'on s'interdit à soi-même toute forme de pensée qui donne libre cours à « l'inattendu » et à la « surprise » : la réflexion ne se fait plus que dans le cadre et dans les termes appris de l'Etat. Tout rapport à la connaissance est médié par l'Etat, qui traduit tout, c'est-à-dire trahit tout, dans son langage. Aller à l'école, c'est apprendre à parler ce langage, et ne plus savoir parler dans un autre langage. C'est acquérir la possibilité de prendre la parole politiquement, mais c'est souvent aussi mépriser la parole moins organisée de ceux qui n'ont pas réussi leur cursus scolaire au motif qu'elle serait faible et confuse, parce qu'elle n'est pas validée par l'Etat. Le système étatique, lorsqu'il atteint sa perfection, est un système de justification et de célébration autotéliques.

Certes, au Togo, les pôles alternatifs de pouvoir intellectuel, médical, politique, judiciaire, existent toujours, mais la prétention de l'Etat à obtenir le monopole de la légitimation dans ces domaines se fait sentir. On le voit par exemple dans la volonté étatique de faire passer les activités économiques dans le secteur « formel », c'est-à-dire entre autres, de faire payer des impôts aux petits entrepreneurs. Pour certains d'entre eux, passer de l'informel au formel peut d'ailleurs représenter une fierté, comme un passage à un statut officiel. Avoir sa « carte d'opérateur économique », obtenir tous les ans son « quitus fiscal », c'est recevoir le sceau de l'Etat, et cela peut constituer, en soi, un marqueur de réussite sociale. On pourrait même voir le paiement des impôts comme un droit d'entrée dans une certaine classe sociale et un droit d'accès aux services de l'Etat. Pour le dire avec la terminologie d'Elinor Ostrom, les « services publics » devraient être des « biens publics » (*public goods*), c'est-à-dire des « biens non excluables non rivaux ». Mais parfois, ils sont plutôt des biens de club (*toll goods*), des « biens excluables non rivaux ». Loin d'être disponibles pour tous, ils seraient réservés à ceux qui ont obtenu leur droit d'entrée dans la communauté restreinte des initiés au système étatique. Payer l'impôt, ce serait payer son droit d'entrée dans le « club » des gens officiels, qui ont un statut reconnu et estampillé dans le grand système étatique. L'Etat, bien loin de fonctionner comme une maison commune, se poserait comme seule instance capable de décréter la légitimité ou l'illégitimité d'un bien, d'un savoir, d'une action. En un sens, appartenir à l'Etat serait une protection quasi magique, puisqu'il distribue arbitrairement les approbations et les condamnations.

En cherchant à penser un impôt qui permette de financer le « développement », on ne souhaite évidemment pas la perpétuation d'un tel système d'exclusion. Il faut donc s'interroger sur la possibilité de détourner l'Etat de son fonctionnement fermé, pour en faire un outil qui

permette réellement de servir le collectif. Mais pour l'heure, le système fiscal, situé au cœur de l'institution étatique, semble difficile à concevoir comme pleinement « légitime ». L'imposition fiscale apparaît comme ce qui permet à l'Etat de perpétuer son monopole sur les biens intangibles que sont, notamment, la santé et l'éducation. L'impôt, en tant que soutien de l'Etat, serait le complice de l'institutionnalisation. Le contribuable pauvre et peu éduqué payerait pour financer un système qui le déclare non-admissible. Payer ses impôts, est-ce cotiser à l'association des membres bénéficiaires du système-Etat ? Penser l'amélioration du système fiscal, comme le font les institutions internationales ou les ONG, est-ce apporter de l'aide à une frange déjà privilégiée de la population, qui a accès à l'Etat ?

Pouvoir de la parole légitimatrice de l'Etat

Si l'on suit les analyses de la sociologie de l'Etat, la « légitimité » est avant tout une affaire de parole, et de parole d'autorité. Est « légitime » ce que l'Etat décrète tel. Comme l'écrit Bourdieu,

> l'Etat est l'instance légitimatrice par excellence, qui ratifie, solennise, enregistre les actes ou les personnes, en faisant apparaître comme allant de soi les divisions ou les classifications qu'elle institue. L'Etat n'est pas un simple instrument de coercition (…) mais un instrument de production et de reproduction du consensus, chargé de régulations morales.[498]

Reprenant les analyses des historiens Corrigan et Sayer sur la « dimension morale de l'activité étatique », Bourdieu montre ainsi comment l'Etat étend progressivement son pouvoir *symbolique* sur les individus, en colonisant leur façon de penser elle-même. Progressivement, les individus ne peuvent plus penser qu'avec le langage et les catégories proposées par l'Etat : ils se conçoivent eux-mêmes comme « citoyens », ou « contribuables », parlent du « vivre-ensemble » et de la « redistribution », et acceptent par la même occasion les « valeurs » communes attachées à ces termes. Décoloniser les esprits, n'est-ce pas aussi se défaire des catégories étatiques ? Dès lors, la résistance à la violence de l'Etat serait d'abord une résistance symbolique et intérieure, qui pourrait aussi passer par l'abandon des catégories de pensée figées, imposées par l'Etat.

Se voir soi-même comme « citoyen-contribuable », dans cette perspective, c'est accepter les rôles que l'Etat nous assigne pour son fonctionnement, et donc assumer de jouer ce rôle. Cette acceptation renforce la légitimité de l'Etat en retour, puisqu'on « crée l'Etat en se

[498] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 248-249

créant agent de l'Etat »[499] : si l'Etat parvient à imposer dans les esprits la légitimité de ses catégories, alors l'organisation fictive qu'il a créée se met à exister. Bien entendu, l'Etat n'oblige pas en permanence les individus à se prendre eux-mêmes pour des acteurs politiques clés, pour des « citoyens » ou des « contribuables », des contributeurs politiques et économiques aux affaires du pays. Ils s'auto-instituent eux-mêmes comme tels, en adoptant le langage de l'Etat. On peut se demander à ce titre si la « démocratie représentative » n'est pas une autre de ces fictions inventées par l'Etat pour faire la preuve de sa légitimité. Dans ce cas, il ne faudrait pas croire que la légitimité de l'impôt résiderait dans son caractère supposément « démocratique ».

Ainsi, défendre l'impôt à tout-va, en tant qu'instrument de l'« intérêt général », c'est accepter de penser dans les catégories fournies et instillées par l'Etat lui-même, et se soumettre à la violence *symbolique* de celui-ci. Le caractère relativement pacifié de la collecte fiscale, accompagné d'un discours de justification, peut empêcher de voir la violence symbolique qui continue à s'y nicher, notamment en termes de fermeture du débat démocratique. La fiscalité physiquement violente de l'époque coloniale avait au moins l'avantage de faire apparaître très explicitement le pouvoir hégémonique exercé par l'Etat sur les individus, et la violence *réelle* de l'Etat dans toute son immédiateté.

2/ Un Etat légitime *a priori*

Lorsque l'Etat togolais cherche à expliquer à la population la légitimité de l'impôt, il n'est pas évident d'entendre les invitations répétées au « civisme fiscal » autrement que comme une propagande indue, qui invente à l'impôt une légitimité qu'il n'a pas forcément. Par exemple, le premier Commissaire général de l'OTR, Henry K. Gapéri, écrivait en 2017 dans une brochure à destination du grand public :

> Pourquoi dois-je payer l'impôt, s'interroge le citoyen ? N'est-ce pas plutôt l'Etat qui me doit assistance et protection ? A cette double interrogation, fondement du consentement à l'impôt, l'Office togolais des Recettes s'est fixé comme mission d'expliquer : expliquer l'impôt, sa légitimité, son rôle, sa mission…
>
> Alors par monts et vallées, en temps de pluie ou de soleil, sur les places publiques ou dans les salles, l'OTR a envoyé ses équipes à la rencontre des contribuables et ce, depuis 2014. (…) Par monts et vallées, sur le macadam ou les pistes rurales, les échanges ont été francs, le langage direct. Sans céder à la tentation de l'autocélébration, l'OTR vient de poser un jalon important dans la longue

[499] *Ibid.*

> et incontournable marche de la nation togolaise vers le consentement volontaire à l'impôt, gage d'un développement harmonieux.[500]

On voit bien que dans ce discours, l'Etat se présente comme la voix de la raison, qui s'emploie patiemment à éduquer les citoyens. Le discours est assez strictement descendant, puisque le consentement est censé pouvoir naître de l'absorption du discours officiel, et non du dialogue contradictoire ou de l'esprit critique de chacun.

Cela rejoint les analyses de Jean-Godefroy Bidima, qui explique que la première préoccupation de l'Etat, et des chefs d'Etat, dans de nombreux pays d'Afrique francophone n'est pas d'ouvrir le débat à la population, mais plutôt de s'imposer comme « légitime a priori », par leur discours. En réalité, se dire « légitime a priori » n'est pas réservé aux Etats africains. Depuis Max Weber, la sociologie politique analyse la façon dont l'institution étatique se légitime elle-même par le discours et l'invention d'un langage de la légitimité.

Partant de la situation de différents Etats africains francophones depuis les Indépendances, Bidima montre ainsi comment l'Etat, par des procédés et des postures rhétoriques, opère une « privation/confiscation de l'espace du discours (…) dans une situation monopolistique »[501], ce qui permet la « création d'une figure référentielle, autosuffisante et *causa sui* » : l'Etat. Bien loin d'être animé par le débat démocratique, l'Etat est ainsi présenté comme parfaitement autarcique, n'ayant pas besoin de consulter le peuple (et encore moins de lui laisser le pouvoir) pour gouverner. D'autres analystes de l'Etat postcolonial ont souligné cet aspect[502]. La philosophe sénégalaise Aminata Diaw Cissé note ainsi que l'Etat s'est « attribué de façon unilatérale et non démocratique ce triple monopole : celui de la violence légitime, celui des ressources économiques, et celui de la vérité »[503]. C'est ce dernier monopole qui nous intéressera dans ce qui suit.

---

[500] *OTR Actu. Magazine trimestriel d'information de l'Office Togolais des Recettes*, Lomé, OTR, 2017., p. 4

[501] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 159

[502] Etienne Le Roy note ainsi le caractère mystérieux de l'Etat : « les initiés sont le personnel de l'État qui est censé le servir mais qui peut profiter de cette connaissance initiatique pour se servir ». Achille Mbembe a proposé le concept d'Etat théologien, qui « aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils doivent se voir, s'interpréter, et interpréter le monde ». Voir Etienne LEROY, « La formation de l'État en Afrique, entre indigénisation et inculturation », dans *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 1997. et Achille MBEMBE, « Le principe autoritaire », *NAQD*, vol. 30, n° 1, NAQD, 2013.

[503] Aminata DIAW, « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogène*, vol. 206, n° 2, Presses Universitaires de France, 2004.

Le problème réside d'abord dans le fait que le cadre du débat est mal posé, ou plus exactement, qu'il n'est pas posé du tout. L'Etat parle depuis une position où la critique n'est pas à l'ordre du jour, et où lui-même est au contraire « légitimé d'avance ». J.G. Bidima note ainsi que « dans le cadre socio-institutionnel négro-africain, les législateurs ont le statut de « possesseurs du savoir » et le simple citoyen, celui de « non-possesseur du savoir » »[504]. Le débat n'est même pas inégalitaire : il est considéré comme inutile car seuls les représentants de l'Etat disposent du savoir, comme le montre le philosophe en analysant un discours du Président Eyadema[505]. C'est donc d'abord cette répartition inégalitaire des rôles qu'il faut déconstruire, sans quoi aucune démocratie n'est même pensable, ni aucune décision collective prise à l'échelle des institutions officielles, véritablement légitime. J.G. Bidima montre d'ailleurs que cette séparation des rôles entre les possesseurs et les non-possesseurs du savoir n'est pas toujours le résultat d'une décision unilatérale et arrogante de ceux qui savent : « ce contrat de parole imposé arrive souvent à des situations ubuesques : le législateur aura beau vouloir persuader le citoyen que, lui, ne sait pas tout, le contrat de parole (le contrat de croyance) qui le lie au citoyen ne lui permet pas non plus d'être « non-possesseur du savoir », il est tout simplement légitimé d'avance »[506]. Il ne suffirait donc même pas que les « possesseurs du savoir » renoncent à leur rôle en adoptant une posture socratique ; car ce faisant, ils dérogeraient à la fonction qui est attendue d'eux.

Ainsi, la recherche de la légitimité démocratique véritable ne passe pas seulement par des réformes institutionnelles, mais par un travail d'auto-défense intellectuelle, et de renforcement contre toute « confiscation de la scène énonciative, consistant à produire une espèce de violence symbolique perverse »[507]. Le philosophe camerounais s'emploie donc à penser les lieux politiques où le débat démocratique reste vivant, tandis qu'il est d'une méfiance extrême à l'égard de tout discours qui adopte une attitude de « possesseur du savoir ».

---

[504] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 160-161

[505] *Ibid.*, p. 160

[506] *Ibid* , p.160-161

[507] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 161

a/ Tout Etat est l'instrument de son auto-légitimation pour sortir de la violence

Il convient donc d'interroger cette notion de « légitimité » : un impôt dit légitime n'est peut-être pas un impôt juste, qui est accepté par la population en raison de sa justice réelle, mais plutôt un impôt institué par un Etat qui s'autoproclame « légitime », et même, qui cherche à s'arroger le monopole de la légitimité. Le discours d'Etat sur la « légitimité de l'impôt » n'est pas tant explicatif que performatif. Il fait exister la légitimité de l'impôt.

Le problème ne se limite pas aux Etats africains, ou aux Etats autoritaires. Comme le constate Pierre Bourdieu dans son cours *Sur l'Etat, «* l'invention de l'impôt au sens moderne s'est accompagné d'un travail considérable de justification, de légitimation de l'impôt »[508]. Ne convient-il pas de démystifier le discours de légitimation de l'impôt que tient l'Etat, particulièrement dans le cas d'Etats autoritaires comme le Togo ?

b/ Définition théorique de la « légitimité » au sens sociologique

Parler de la « légitimité » de l'impôt comme d'une évidence qu'on n'interroge même plus, est en fait le révélateur de la domination symbolique de l'Etat. On le voit assez clairement dans le cas du Togo, mais cela pourrait être dit partout ailleurs. L'Etat *dit* que l'impôt est légitime, mais cela ne le *rend* pas pleinement légitime aux yeux des citoyens. Le discours de la légitimité est seulement le constat de l'existence d'un système officiel, mis en place par l'Etat.

Par son discours, l'Etat peut, au mieux, convaincre les citoyens-contribuables qu'il a des raisons légitimes de leur réclamer des impôts, mais cela n'est pas une preuve suffisante que l'impôt est politiquement, moralement, philosophiquement, légitime.

Dans cette perspective, le véritable pouvoir de l'Etat, le secret de sa stabilité, résiderait dans sa violence symbolique, dans son capital symbolique, c'est-à-dire dans sa capacité à être reconnu comme une source de savoir légitime, bien plus que dans son pouvoir physique. L'Etat est celui qui parvient à faire croire à sa propre légitimité. La domination politique est pleinement réussie lorsque le pouvoir, loin d'être détesté et subi parce qu'il s'impose par la force, est au contraire accepté, et même reconnu comme pleinement légitime.

---

[508] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 349

De manière générale, la « légitimité » de l'Etat ne devrait donc pas être comprise dans un sens absolu, comme une valeur politique et morale, mais seulement comme le résultat d'un travail historique de légitimation, c'est-à-dire de construction de son « capital symbolique ». De manière très wébérienne, Bourdieu affirme ainsi que la domination d'un groupe de gouvernants sur le reste d'une population n'est achevée que lorsqu'elle est acceptée et n'apparaît plus comme pure violence et menace. Le meilleur moyen d'acquérir et de garder le pouvoir est d'être reconnu comme légitime : « les processus de concentration de force physique ou de force économique ont pour préalable une concentration de capital symbolique. Pour moi, le capital symbolique, c'est le fondement » [509], car il rend possibles et fluides toutes les formes de domination.

Le réel tour de force de l'Etat ne réside donc pas dans le fait d'arriver à contraindre les individus par la violence et la menace, mais bien de parvenir à rendre moins perceptible cette contrainte sans la réduire pour autant. De cette manière, ils peuvent même avoir le sentiment qu'accepter la domination de l'Etat est une bonne chose, qu'ils désirent spontanément. Concernant la fiscalité, la grande réussite est de rendre les individus intérieurement « consentants » à l'impôt, parce qu'ils sont manipulés par les catégories étatiques. « L'impôt est un racket légitime, c'est-à-dire méconnu comme tel, donc reconnu comme légitime »[510], tout comme l'Etat parfait est celui qui a effacé toute trace de sa coercition : « l'Etat est méconnu comme historique et reconnu d'une reconnaissance absolue qui est la reconnaissance de la méconnaissance » [511]. Le but de tout discours sur la « légitimité » de l'impôt serait donc de faire oublier ce caractère toujours violent, prédateur, appropriateur, de l'impôt.

Parler de la légitimité de l'impôt ne serait donc pas chercher les fondements originaires d'un consensus démocratique ou moral sur la mise en commun ; ce serait bien plutôt dé-couvrir la violence qui gît en-deçà des discours sur le consentement démocratique.

Le secret est ainsi de faire en sorte que les institutions et les valeurs apparaissent aux individus comme des « évidences », en oubliant le moment de leur construction par l'Etat. Mais dans ce cas, peut-on encore tracer la limite entre idéologie « légitime » de l'Etat et propagande

---

[509] *Ibid.*, p. 349.

[510] *Ibid.*, p. 349. Bourdieu se réfère notamment aux analyses de Norbert Elias sur la sociogenèse de l'Etat, que nous reprenons plus loin. « D'une pierre, Elias fait trois coups : 1. L'Etat est un racket mais pas seulement ; 2. Un racket légitime ; 3. Un racket légitime au sens symbolique » *Ibid* p. 221

[511] *Ibid.*, p. 312-313

outrancière ? Voir le Président comme « guide suprême », « Père de la nation », à la tête d'un « parti unique » salvateur, sont des concepts qui ont été ancrés dans les esprits par la propagande agressive du Togo d'Eyadema[512], mais finalement peut-être pas plus que les concepts de « démocratie », « nation », « intérêt général », dans tous les Etats du monde où on a oublié qu'ils ont été, eux aussi, le fruit d'un travail de formation idéologique. Le principe est de faire oublier la généalogie et les origines violentes de l'Etat, notamment par « la construction et l'imposition massive d'un ensemble de représentations et de valeurs communes »[513], parmi lesquelles la légitimité de l'impôt figure en bonne place. Au bout du compte, ce qui est considéré comme « légitime » au sens politique, c'est ce qui n'a plus besoin d'être justifié, parce que l'Etat a réussi à le faire passer pour « évident ».

Comme l'énonce Bourdieu dans la conclusion de son cours *Sur l'Etat*, « on n'en finit jamais de se libérer de l'évidence du social ; et parmi les instruments de production d'évidence, de sentiment d'évidence, l'Etat est sûrement le plus puissant ». Pour « se donner quelques chances d'échapper à la pensée d'Etat », de « pratiquer le doute radical », il faut « fournir des instruments pour débanaliser et dénaturaliser » ce que l'Etat a réussi à faire passer pour une vérité éternelle[514]. Dans notre cas, il faut se demander si « l'impôt » est vraiment légitime, si le système parlementaire incarne vraiment la nation, si la « démocratie » est réellement compatible avec le système étatique, comme le prétendent les responsables politiques. Pour ne pas se laisser engourdir par la théorie de la légitimité de l'impôt, il faut se réveiller de « l'amnésie de la genèse », faire la généalogie de l'attachement à l'Etat et de la croyance en sa légitimité. Si l'impôt est un « racket méconnu comme tel », il faudrait finalement s'employer à le détacher du discours de légitimation proposé par l'Etat pour en révéler le caractère strictement spoliateur – travail finalement plus facile au Togo qu'en France car le phénomène est plus visible.

---

[512] Citant le Programme du Rassemblement du Peuple Togolais (parti présidentiel et parti unique) de 1969, C. Toulaor écrit : « Après avoir supprimé les partis politiques et en soutenant « la réconciliation nationale » « au sein d'un seul et véritable creuset national », il s'agit pour le chef de l'Etat de réconcilier les Togolais. Plus précisément dans la logique de son analyse, il s'agit de réconcilier les Togolais du Sud et du Nord dans une structure de dialogue pour promouvoir « activement dans les esprits dans les faits l'unité et la solidarité nationales ». Unité et solidarité qui constituent les objectifs sacrés assignés au parti « dans la foi la plus profonde et avec la conviction la plus sincère » et qui s'entendent comme « non seulement une unité géographique, mais aussi comme une unité morale, intellectuelle et sociale, unité qui nait de la convergence des objectifs du citoyen et de la nation ; corollaire de celle de l'unité, la notion de solidarité active doit lier toutes les couches de la population. » » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.* p.87

[513] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 243

[514] *Ibid.*, p. 610

Ainsi, dire que l'impôt est « légitime », dans ce sens, ce serait faire un constat purement factuel et « « libre de jugement de valeur » : est légitime un ordre qui est reconnu comme tel, c'est-à-dire qui est considéré intérieurement comme valable par ceux qu'il concerne »[515]. Une chose est « légitime » dès lors qu'elle est acceptée dans une société ; la question de savoir comment cette acceptation a été obtenue reste ouverte. La sociologie politique vient porter le soupçon sur l'authenticité de l'adhésion individuelle aux concepts politiques. Il n'est pas évident en effet de distinguer entre une institution acceptée comme « légitime » parce qu'elle répond aux attentes de justice et aux valeurs d'un individu, et la « légitimité » qui lui a été suggérée par l'éducation fournie par l'Etat. Le point de vue ici n'est pas celui de la philosophie, qui s'interrogerait sur la possibilité de valider une institution ou un comportement par référence à des modèles idéaux de justice.

Ainsi, dans la plupart des cas, la supposée « légitimité » d'un Etat ne fait pas disparaître la situation de « domination » exercée sur les individus : elle est seulement une domination rendue acceptable, et pire, invisible, par un mythe fondateur auquel on revient régulièrement. De même, un impôt qui a réussi son processus de légitimation n'est pas égalitaire et juste dans l'absolu, mais seulement rentré dans les mœurs et dans les esprits.

Décréter qu'un impôt est « illégitime », c'est alors démasquer comme factice le discours qui a permis de le faire accepter. Le destin de l'impôt est peut-être finalement de connaitre un jeu permanent autour de la question de sa légitimité : celle-ci serait sans cesse remise en cause, pendant que l'Etat inventerait de son côté des moyens toujours nouveaux d'en démontrer le bien-fondé – en maniant habilement des outils aussi divers que la fermeté, la bienveillance et la tolérance, l'efficacité et la rigueur comptable, ou encore des explications qui peuvent apparaître très idéologiques voire quasi mythiques (la redistribution, le développement, le contrat social…). Le rôle de l'idéologie politique est central, comme le définit Ricœur, pour « réduire la tension entre autorité et domination ». Le philosophe s'interroge ainsi : « quelle est la rationalité ou l'irrationalité du contrat social ? qu'y donnons-nous et qu'y recevons-nous ? Dans cet échange, le système de justification ou de légitimation joue un rôle continûment idéologique »[516]. Loin d'être des réalités, les concepts politiques sont en grande partie des constructions de l'imaginaire politique pour faire exister certains rapports sociaux. L'autorité

[515] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 34

[516] Paul RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997., p. 34

de l'Etat, acceptée comme légitime, n'est en quelque sorte qu'une domination bien justifiée par le langage.

c/ Magie du pouvoir et légitimité

Pour Bourdieu, il faut donc opérer un travail de démystification permanent pour ne pas tomber dans le « fétichisme de l'Etat et de la nation »[517]. Une personne qui fétichise l'Etat ou la nation est quelqu'un qui admet comme étant parfaitement « légitime » tout ce qui est officiel, sans le questionner, et qui ne peut prendre au sérieux quelque chose ou quelqu'un que s'il a reçu l'approbation et le sceau officiel. L'Etat est considéré par défaut comme ayant toujours raison et pouvant résoudre tous les problèmes de ses assujettis.

Ce « fétichisme » se met à exister dès lors que la confiance dans l'Etat est suffisamment ancrée, c'est-à-dire dès lors que ce dernier a réussi à ancrer dans les esprits la conviction de sa parfaite légitimité. Le pouvoir s'exerce alors sans violence physique et sans effort, comme par magie : « un Etat bien constitué devrait, à la limite, pouvoir se passer de coercition »[518]. Autrement dit, ce ne sont pas le contact physique, la menace, la peur – phénomènes faciles à comprendre et à expliquer rationnellement – qui créent le pouvoir, mais quelque chose d'invisible et d'incompréhensible.

Par ce constat d'une attitude « fétichiste » des individus à l'égard de tout ce qui est officiel, Bourdieu souligne le caractère irrationnel de l'attachement à l'Etat. On n'est en fait pas si loin du rapport mystique et occulte décrit précédemment. On retrouve l'idée que le pouvoir s'enracine dans « l'invisible », et que « magie et pouvoir (politique) sont des entités presque identiques », comme le dit Ahmadou Kourouma.

C'est le pouvoir des mots qui est ici essentiel : chez Bourdieu, ce pouvoir des mots est analysé non pas au sens d'une incantation magique, mais au sens où les vocables qui permettent de penser les rapports sociaux sont imposés par l'Etat : « le fait que l'Etat parvienne à s'imposer aussi facilement (…) ne tient-il pas à ce qu'il est en mesure d'imposer les structures cognitives selon lesquelles il est pensé ? Autrement dit, je crois que pour comprendre cette vertu quasi *magique* que détient l'Etat, il faut s'interroger sur les structures cognitives et sur la contribution

[517] Pierre BOURDIEU, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, *op. cit.*, p. 245

[518] *Ibid.*, p. 256

de l'Etat à leur production »[519]. Ainsi, le capital le plus important que possède l'Etat n'est ni sa violence physique ni son capital économique, mais son « accumulation de capital symbolique »[520], le fait qu'il ait réussi à s'imposer comme énonciateur des normes, donc finalement comme seul juge légitime du vrai.

Une fois ce pouvoir posé, toute ses décisions peuvent être acceptées et mises en œuvre comme par « magie », sans avoir besoin de recourir à la contrainte, et sans même être justifiées outre mesure. Il suffit que l'Etat les déclare « légitimes ». « L'Etat est le fondement d'un « conformisme logique » et d'un « conformisme moral » »[521]. Dès lors, toutes les campagnes d'éducation civique et fiscale, qui répandent « par monts et vallées » la bonne parole de la « légitimité de l'impôt » ne font-ils pas un travail de conformation cognitive, voire d'incantation magique, pour s'attacher l'adhésion des « contribuables » ? Travailler à ce que les individus se qualifient eux-mêmes de « citoyens » et de « contribuables », n'est-ce pas déjà exercer un pouvoir symbolique sur les esprits ? Par l'éducation, l'Etat cherche à instiller l'idée qu'il est le validateur unique de la légitimité des choses ; tout ce qui ne passe pas par lui est, à l'inverse, illégitime. Si cela fonctionne bien, tous acceptent la doxa de l'Etat, dont Bourdieu donne une définition terrible : « La doxa, c'est répondre oui à une question que je n'ai pas posée » [522]. La capacité de réflexion s'est totalement arrêtée.

Pour résumer, le discours de l'OTR sur le « civisme fiscal » s'inscrit donc dans le discours d'auto-légitimation par lequel l'Etat cherche à faire accepter ses institutions comme une évidence. L'analyse sociologique que propose Bourdieu du discours de légitimation étatique rejoint par bien des aspects les inquiétudes et les critiques libérales à l'égard de l'Etat et de l'impôt. Friedrich Hayek en particulier a souligné la tendance de tout Etat à la prise en charge « totalitaire » des individus. Malgré certains excès, la réflexion qu'il mène dans *La route de la servitude* ne manque pas d'acuité et fait écho aux dérives politiques totalitaires de son temps : « la manière la plus efficace de diriger les efforts de tous vers l'objectif du plan social, c'est d'amener chacun à croire en cet objectif. (…) Il faut désigner aux gens un but, le leur imposer, mais il faut aussi qu'il devienne un article de foi, une croyance générale qui fera agir

[519] *Ibid.*, p. 279

[520] *Ibid.*, p. 283

[521] *Ibid.*, p. 283. On peut d'ailleurs se demander si ce capital symbolique n'est pas en train de passer entre les mains des grandes marques multinationales. Ne sont-elles pas le nouveau lieu d'institution du « légitime », c'est-à-dire de l'évident, naturalisé et impensé ?

[522] *Ibid.*, p. 312-313

les individus avec toute la spontanéité désirée »[523]. Dans une large mesure, cela correspond bien à ce que l'Etat s'emploie à faire, au Togo comme ailleurs, pour construire la contribution fiscale comme « un article de foi, une croyance générale ». Bien entendu, toute fiscalité n'est pas un totalitarisme, et nous ne suivrons pas jusqu'au bout la pensée libérale sur l'impôt. Il faut trouver un moyen de critiquer l'Etat et son discours de conformisme logique et moral, sans rejeter toute action étatique et centralisée comme contenant les germes d'un contrôle totalitaire. Cependant, il convient de savoir se défendre de toute tentative d'imposer une idéologie fiscale dans des contextes où elle n'est pas réellement légitime.

III. Desserrer l'étau de la domination étatique

1/ « Se mobiliser » : un appel dangereux à l'unité

On constate en définitive que l'effort pour « mobiliser » le pays en vue du « développement » est contre-productif. L'idée de « mobilisation », par sa dimension volontariste quasi-militaire peut pourtant susciter à première vue l'enthousiasme, il peut donner le sentiment que le patriotisme peut tout vaincre, et qu'*à plusieurs, on va plus loin,* (selon ce proverbe que l'on dit parfois africain). On peut penser ici au Burkina Faso de Thomas Sankara, dont la population a été mise à contribution dans tous les domaines, répondant à la devise d'inspiration castriste « la Patrie ou la mort, nous vaincrons ! », et appliquant la conviction du Président selon laquelle « lorsque le Peuple se met debout, l'impérialisme tremble »[524]. Le feu

[523] Friedrich A. HAYEK, *La route de la servitude*, Paris, PUF, 2013, trad. de Georges BLUMBERG., p.163

[524] Saïd BOUAMAMA, *Figures de la révolution africaine: De Kenyatta à Sankara*, Paris, Zones, 2014., p. 271. La question de l'unité en politique prend, en Afrique depuis Kwame Nkrumah, une dimension panafricaine, dont Sankara a été l'un des porte-paroles les plus convaincus. En critiquant le concept de « mobilisation », le propos n'est pas ici de réfuter l'idée que « *Africa must unite* » pour résister aux dominations postcoloniales qui la paralysent pour le moment. Le mouvement panafricain a été décisif pour lier entre elles les revendications indépendantistes. Deux remarques s'imposent pourtant : d'une part, l'unité dont parle Nkrumah est de l'ordre de la fédération, donc plurielle, et non de la « mobilisation » uniformisante, que l'on critique ici. D'autre part, le concept de « panafricanisme » est aujourd'hui repris dans des significations extrêmement différentes. De plus en plus, le monde de la finance et de l'économie s'empare de ce vocable. Rien qu'au Togo, Ecobank se dit « banque panafricaine », et le réseau de courtage en assurances Afrik Assurances de George Kavege se présente comme « le réseau panafricain d'assurances aux racines 100% africaines ». Il est bien paradoxal que ce concept de ralliement des socialismes africains soit devenu un vulgaire argument de vente. Kwame NKRUMAH, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Editions Présence Africaine, 2009 ; Amzat BOUKARI-YABARA, *Africa Unite !: Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2017. Sur le fédéralisme panafricain : Cheikh Anta DIOP, *Les fondements*

d'une telle foi continue d'animer les hommes et les femmes avides de changement sur le continent et ailleurs, et la figure de Sankara, homme intègre et simple, donne envie de croire que l'idée de « mobilisation » est propice au développement.[525]

Pourtant, sous sa forme étatique centralisée, la mobilisation risque surtout de dégénérer. Lorsqu'elle est menée par l'Etat, la mobilisation vient renforcer le mouvement déjà centralisateur et auto-légitimant qui le sous-tend. Ici aussi, la critique acerbe de l'Etat que l'on trouve dans le libéralisme de Hayek peut être utile pour rappeler l'asymptote totalitaire du fonctionnement étatique :

> il est parfaitement conforme à l'esprit du totalitarisme de condamner toute activité désintéressée. (…) Toute activité doit trouver sa justification dans un but social. On ne peut tolérer aucune activité spontanée, non dirigée, de crainte qu'elle ne mène à des résultats imprévus, en désaccord avec le plan.[526]

Dans cette lecture, certes un peu caricaturale, de toute planification étatique, la « mobilisation » de la société est vue comme une mise au pas qui interdit le moindre écart. Cet utilitarisme unificateur de l'Etat étouffe l'individualité et la créativité de chacun, c'est-à-dire qu'il nie par avance sa capacité à apporter sa contribution à l'Etat. Réduits à être des pantins de l'Etat, les citoyens ne risquent pas de permettre le développement réel du pays et de faire éclore les possibilités qu'ils contiennent en eux, et toute initiative personnelle qui n'irait pas dans la direction prévue par l'Etat serait condamnée comme une perte d'énergie et de temps.[527]

Il faut donc sortir d'une vision romantique du peuple mobilisé dans une communion nationale. En Afrique, la mobilisation pour le développement a surtout servi de prétexte pour instaurer un parti unique dans de nombreux Etats postcoloniaux, avec à leur tête un Guide suprême, un « Timonier »[528], qui devait guider le peuple vers un avenir radieux, selon un

---

économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique Noire, édition revue et corrigée, Paris Dakar, Présence Africaine, 2000.

[525] Le nouveau Président du Burkina Faso, le capitaine Ibrahim Traoré, tente aujourd'hui de se présenter comme l'héritier de Sankara, à la fois dans le discours politique, et dans les pratiques, avec notamment une mobilisation des étudiants pour réformer l'agriculture.

[526] Friedrich A. HAYEK, *La route de la servitude*, *op. cit.* p.172

[527] Citant un hagiographe du Président Eyadema, C. Toulabor note que le syndicalisme, par exemple, est une dangereuse perte de temps : « Pour le général Eyadema, comme pour ses pairs africains, « le droit de grève est un luxe que ne peuvent pas s'offrir les pays en voir de développement. Ainsi donc dans la phase actuelle de notre développement, le syndicalisme de revendication devrait faire place à un syndicalisme constructif et objectif, participant à tous les niveaux à l'unique tâche qui vaille la peine : celle de construire dans la paix la nation togolaise » » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p. 92

[528] « Les autorités togolaises ont rapporté de la République togolaise de Chine, reconnue en 1971, des éléments du panégyique maoïste, orchestré au Togo par l'ancien ministre de l'Information, Polycarpe Johnson. Le terme

paradigme tout à fait archaïque et non démocratique[529]. Le Président Eyadema a d'ailleurs beaucoup insisté sur le sens de son prénom togolais, « Gnassingbé », qui signifierait, selon ses propres dires dans une interview officielle, « Prends le commandement et ne te retire qu'après avoir fait régner la paix »[530], ce qui ferait de lui un homme Providentiel qui doit mener le peuple à sa réconciliation. Comme le constate J.G. Bidima,

> le parti unique était censé canaliser toutes les énergies vers un développement intégral du pays. La mobilisation du peuple pour le développement exigerait un parti fort auquel le peuple pourrait s'identifier, et qui en retour l'amènerait à se dépasser lui-même. Seul un parti unique, estimaient certains, serait de nature à assurer le passage d'une conscience tribale à un sentiment national.[531]

On peut remarquer que ce « passage d'une conscience tribale à un sentiment national » relève d'une translation qui ne change pas grand-chose : si le sentiment national n'est qu'un esprit de communauté, par lequel les membres se reconnaissent unis par une même identité et se rassemblent autour de leur chef, alors le « sentiment national » serait seulement le nouvel habillage du même paradigme politique. On reconnaît, dans la notion simpliste de « conscience tribale » le préjugé simpliste des colonisateurs qui se perpétue dans l'organisation étatique qu'ils ont laissée en héritage à leur départ.

Dans le cas du Togo, C. Toulabor relève que le nationalisme prend une tournure mystique. La mobilisation n'est plus un simple mouvement de fédération humaine, mais une Unité surnaturelle. Il cite la Résolution n°9 du 2e Congrès statutaire du RPT (parti unique), en 1979, où est explicité le rôle des « animateurs » du parti, c'est-à-dire tous les représentants locaux du RPT qui sont chargés de la propagande sous toutes ses formes dans les quartiers et les villages :

> L'animation politique plonge ses racines dans l'authenticité, en ce sens qu'elle fait appel à l'énergie intellectuelle, à l'énergie morale et à l'énergie physique du peuple ; qu'elle est un champ privilégié du bouillonnement des valeurs authentiquement africaines où se dégage et se cristallise notre besoin de dignité et d'indépendance réelle ; qu'elle demeure un des meilleurs moyens de conscientisation et de

« Timonier », affublé de toutes les épithètes, est introduit par lui à cette époque au Togo, au retour de son voyage au pays de Mao en juin 1975 ». *Ibid.*, p.200

[529] On peut citer par exemple ce discours d'un Ministre togolais en 1979 : « La révolution togolaise enfantée par le Timonnier national est bue depuis le sein de leur maman par les enfants, par chaque bébé togolais. Aussi ces enfants portent-ils dans leur cœur, dans leur sang, l'amour de leur pays, l'amour de la patrie. Ce faisant, la doctrine de l'éyadémaïsme est incontestablement entrée dans toutes les consciences, elle est ancrée dans les cœurs de tous les Togolais. C'est pourquoi il n'est pas de force, aussi maléfique soit-elle, qui puisse la détruire. C'est pourquoi la doctrine de l'éyadémaïsme a conquis sa place en tant que doctrine historique et universelle. Devenue historique, elle est assurée de la pérennité. Universelle, elle est assurée de la vitalité de l'universalité. » *Ibid.*, p.134-135

[530] L'auteur note que dans la langue kabyè du Président, le terme n'a en fait pas du tout ce sens ; Gnassingbè signifie « il n'y a personne ». Comi TOULABOR, « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, vol. 3, n° 1, 1981., p. 65.. On peut aussi citer cette phrase prononcée par le Président lors d'une intervention télévisée en 1974, et qui est restée célèbre : « Moi, je suis l'éclaireur de pointe du Togo » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.137

[531] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 59.

> mobilisation de la masse qu'elle mène progressivement à la maîtrise parfaite de l'action ; et qu'elle est un moyen d'information de masse qui propage l'appel mobilisateur et maintient le courant de développement dans toutes les directions de notre civilisation.

Comme le commente l'historien, « on a l'impression, à la lecture des textes, surtout de la Résolution n°9, que l'animation procède des pratiques mystiques qui ont pour finalité d'élever l'âme vers l'Absolu transcendantal par la maîtrise de soi. »[532]

La notion de « mobilisation », que l'on emploie aussi bien en Afrique qu'en Europe pour parler de l'impôt, pose donc un problème majeur. Elle renvoie à l'image mythique d'un peuple fédéré qui lutte pour sa survie, selon un imaginaire historique, souvent militaire, plus ou moins précis. Dans l'imaginaire politique français, c'est par exemple le souvenir de la Révolution française, puisque la Première République est née au lendemain de la victoire valeureuse et inattendue des troupes de volontaires révolutionnaires à Valmy et à Jemmapes, instaurant la croyance que le peuple n'est jamais vaincu s'il reste uni. Dans les anciens pays colonisés, c'est l'enthousiasme qui a animé les luttes pour les Indépendances – au Togo on parle de la lutte pour l'*Ablodé*[533] – , et on pourrait être tenté de vouloir ranimer cet esprit d'Union nationale pour combattre le nouvel ennemi, qui ne serait plus le colonisateur mais le « sous-développement » -- esprit d'union par ailleurs tout à fait fantasmé dans le cas du Togo puisque les mouvements indépendantistes se sont déchirés, par exemple entre partisans d'un grand Togo, qui inclurait une partie du Ghana, et défenseurs du découpage actuel.[534]

Or la démocratie ne doit pas être confondue avec la république : la démocratie renvoie à tout autre chose que l'union ou même le consensus.

a/ La démocratie : le dissensus comme lien social

Les idées d'unité, de centralisation, de consensus, renvoient à la terreur fondamentale de la pensée politique, celle de la guerre civile. Tous les sacrifices sont-ils bons pour l'éviter ?

---

[532] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p. 197-198

[533] Têtêvi Godwin TETE-ADJALOGO, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'Ablodé (1940-1960)*, *op. cit.*

[534] Adimado M. ADUAYOM, Ayélé G. EKUE, Badjow K. TCHAM, « La lutte pour l'indépendance : essor et échec du mouvement pan-éwé », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

L'Etat répond à cette peur en créant de toutes pièces le consensus, en canalisant la terreur et en s'instituant comme légitime. Cela ne signifie pas pour autant qu'il emporterait l'adhésion spontanée des individus, et qu'il forcerait leur admiration tant il est vertueux ou efficace. Mais il s'emploie, de toute sa puissance, à créer des institutions, des valeurs, des catégories logiques qui seront partagées par tous, et qui permettront à une population donnée de communiquer sur les mêmes bases.

La démocratie, quant à elle, apporte une tout autre réponse au problème de la désunion sociale, et elle doit être reconnue dans toute sa singularité. Elle ne cherche pas à unifier, elle assume la dimension conflictuelle des rapports humains, et postule que paradoxalement, le lien social ne peut exister que dans et par la désunion et le désaccord. Vouloir créer artificiellement le consensus est même un écueil séduisant dont il faut savoir se garder. Vouloir unifier, vouloir créer un « vivre-ensemble » factice, c'est nier les conflits, et de ce fait, « mettre en scène » un débat public qui ne représente rien de réel. « Une trop grande polarisation sur le consensus retrouvé dénie au conflit sa place constitutive du social »[535]. Pourtant, comment le conflit peut-il rassembler les individus ?

On comprend bien qu'une telle position n'est pas facile à tenir, et qu'elle est, dans les faits, rapidement remplacée par une version plus harmonieuse et consensuelle de la démocratie, qui en trahit l'idéal. Comme l'écrit le philosophe Yves Sintomer, « il n'est pas si aisé de tenter de penser la rationalité démocratique, entre l'opposition violente des intérêts ou des passions, et l'utopie de la recherche coopérative du consensus »[536]. Un débat qui vise à être pleinement démocratique tient donc une ligne étroite : il ne doit être confondu ni avec le consensus, ni avec une hostilité qui viserait à écraser l'autre, ce qui serait une autre façon de le dominer et donc de le réduire au silence.

Ce qui relie les individus malgré les divergences de points de vue dans une démocratie, c'est l'espace de parole partagé en lui-même. Ce que la démocratie doit chercher à instituer, ce sont donc les règles minimales du dialogue commun, un « espace public [qui] n'aboutira pas à un consensus mou mais produira un espacement qui relie et sépare, comme le dit si bien Arendt »[538]. C'est le maintien de la tension et des désaccords entre les individus, et non sa

---

[535] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 39

[536] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p.379

[538] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 44

négation, qui crée le lien social : ils sont reliés entre eux par un unique point commun, le fait même d'être en désaccord et de vouloir échanger sur leurs divergences.

J.G. Bidima a ainsi proposé de reprendre le modèle de la « palabre » africaine pour penser la démocratie. Il s'agit de penser le débat conflictuel dans des conditions apaisées (le but n'est pas de condamner son interlocuteur) mais aussi toujours inachevées : la palabre ne s'arrête jamais, et les désaccords ne sont jamais « résolus ». La palabre postule au contraire que les désaccords sont indépassables. Prendre au sérieux la liberté politique de chacun, c'est ne pas lui faire l'affront de noyer sa pensée dans un « consensus », c'est-à-dire une simplification de la réalité sociale. Cela correspond aussi aux exigences d'une démocratie radicale : « le débat démocratique (…) est réussi lorsqu'il génère non un improbable consensus impartial mais des « dissensus raisonnables » »[539]. Le dissensus, en réalité, ne disparaît jamais. La seule chose que l'on puisse réaliser, c'est une atténuation des divergences (sans lesquelles la palabre ne sert à rien), qui permet d'arriver à des compromis provisoires.

La démocratie, comprise comme une succession de compromis sans cesse remis en cause, est donc toujours dynamique et toujours instable. Le philosophe camerounais propose ainsi de défendre la palabre comme « aporie » plutôt que comme « consensus ». C'est parce qu'elle est aporétique que la démocratie intéresse les Hommes, là où le consensus est fermé, achevé, et n'appelle aucune participation. Ainsi,

> plutôt que d'harmonie, cette palabre est génératrice de *compromis*, d'ententes provisoires qui respectent les spécificités et l'altérité. (…) Compromis signifie l'attestation de la promesse… de reprendre la discussion. (…) Dans l'idéologie de la palabre-consensus, on procède à la « résolution des conflits », alors que dans la conception de la palabre-aporie, le conflit n'est que suspendu.[540]

La démocratie ne doit s'autoriser le consensus que de façon provisoire, laissant toujours en suspens la possibilité de rediscuter les points d'accord. Chaque intervenant peut, et doit, être tenace dans l'expression de son point de vue, car c'est la divergence qui fait exister le principe démocratique. La fixation d'un compromis est une suspension du débat qui n'est qu'une vacance temporaire. Le désir irrésistible de revenir bientôt dans l'arène politique, sur la place publique de la palabre, constitue le véritable lien social qui unit tous les participants de la démocratie. Bien entendu, un tel « désir politique » ne se constate pas vraiment dans les faits, ni au Togo ni en France. La passion démocratique ne déplace pas les foules. Mais n'est-ce pas, au moins en partie, parce que la démocratie sous sa forme institutionnalisée ne respecte pas assez cette dimension aporétique et non-consensuelle ? Or, « on ne fait pas désirer la non-

[539] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 382-383

[540] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 39

liberté »[541], comme le dit Jean-Claude Monod dans sa critique de l'Etat, et on ne fait pas désirer un débat prétendument démocratique dont le but est d'arriver à un consensus dans un temps raisonnable, entre des options qui ont été présélectionnées par les autorités.

Comme le développe J.G. Bidima, l'individu ne peut avoir le « désir » de s'affirmer politiquement que s'il a la certitude de ne pas être toujours-déjà englouti dans l'uniformisation du propos imposée par l'Etat. Ce n'est que dans des conditions de « palabre » véritable qu'un tel désir peut se maintenir, parce que le débat n'est jamais terminé et que personne ne peut prétendre avoir le *dernier* mot. Alors seulement peut exister un naturel « appétit » politique d'expression individuelle, y compris au sens d'un *conatus,* « désir productif des peuples africains de persévérer dans l'être-libre »[542]. A l'inverse, quel dynamisme politique peut-il y avoir, quel élan réel pour « fédérer », pour « bâtir » (selon la devise de l'OTR, « Fédérer pour bâtir »), si toute initiative et tout propos original est rendu par avance caduc et inaudible par la norme unanime que souffle voire impose l'Etat ?

Ainsi, penser la démocratie, c'est penser « l'espace public », c'est-à-dire à la fois un lieu de débat où l'on se rassemble, et un espacement donc une distance par rapport à autrui. « Cet espace sera le cadre à partir duquel les subjectivités pourront s'affronter sur la définition du vrai, du légitime, du permis et du défendu »[543] : tout est matière à débat en permanence. C'est donc que la légitimité ne peut pas, de toute évidence, être instaurée par le pouvoir vertical de l'Etat. Cela signifie aussi que « le vrai » et le « légitime » font l'objet de définitions toujours provisoires et « compromises », au bon sens du terme.

Si l'on applique cette idée aux notions de « légitimité de l'impôt » et de « développement », on se rend compte que ces deux notions doivent faire l'objet de critiques, de négociations, et de remises en question permanentes. Il n'existe pas de légitimité définitive de l'impôt, pas plus qu'il n'existe une légitimité définitive du « développement ». Au contraire, un Etat qui éduque sa population avec pour présupposé qu'il a raison et qu'il possède la vérité définitive sur ces questions, nie par là-même le principe fondateur de la démocratie.

Or si ce n'est l'Etat, qui a le droit d'affirmer qu'il possède la vérité en politique ? Le « peuple » a-t-il, plus que l'Etat, accès à la vérité politique ? Pourquoi l'aurait-il ? En réalité,

---

[541] Jean-Claude MONOD, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, *op. cit.*, p. 18

[542] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 142

[543] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 44

pour être tout à fait démocratique, il faut sans doute reconnaître que « malgré ce qu'affirme Habermas, les questions « pratiques » de type politique ne sont pas susceptibles de vérité. La logique du débat politique est de l'ordre du probable et du souhaitable »[544], comme l'écrit Y. Sintomer. Cette incertitude et cette instabilité expliquent la dimension profondément philosophique de la politique, dans son refus des vérités prétendument achevées. La « pensée » politique, au sens où la définit Arendt dans *La vie de l'esprit* par opposition au « savoir », doit toujours être en mouvement sans avoir l'espoir ou l'ambition de parvenir ultimement à des vérités objectives et universelles.

C'est la raison pour laquelle la prise en compte des conflits, des dissensions, des désaccords et des révoltes est essentielle pour assurer le caractère démocratique des institutions étatiques, et notamment de l'impôt.[545] Clairement, l'impôt n'est pas, à l'heure actuelle, discuté dans des conditions de débat contradictoire de cette ampleur, même lorsque les débats parlementaires assurent la « légitimité démocratique de l'impôt », selon les conditions prévues par la Constitution.

Mais comment tenir la contradiction entre la convergence matérielle que représente la contribution fiscale, et la divergence aporétique des vues politiques que suppose la démocratie ? S'il est préférable de s'appuyer sur le dissensus pour créer un véritable lien politique, comment construire du lien politique dissensuel autour de l'impôt ? La prise de parole véritablement démocratique, dans ce cas, consisterait à se constituer en un contrepouvoir qui s'emploierait à lutter contre la domination monopolistique de l'Etat, ce qui signifie que l'impôt n'est démocratique que si sa légitimité même est critiquée.

---

[544] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 379

[545] Le paradigme des « communs » vise indéniablement une gestion démocratique, du fait de la proximité des acteurs. Mais prend-il en compte cette dimension de la démocratie comme dissensus ? Le nom même des « communs » induit en erreur voire infléchit (volontairement ou non) la pensée théorique sur la question du lien social. Sans doute la réflexion sur les communs comme institution démocratique prend-elle en compte la dimension de conflit nécessaire, par exemple dans la présentation qu'en font Pierre Dardot et Christian Laval. Mais il nous semble que pour prendre au sérieux l'idée des « communs », il faudrait veiller à faire vivre davantage l'importance du dissensus (et à ne pas minimiser la persistance des rapports de force). Sur la question du lien entre communs et démocratie, voir les expériences du municipalisme étudiées par Paula COSSART, Pierre SAUVETRE, « Du municipalisme au communalisme », *Mouvements*, vol. 101, n° 1, 2020.

b/ La démocratie comme « art du possible »

Un des problèmes d'une pensée du « développement » qui passe par l'intermédiaire de l'Etat est que l'on suppose implicitement que l'initiative et le changement ne peuvent pas venir d'ailleurs. On s'interdit de penser chaque individu comme source d'un « possible », d'une inventivité et d'une originalité qui pourraient faire avancer l'ensemble du pays, ou simplement le faire avancer lui-même. Parler du « développement » sous sa forme institutionnelle, c'est supposer que sans la « mobilisation » organisée par l'Etat et ses bailleurs de fonds, aucune dynamique n'animera les populations, autrement dit, qu'ils ne peuvent pas être la source de leur propre développement.

Or croire à la démocratie, au sens précédemment défini, suppose précisément de croire en la capacité d'innovation et de *poésis* de ses membres[546]. On ne peut, en toute rigueur, défendre la liberté de pensée des individus, valoriser le pluralisme comme source du dynamisme social, et supposer en même temps qu'il faudrait les mettre sous la tutelle directrice et bienfaitrice de l'Etat ou du Père de la nation. Or l'Etat et les acteurs du « développement » institutionnel sous-entendent plus ou moins consciemment que les individus ne sont pas capables d'inventer leur propre « développement », et qu'il faudrait donc leur apporter un plan clair (presque toujours le même) de ce qui serait bon pour eux.

A l'opposée de cela, J.G. Bidima reprend la définition classique de la politique comme « art du possible », mais la traduit ainsi : la démocratie fait surgir les « possibles », les potentialités contenues en chacun. Elle est le lieu de surgissement inattendu de ces potentialités. S'appuyant sur la pensée d'Ernst Bloch dans *Le Principe espérance,* il souligne que penser l'utopie et l'avenir de manière ouverte, c'est savoir déceler dans le présent les « possibles » qui y sont contenus. Il ne s'agit pas de se perdre dans la rêverie d'une « utopie », aussi figée dans l'esprit qu'irréaliste en pratique, mais de savoir repérer ce qui « advient » dans le présent comme porteur de potentialités. C'est ainsi que, plutôt qu'enfermer les individus dans une image passive de récipiendaire, il faudrait les voir pour les potentialités qu'ils portent : « « Le Négro-Africain devrait être considéré et se considérer comme une personne ; et se prendre comme personne, c'est se figurer comme à la fois présent et absent, réalité et possibilité. Cette

[546] « Pour que l'avènement du non-encore dans la temporalité africaine soit effectif, il faudrait, non pas définir le Sujet négro-africain – entreprise fort hasardeuse qui mériterait une étude à part – mais esquisser son rapport à l'altérité et à la poésis ». Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 234

conception de la personne comme chiasme (réalité/possibilité) a cet avantage de permettre au Sujet d'échapper à toutes les tentatives d'appropriation et de délimitation de sa personne. Cette conception de la personne lutte contre la logique identitaire qui absolutise et transforme les possibilités de la personne pour en faire une présence absolue devenue objet de culte – ce qui se confirme dans l'hypnose passive devant certains représentants publics pourvus d'autorité (juges, ministres, policiers, professeurs, prêtres, magnats de l'industrie et de la presse, etc.... et surtout dans l'esclavage d'un consommateur abruti par les images stéréotypées des stars) »[547]. Bien loin de porter une telle « espérance » en l'humanité, le système du développement comme la structure étatique renforcent l'image d'individus passifs.

Si l'Etat étouffe d'entrée de jeu ces « possibles » en les considérant comme invalides (illégitimes) ou simplement inexistants, la vitalité sociale est freinée, et l'élan démocratique est évidemment impossible. Si l'Etat met au pas toute la société pour la faire avancer dans une direction unique, il ralentit d'autant plus le mouvement, et procède de façon profondément anti-démocratique et anti-humaniste, puisqu'il parie contre la capacité de chaque individu à s'autodéterminer. C'est contre une telle conception réductrice des individus qu'il faut définir la démocratie, qui « est moins un aboutissement qu'un « à venir », une ouverture sur la nouveauté et la différence radicale qui sont la marque du futur, une « expérience politique de l'impossible » »[548].

Penser un véritable « développement » n'est alors possible que si l'on respecte la dimension dialectique, donc conflictuelle, contradictoire, paradoxale, de l'histoire sociale et de l'histoire individuelle, sans chercher à l'écraser et à la figer dans des modèles politiques qui ne tiennent, de toute façon, que par la parole. A la limite, on pourrait sauver le concept de « développement », à condition de le détacher de toute idée de « mobilisation » : il s'agirait simplement de prendre au sérieux la dynamique sociale qui anime l'histoire de chaque peuple et de chaque individu, c'est-à-dire d'en reconnaître le caractère profondément implanifiable et immaîtrisable.

---

[547] *Ibid.*, p.235-236

[548] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 384 (l'expression entre guillemets est de Derrida)

c/ Le développement comme dialectique

Les bailleurs de fonds gomment cette dimension dialectique et processuelle, en cherchant à imposer leurs conceptions bureaucratiques pré-planifiées, figées dans l'auto-légitimation occidentale, gravées dans des rapports et des statistiques qui se ressemblent d'année en année. Cette immobilité se traduit par l'utilisation de ce que l'anthropologue du développement Jean-Pierre Olivier de Sardan appelle des « modèles voyageurs de développement », qui sont conçus dans les pays du Nord puis exportés indifféremment et identiquement en Asie, en Amérique du Nord ou en Afrique. Ces méthodes à taille unique, visant à améliorer la santé, l'éducation, l'organisation agraire ou la mobilisation fiscale sans tenir compte des conditions socio-historiques dans lesquelles elles sont implantées, n'ont aucune chance de réussir. Au contraire, on assiste à une « revanche des contextes » : dans chaque société où on l'implante, un modèle voyageur fait face à des réactions et à des déviations singulières, qui montrent qu'un plan conçu abstraitement ne peut s'implanter et produire du « développement ».[549]

Face à cela, il faut au contraire prendre au sérieux la dimension immanente de la notion de « développement ». Ce n'est pas de l'extérieur que l'on crée artificiellement du « développement », puisque le développement est un processus par lequel un individu advient à lui-même. On peut ici penser le « développement » d'une société dans un sens hégélien : c'est un processus dynamique, perpétuellement mis en mouvement par les initiatives individuelles contradictoires de tous ses membres, et non un « modèle » imposé en bloc de l'extérieur. Ce n'est donc même pas qu'il soit contreproductif d'imposer le développement de l'extérieur ;une telle démarche ne peut infléchir le mouvement général, autrement plus puissant, qui amène une société à accoucher d'elle-même (ou cela ne peut l'infléchir que très marginalement). Le développement est un mouvement immanent, qu'il concerne une plante, un humain ou un pays. Pour Herbert Marcuse, commentant Hegel,

> le changement historique est un *développement* et « tout dépend de ce que le principe de ce développement soit compris (*begriffen*) ». Le principe implique en premier lieu « qu'il y ait une destination (*Bestimmung*) intérieure, une présupposition latente aspirant à se réaliser ». Tel est le cas de l'être vivant, dont la vie consiste dans le développement des virtualités contenues dans un germe et dans leur actualisation continuelle. Mais la forme suprême de développement est atteinte seulement lorsque la conscience de soi est maîtresse du processus : la vie du sujet pensant est la seule qui puisse

[549] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *La revanche des contextes : Des mésaventures de l'ingénierie sociale en Afrique et au-delà*, *op. cit.*, chapitre 1

être proprement appelée auto-réalisation. Le sujet pensant actualise ce qu'il a toujours été en puissance ; il « se produit soi-même, se fait devenir ce qu'il est en soi ».[550]

On retrouve ici l'idée d'une auto-réalisation de soi, que l'on a examinée dans la première partie à propos du marxisme et de l'émergence d'une praxis révolutionnaire. Mais cette référence à Hegel doit être prise avec précaution : comme on va le voir, la pensée de Marcuse ne voit pas le développement comme une avancée irrémédiable vers la réalisation de la « destination » de l'individu ou de la société, telle que la décrit Hegel. C'est surtout la dimension proprement dialectique, en mouvement et jamais figée, de la vie sociale qu'il entend mettre en avant, c'est-à-dire aussi son caractère immanent et non imposé.

Comment cette dimension dynamique de l'histoire d'une société se perpétue-t-elle ? Puisque la dialectique n'existe que par le moment négatif, et Marcuse théorise ce qu'il appelle la « pensée négative », notion que reprend ensuite de J.G. Bidima pour penser l'avènement du « possible », même dans les contextes de verrouillage politique les plus autoritaires. La « pensée négative » est toute forme d'initiative qui vient contester et mettre en doute, d'une manière ou d'une autre, la « positivité » d'un pouvoir établi et légitimé, donc qui se voit comme définitif et inamovible.

La réflexion politique de Marcuse rejoint ses convictions épistémologiques : la vérité ne peut s'élaborer que par une succession de moments négatifs qui s'opposent les uns aux autres. La « pensée négative » s'oppose au caractère univoque du *positivisme* qui vise, dans tous les domaines, à définir les concepts de manière définitive, comme pour leur retirer leur historicité et leur caractère contingent. Pour Marcuse, une idée ou une connaissance devrait toujours être vue comme un moment provisoire de l'histoire de la pensée, incluse dans une histoire (un développement) dont il convient de garder la trace, et qui a toutes les raisons de se poursuivre encore. Le positivisme serait donc la mort de la pensée, et il serait profondément anti-philosophique. L'auteur inclut dans cette critique la science, et toute entreprise de connaissance qui verrait dans le triomphe de la rationalité la fin de l'histoire intellectuelle (sur ce point, il diffère donc de Hegel : la dialectique n'est pas vouée à faire advenir la raison dans l'histoire). Il souligne ainsi le dangereux parallèle, dans le positivisme de Comte, entre la prétention scientifique à figer le réel dans des « lois », et la volonté du pouvoir politique de faire obéir un peuple à des lois : « pour Comte, « le véritable esprit » du positivisme s'exprime dans « le

[550] Herbert MARCUSE, *Raison et révolution*, Paris, Editions de Minuit, 1968, trad. de Robert CASTEL, Pierre-Henri GONTHIER., p. 283. L'auteur cite Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Philosophie der Geschichte*., in *Sämtliche Werke, II*, Stuttgart, Glockner, 1927., p.90

dogme général de l'invariabilité des lois naturelles ». (…) L'acquiescement au principe de lois sociales invariables doit préparer les hommes à la discipline et à l'obéissance envers l'ordre établi et favoriser leur « résignation » à son égard »[551]. Pour éviter cette résignation face à l'ordre établi, il conviendrait au contraire d'être au contraire extrêmement prudent face à tout discours de la raison triomphante, qui prétendrait avoir percé à jour de manière définitive le fonctionnement de la société et de la nature.

La critique épistémologique de Marcuse se penche en particulier sur le rapport au langage. Pour lui, la prétention moderne de créer un langage univoque aboutit à un appauvrissement des concepts, et ferme la réflexion : « on ne peut pas être moins philosophe que l'évêque Butler quand il affirme (ce que les *Principia Ethica* de G.E. Moore reprennent avec emphase) : « Toute chose est ce qu'elle est, et non pas une autre chose » »[552]. Marcuse se situe donc aux antipodes du formalisme de la philosophie analytique. Pour lui, il faut au contraire redonner toutes ses nuances aux mots, hérités d'une histoire complexe et contradictoire, et ce faisant, redonner toute sa place à une pensée dialectique qui accepte la complexité des mots comme des choses, et qui reflète les contradictions irréductibles des esprits humains. La richesse du langage est de ne pas être univoque, de pouvoir faire l'objet de plaisanteries, de sous-entendus et de malentendus. Que ce soit face au discours publicitaire ou face à la doxa marxiste soviétique, la résistance politique commence par une critique du langage unidimensionnel dont la signification est imposée.

Depuis le point de vue de Marcuse, l'idée bureaucratique d'une « mobilisation fiscale pour le développement » apparaît donc comme un exemple de positivisme univoque et acritique, qui mériterait d'être complexifié.

D'abord, la notion de « mobilisation » est problématique : un problème aussi complexe que la vie commune des humains ne saurait être résolu par l'idéologie simpliste de l'Etat et de l'intérêt général, et doit rester ouvert à la dialectique historique des contestations. Le vivre-ensemble ne se décrète pas, il ne s'impose pas par des projets de développement budgétés sur 3 ou 5 ans. Il ne peut que se construire, au fur et à mesure d'une histoire dont on ne peut éviter qu'elle soit conflictuelle et dissonante. Ce n'est qu'en laissant s'exprimer cette « pensée

[551] Herbert MARCUSE, *Raison et révolution*, *op. cit.*, p. 391-392

[552] Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, trad. de Monique WITTIG., p.207

négative » que l'on peut espérer que s'instaure, progressivement, du lien social. Vouloir imposer un discours lisse et « positif » de vérité générale ne peut pas constituer plus qu'un moment, très provisoire, de la dialectique sociale. Penser la politique consisterait donc à raviver les forces « négatives » qui n'ont pas été agglomérées dans le discours unificateur officiel, et faire revivre une conception moins centralisée, plus insaisissable, de la politique et du lien social. Mais de toute évidence, ce n'est pas par de la « mobilisation » que l'on crée du lien social, et encore moins de la démocratie. [553]

L'objectif affiché de « développement » économique pourrait lui aussi être considéré comme une pensée positive figée, telle que la critique Marcuse dans sa dénonciation de la « rationalité technologique ». Tout comme l'Etat a su instiller l'idée de sa propre légitimité jusqu'à ce qu'elle apparaisse comme une évidence qu'on n'interroge plus, l'idéologie du progrès technologique s'est elle aussi instaurée dans les esprits : tous la considèrent comme un bienfait, désirable et pour ainsi dire, suffisant. Cette conviction attire les individus vers un certain mode de vie sans qu'ils s'en rendent compte, et contrôle les esprits, comme un fétichisme qu'il conviendrait de démystifier là encore. C'est une sorte de totalitarisme diffus, dans lequel les comportements des individus sont spontanément tournés vers la consommation, portés qu'ils sont par une croyance dont ils ont oublié qu'elle n'était pas une évidence. Le « développement », qui est une des instances de cette rationalité technologique, se présente, lui aussi, comme « légitime a priori ». Les bailleurs ne semblent pas trouver nécessaire de justifier la légitimité de leur action.

2/ Résister à l'Etat par la ruse

a/ La pensée « positive » de l'administration étatique

Obliger des individus à adopter la « pensée positive » de la légitimité de l'impôt et du développement, ce n'est pas seulement leur faire accepter le prélèvement ou les projets ; c'est leur confisquer la possibilité de penser autrement que selon le paradigme du budget et de la

[553] Sans surprise, les « programmes de développement » qui cherchent à « instaurer la démocratie » par le haut ont eux aussi leurs limites. Comme l'écrivait l'anthropologue Jean Copans, la démocratie ne peut s'instaurer que par une « longue marche », par un processus progressif. Jean COPANS, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990.

planification étatiques, et donc leur retirer la possibilité même de penser par eux-mêmes leur avenir de façon totalement nouvelle et originale. Si l'objectif est déjà fixé (rattraper la bureaucratie fiscale européenne, instaurer un budget et une comptabilité nationale rationnelle-légale), quelle place y a-t-il encore pour l'innovation politique ?

Par ailleurs, en adoptant les catégories de l'Etat, ils portent sur eux-mêmes le regard de l'Etat, c'est-à-dire un regard catégorisant et limité. En réduisant les citoyens à des chiffres, qu'il faut administrer[554], l'Etat leur retire leur dignité d'individus rationnels et politiques, doués de parole. L'Etat serait, de ce fait, l'annihilateur de la politique, par sa forme même. La philosophe Seloua Luste Boulbina a montré comment la colonisation s'était inscrite dans une perspective positiviste où « l'administration des êtres » avait remplacé la politique.[555]

Or, au moment même où l'Etat pense contrôler la population en l'inscrivant dans ses registres, il passe précisément à côté de ce qui en fait la vie : « dans une certaine mesure, l'Etat tel que l'Occident l'a inventé, en général, ne voit pas la société civile, il l'écoute encore moins, il la lit à travers les inscriptions des registres fiscaux et les statistiques. »[556]. Voir l'individu comme un « contribuable » permet ainsi à l'Etat de le contrôler administrativement, mais non de le voir comme un individu avec toutes ses potentialités. L'obsession prégnante des services fiscaux d'hier et d'aujourd'hui a été de parvenir à une maîtrise complète du territoire et de la population, bien au-delà de l'aspect strictement financier de la collecte de fonds publics. Face à cela, l'insistance de J.G. Bidima sur le fait d' « échapper » au contrôle de toutes les instances officielles constitue un contrepoint salvateur.

Pour le dire autrement, à trop insister sur le rôle de « contribuable » de chaque citoyen, l'Etat fait la preuve qu'il ne le reconnaît pas comme sujet politique, libre, capable de créativité, et doué de raison. Si donc « la mobilisation fiscale pour le développement » aboutit à déshumaniser les individus en les réduisant à leur rôle de contribuables, alors le but est

---

[554] S'appuyant sur une remarque de Tocqueville, la philosophe montre que « la conquête concerne le *gouvernement des hommes*, la colonisation, *l'administration des choses*. La colonisation, du reste, est peut-être tout territoire dans lequel l'ensemble des affaires relève de l'*administration des choses*. Ce n'est plus dès lors la sensibilité du penseur qui s'exprime mais ce qui est censé être sa « raison ». En effet, si coloniser c'est *déposséder des hommes et s'approprier des choses*, seule la violence peut y parvenir ». Seloua Luste BOULBINA, *Le singe de Kafka & autres propos sur la colonie*, Dijon, Presses du Réel, 2020., p. 110, et tout le chapitre 3 : « La colonie : mirage et réalité historique », p. 107-167. L'idée d'une « administration des choses »

[555] Sur la célèbre idée qu'il faudrait « remplacer le gouvernement des hommes » par « l'administration des choses », attribuée à Saint-Simon, voir Pierre MUSSO, « Le présent dans la philosophie politique de Saint-Simon », dans *L'actualité du saint-simonisme*, Paris, PUF, 2004 ; Michel BOURDEAU, « Saint-Simon et Auguste Comte : la fin d'une collaboration, 1822-1824 », *Archives de Philosophie*, vol. 82, n° 4, 2019.

[556] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 262

clairement manqué : la fiscalité serait destructrice de l'inventivité démocratique, et nierait l'originalité des êtres.

Il faut donc tenter de penser la politique avec pour impératif d'éviter à chaque individu « toutes les tentatives d'appropriation et de délimitation de sa personne » et « l'hypnose passive devant certains représentants publics pourvus d'autorité »[557]. Ce n'est pas à l'Etat de déterminer la place de chacun, de le réduire à un numéro d'identification, et à une situation d'infériorité face à tout ce qui est déclaré « officiel » par les institutions.

b/ Ruse et pensée négative

Où se niche la liberté de décision, de parole, de créativité, au Togo, lorsque les pouvoirs politiques, de tous niveaux, et les exigences économiques de « développement » verrouillent le discours public ?

Pour retrouver des espaces non-accaparés par le pouvoir étatique, dit J.G. Bidima, il faut avoir recours à la « ruse », c'est-à-dire trouver les « interstices » [558] où se glisser avec ingéniosité pour trouver son chemin :

> Au milieu de tant de certitudes (certitude de la puissance de l'argent, certitude du pessimisme démobilisateur, certitude d'un optimisme suspect, certitude au moins de notre incertitude face à la perte de certains repères), le « possible » introduit la ruse et la différence au sein du continuum historique.[559]

Il faut donc voir la liberté politique non pas dans la participation au débat public officiel (élections, organes de représentation (conseil des notables locaux ou secteur public)), mais dans les mille inventions trouvées par les individus, politiquement et économiquement, pour se débrouiller de cette situation de domination. La pensée négative ne peut pas s'incarner dans l' « opposition officielle » à l'Etat, celle des partis d'opposition, qui acceptent les règles de fonctionnement du pouvoir en place et parlent encore une langue « positive » et univoque. On peut à ce sujet penser aux partis d'opposition officiels au Togo, qui ne jouissent pas d'une très

---

[557] *Ibid.*, p. 235

[558] *Ibid.*, p. 277. On peut comparer cette réflexion sur la « ruse » de la résistance politique à la réflexion de Erik Olin Wright, qui définit trois modes de résistance à la domination capitaliste : en rupture, aux interstices, ou par la réforme. Erik Olin WRIGHT, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017, trad. de Vincent FARNEA, Joao Alexandre PESCHANSKI.

[559] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 277

bonne réputation dans la population, et sont eux-mêmes parfois accusés de collusions avec le pouvoir.

Comment reste-t-on libre pendant presque 60 ans de dictature sanglante ? Comment reste-t-on libre malgré les aléas économiques ? Pour trouver la réponse, il faut se tourner vers tout ce qui a échappé à l'institutionnalisation, de quelque ordre qu'il soit.

c/ Pensée négative

La pensée politique conçue comme pensée « négative » ne fait pas système : elle ne consisterait pas à opposer à l'Etat autoritaire togolais un traité de démocratie, tout aussi idéologique. Elle consiste plutôt à trouver des moyens de redonner une impulsion critique au système en place, pour dénoncer le caractère figé et autolégitimant du discours étatique. Face à l'Etat qui monologue sur son bien-fondé, et se construit un argumentaire rhétoriquement parfait, il faut trouver des ruses pour l'ébranler. La pensée politique n'est pas là pour exprimer des certitudes mais pour travailler le doute par la dialectique.

La préoccupation de J.G. Bidima, dans sa réflexion marcusienne sur la politique africaine, n'est donc pas simplement de « donner la parole » aux citoyens dans le débat démocratique ou de rendre plus transparente les discussions politiques. Il ne s'agit pas de rendre les consultations populaires plus fréquentes, lors d'élections officielles dûment mises en scène par un pouvoir qui prétend faire la démonstration de son ouverture d'esprit. La vraie politique, pour le philosophe, reste toujours en partie insaisissable. Elle est, par excellence, « l'art du possible », c'est-à-dire qu'elle reste toujours ouverte au jaillissement du « pas-encore », de l'inattendu, du non-planifié. La principale faute du pouvoir – de tout pouvoir institutionnel, qui ne se réduit pas aux dirigeants politiques au sens strict – est précisément de monopoliser et de confisquer cette capacité de proposer et de poser des innovations. Or, l'existence de l'Etat occulte l'idée même que les possibles restent toujours ouverts. Toute prétention à la maîtrise, que ce soit celle du dirigeant sur sa population, ou celle de l'intellectuel qui totalise un système d'explication cohérent, est une négation de ce « possible ».

3/ Impôt et humour : l'Office Togolais des Rackets

En quoi peut consister cette *poésis* politique, cette liberté qui se maintient dans les situations de domination les plus lourdes, et vient opposer une « négativité » au pouvoir monolithique de l'Etat ? Elle prend la forme d'un parler populaire qui s'autorise l'irrévérence, dont on pourrait dire qu'elle est, en politique comme en philosophie, le fondement de la démocratie. Dans le paradigme de la palabre comme « pensée négative », c'est en effet l'humour qui permet de piquer le sérieux des institutions officielles et d'introduire le doute quant à leur parfaite légitimité. Impôt et irrévérence peuvent-ils aller ensemble ?

La critique politique n'a pas besoin de grandes théories. La remise en question de la légitimité de l'impôt au Togo commence au moment où l'OTR est irrévérencieusement renommée « Office Togolais des Rackets » par la presse satirique, selon une pratique courante en Afrique francophone par laquelle « les sigles des notions et institutions qui se veulent respectables sont raillés »[560]. A l'époque d'Eyadema, le parti présidentiel et parti unique, le Rassemblement du Peuple Togolais (RPT) avait été rebaptisé dans la rue « Rassemblement des Profiteurs Togolais », ou encore les « Rongeurs du Peuple Togolais ». De manière encore plus irrespectueuse, le RPT était très vite devenu l'« air pété » (on s'en doute), mais aussi « RoPoTo », « par allusion au bruit de la matière fécale tombant dans la fosse septique ». Selon Comi Toulabor, la dimension scatologique serait fortement présente dans la dérision politique populaire.[561] « Pourquoi cette perception scatologique du pouvoir ? Ne serait-ce pas que les gouvernés, situés au « bas » de la hiérarchie de l'Etat, observent leurs gouvernants, perchés « en haut » de celle-ci, par le fondement, par la voie anale ? « *celui qui urine et défèque ne peut cacher sa nudité à la terre »*, dit un proverbe éwé »[562]. On voit que le sociologue togolais prend à la lettre la méthode de Jean-François Bayart qui consiste à étudier en Afrique « la politique par le bas », avec le plus grand sérieux.

---

[560] *Ibid.*, p. 261. L'auteur cite par exemple le sigle du Plan d'Ajustement Structurel, P.A.S., détourné en « Poison à Dose Sauvage ».

[561] Comi TOULABOR, « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, *op. cit.*p. 67. Pour citer un exemple simple, le nom de Pya, village septentrional kabyè du Togo, et lieu de naissance du Président Eyadema, devenu depuis un centre névralgique de la vie politique et militaire du pays, fait l'objet de plaisanteries : « Pour l'Ewé du Sud, « Pya » évoque le bruit que fait le canard en défèquant : « *Eye kpakpa nye mi : pia »* (« et le canard de chier : pia ») »

[562] *Ibid.*P. 71

Mais précisément : railler les « sigles des notions et institutions qui se veulent respectables » exprime un message clair : tout ce qui se drape dans la bonne conscience, l'assurance, l'arrogance de la légitimité institutionnelle doit être rabaissé. Par jeu et par principe, on va rabattre de la superbe de tous ceux qui sont un peu trop convaincus d'avoir raison.

La parole populaire s'oppose ainsi au langage officiel par bien des aspects. Elle est orale, elle est inventive, et elle ne s'interdit pas l'obscène. Par ces différentes dimensions, elle ne peut faire l'objet d'une récupération par le pouvoir, et constitue donc un outil infini de résistance politique. Penser la place de cette parole « négative », c'est interroger le rôle de la parole en politique, mais pas du tout au sens classique d'Aristote, pour qui le *logos* distingue l'Homme des autres animaux en lui permettant de délibérer et de créer ainsi un espace politique.

De manière très différente, dans le parler populaire, la parole est un jeu permanent, et l'humour, insaisissable car ne se prenant par définition pas au sérieux, est l'ultime ruse de la liberté d'expression. Tout se joue dans le flou – flou sémantique, imprécision de prononciation, traductions approximatives d'une langue ethnique à une autre – ce qui donne à la dérision politique une très grande souplesse : « sa subtilité consiste, *grosso modo*, à dédoubler des sens usuels ou conventionnels des mots en leur conférant des sens seconds semi-hermétiques. Il se crée ainsi un vocabulaire équivoque par rapport au discours politique officiel »[563]. Face à l'idéologie d'Etat, qui est claire et répétitive jusqu'à la nausée, les plaisanteries de rue multiplient à l'infini les variantes et les pirouettes.

L'insaisissabilité de l'humour togolais peut être illustrée par son caractère particulièrement volatile et allusif, presque subliminal. Comi Toulabor relève par exemple l'infime différence de prononciation entre les mots éwé « *avafiagan* » et « *avanfiagan »*, qui ne se distinguent que par le « n » intermédiaire, de sorte qu'« un rhume, réel ou feint, ou tout autre caprice, peut faire passer » de l'un à l'autre. Or « *avafiagan »* signifie « grand chef de guerre », « général d'armée », et était très utilisé pour désigner le Président Eyadema (*ava*, guerre ; *fia* : chef ; *gan* : grand). Mais « *avanfiagan »* signifie « grand chef au phallus » (*avan*, phallus ; *fia* : chef ; *gan* : grand). Infime différence, mais qui peut transformer les rassemblements au son du slogan officiel, « Vive le général Eyadema ! » (*Avafiagan Eyadema, agbe !*) en moments de franche rigolade populaire.[564] L'auteur relève d'autres détournements de slogans et de chansons « révolutionnaires », dont la « version chuchotée » comprend notamment des blagues d'ordre

[563] *Ibid.* p. 56

[564] *Ibid* P. 63.

sexuel. Le prénom (kabyè) du Président, « Gnassingbé », est lui-même détourné, selon une étymologie éwé fantaisiste : le « *gna* » initial est transformé en « *gan* » (grand), ce qui fait de « Gan-ssingbe » un « Grand singe »[565].

Ce parler ordurier qui esquive et déjoue les règles et barrières linguistiques, ces jargons grossiers qui expriment une tension entre les mots d'une langue et les mots d'une autre, correspondent bien à une « pensée négative ». C'est tout sauf un système de pensée positif, puisqu''il ne s'agit pas d'opposer à l'idéologie d'Etat une théorie politique concurrente. Il s'agit de savourer le pur plaisir du dénigrement, qui vient infirmer le pouvoir sans prétendre s'instituer à son tour en parole d'autorité. Bien entendu, on peut regretter le caractère éphémère de cette parole politique, qui ne mène pas, note C. Toulabor, à des mouvements de contestation organisée comme des grèves ou des manifestations. Pourtant, par leur caractère proprement insaisissable, ces plaisanteries qui se répandent dans la société sont un moyen de percer dans son orgueil le pouvoir de l'Etat. La dérision politique est essentielle en démocratie, en ce qu'elle empêche de prendre trop au sérieux le pouvoir, à défaut de pouvoir empêcher le pouvoir de se prendre lui-même trop au sérieux.[566]

Intraduisibilité

Reprenant les analyses de Marcuse sur les expressions populaires spécifiques aux ghettos de Harlem, J.G. Bidima souligne que les habitants des quartiers populaires de Yaoundé inventent sans arrêt de nouveaux mots et de nouvelles combinaisons d'expressions : « les sans-espoirs » se créent leur propre « jargon », mélangeant des mots empruntés aux langues locales,

---

[565] *Ibid* P. 65

[566] « le langage de la dérision politique est hermétique, clandestin, trivial et très imaginatif. Il est aussi « dispersé ». Par rapport au discours officiel, « compact », la dérision politique est éparpillée dans l'espace social ; elle n'est pas concentrée en un lieu politique, ni monopolisée par des auteurs déterminés. Elle se fixe dans les pores du tissu social et semble se développer aussi longtemps que dure le discours officiel unanimiste. Cette dispersion et les artifices linguistiques auxquels elle a recours la rendent fluide, renouvelable et durable du fait même de sa spontanéité. Elle n'est pas un langage commandé comme le discours officiel, qui risque de disparaître avec le régime. La dérision politique circule, parallèle ou perpendiculaire au Verbe officiel de la construction nationale. Parallèle, elle retraduit – je dirais plutôt : récupère – un terme officiel en le dotant d'un sens plus spécifique ; elle marche de pair avec le mot officiel auquel elle emprunte son signifiant tout en se réservant le droit d'y mettre un autre signifié (…). Perpendiculaire, la dérision politique traverse de part en part le Verbe officiel, en s'opposant radicalement à lui, et par le signifiant, et par le signifié : le sobriquet du « grand singe » illustre assez bien cette approche » » Comi TOULABOR, « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, *op. cit.* p.68

au français, à l'anglais (au *pidgin english*, car une partie du Cameroun a été colonisée par les Anglais), faisant preuve d'une imagination active et spontanée, jamais récupérée par l'institutionnalisation car elle mute à chaque fois qu'elle est récupérée. De même, au Togo, les jeux de mots qui mélangent l'éwé (langue du Sud), le kabyè (langue de l'ethnie présidentielle) et le français donnent lieux à des allers-retours cocasses. « Puisque cet espace de communication n'est pas exportable, il échappe à la vigilance des pouvoirs économiques et constitue le seul lieu où le retour du refoulé peut s'exprimer pour dénoncer toutes les désublimations répressives ».[567] Ce qui échappe à toute entreprise de monopolisation et est, de ce fait, proprement subversif, c'est donc l'inventivité de l'humour, qui est gratuit, donc inutile et inaccumulable.

Une langue populaire permet d'exclure implicitement (et plus ou moins consciemment) ceux qui ne la connaissent pas, en même temps qu'elle rapproche ceux qui la pratiquent, c'est-à-dire qu'elle constitue une nouvelle convention langagière. Elle n'a donc plus de valeur dès qu'elle est traduisible et transparente pour tous, et en particulier pour les instances officielles.

La langue populaire permet aussi de faire revivre le caractère multivoque du langage : chaque mot peut faire penser, par association d'idées, à de nombreux sens (y compris inconvenants), là où l'Etat, dans son obsession de « mobiliser » les individus dans une direction unique, s'acharne à délaisser toutes les dimensions inutiles du langage. « Le développement », « l'unité nationale », « l'intérêt général » sont des affaires sérieuses, et il ne faut pas s'égarer dans des plaisanteries qui font perdre de vue l'objectif commun. Dénigrer le pouvoir, c'est au contraire perdre du temps, trainer des pieds pour exécuter le plan dicté par l'Etat, ce qui peut être critiqué sur le plan de l'efficacité. Mais c'est aussi rappeler que ceux qui prétendent mener ces grands projets ne sont pas des dieux mais des humains tout comme les autres, et que leurs décisions peuvent toujours être remises en cause. En somme, comme le dit J.G. Bidima, il s'agit de mettre au jour par l'humour « l'inconscient du politique » en retirant le vernis de Surmoi qui le recouvre.

[567] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 262

Oralité

C'est donc toujours en-dehors des canaux officiels qu'il faut chercher l'inappropriable, et particulièrement, dans ce qu'il est impossible de fixer d'une quelconque manière. Contrairement au caractère figé des registres écrits de la fiscalité et du cadastre, le langage de rue est infiniment mobile, et ne fait l'objet d'aucun enregistrement :

> L'écriture fait aussi partie des secrets de la puissance. Or le non-enregistrement de cette langue dans les registres des langues nationales et officielles rend à l'oralité son caractère explosif à l'intérieur des formations historiques. Avec l'oralité, les sans-espoir sortent des lieux communs et échappent à l'identification classificatoire qui les assigne à un topos bien réglé. Ils échappent à ce lieu car ils ont créé (*poésis*) leur lieu qui est en fait un non-lieu, contradictoire et déplaçable.[568]

Quoi de mieux qu'un « non-lieu », un u-topos au sens de Marcuse, pour échapper à l'appropriation, puisqu'il est littéralement impossible de mettre la main dessus ? On ne peut mettre la main sur l'inventivité du langage parce qu'il n'est pas enregistré, mais aussi parce qu'il n'a pas d'utilité directe, et parce qu'il n'existe pas encore : les possibilités d'invention sont infinies, et les quelques mots dont les officiels s'emparent aujourd'hui sont déjà obsolètes, tandis que les prochaines inventions ne sont pas encore créées.

Impôt et ruse

Ce passage par des analyses linguistiques peut paraître loin de la question de la légitimité de l'impôt. Elles sont pourtant assez caractéristiques du quotidien des Togolais, qui consiste à devoir ruser pour survivre et pour garder un espace minimal d'expression libre. Savoir trouver, par l'humour, les failles de ce monolithe superbe mais ridicule qu'est l'Etat est une arme puissante, et peut-être le seul garant de la liberté de pensée, sinon d'action, des Togolais. C'est, quelque part, faire preuve d'un véritable sens critique citoyen, loin de l'image idéale proposée par les théories du « civisme » qu'on enseigne à l'école. Ce qui manque à l'Etat (au Togo comme ailleurs), est-ce le sens de l'humour ?

L'Etat est-il trop « sérieux » ? Il croit en son bon droit, il croit avoir raison, et n'est pas capable d'auto-dérision. C'est à cette réflexivité critique que l'humour de rue nous invite, et on pourrait voir ici dans l'humour une faculté politique absolument essentielle. Faut-il alors que la fiscalité ait le sens de l'humour ? On sait bien que la fiscalité concentre tout le sérieux du droit

[568] *Ibid.*, p. 262

et de la comptabilité ; il serait difficile de trouver plus austère. Est-ce cela, son problème ? Manquer d'humour, ce serait manquer de réflexivité et d'auto-critique, et donc finalement d'ouverture au dialogue démocratique. Un impôt sans humour ne saurait se dire véritablement légitime d'un point de vue démocratique, car il se présente avec la supériorité des gens sérieux qui savent mieux que les autres. L'humour serait une vertu démocratique fondamentale car elle permet à celui qui la pratique de ne pas se prendre au sérieux.

L'homologie entre le parler populaire et la résistance à l'impôt au Togo peut se faire presque point par point. Là où le langage officiel est unifié, figé dans les règles enseignées et sanctionnées à l'école, la langue populaire échappe sans arrêt à l'officialisation. Elle mute sans cesse pour ne pas être comprise des autorités, et invente de nouveaux mots pour être toujours impossible à « saisir », c'est-à-dire à la fois rattraper, mettre sous emprise, et simplement, comprendre. Ce jeu du chat et de la souris fait penser aux mille ruses mises en œuvre au quotidien par les contribuables pour échapper à l'Etat, à son contrôle, à l'inscription dans les registres fiscaux : dès qu'on risque de se faire rattraper, on change de quartier, on modifie son commerce pour le rendre méconnaissable, etc. Le langage est mutant comme le contribuable-esquiveur est polymorphe.

Penser l'humour de l'impôt n'est peut-être pas la base d'une nouvelle pensée fiscale pour le XXIe siècle. Notre but, en avançant cette idée n'est pas de proposer une solution pratique, mais d'expliquer le malaise et la difficulté insolubles qui sont au cœur du rapport des citoyens avec l'Etat, au Togo comme ailleurs, aujourd'hui comme sans doute déjà hier.

Or si la seule expression politique pleinement libre est l'expression « illégitime » du parler de rue, cela signifie-t-il que tout le système fiscal, qui s'appuie par définition sur le discours officiel de l'Etat est trop rigide et trop « positif » pour être démocratique ? Sa « légitimité » de façade ne sera jamais une vraie « légitimité », une vraie acceptation par les gens de la rue, pour qui tout ce qui est officiel doit être raillé, par principe, pour son autoritarisme. Bien entendu, poser le problème dans ces termes le rend insoluble (ou immédiatement tranché), puisque l'impôt est une institution étatique, et que la liberté politique est définie comme le refus farouche et radical de ce qui est officiel. L'impôt, parce qu'officiel, serait toujours illégitime ?

Mais d'une part, on peut se demander si l'expression authentique des individus ne peut se faire que dans le cadre non- ou anti-institutionnel. La négativité ne peut-elle venir que de l'extérieur du système officiel ? Une personne informée par l'Etat peut-elle exprimer des

critiques tout aussi « négatives » ? Certes, on a vu que l'Etat crée des « conformismes » logiques et moraux, ce qui risque de faire des individus des porte-paroles fidèles de l'idéologie du pouvoir. Mais là aussi, il faut faire confiance à la *poésis* et espérer qu'ils sauront créer des formes de résistance mentale et sociale vis-à-vis de leur formation officielle. Rares sont ceux qui parlent la langue « positive » et lisse de l'Etat à longueur de journée.

D'autre part, il faut éviter de tomber cette fois dans une fétichisation de la « subversion ». Celle-ci n'est pas plus qu'une impulsion, un choc électrique comme celui du poisson-torpille auquel Socrate est comparé dans le *Ménon*[569]. On étudiera dans ce qui suit différentes formes de discours contestataire de, et alternatif à l'impôt. Pour autant, on ne saurait voir la « contestation » et l'opposition comme un principe suffisant pour réaliser, à elles seules, le progrès politique.

Conclusion

On voit donc ce que l'inventivité de rue contient de vivacité et de dynamisme face à l'oppression même la plus étouffante. Si elle conteste le principe même de l'Etat, c'est parce que celui-ci, au nom de la sécurité civile, de l'ordre, et des services publics qu'il fournit, se sent un peu vite une légitimité auprès des citoyens, et se présente à eux comme un sauveur qu'il n'est clairement pas.

Ainsi, à trop vouloir défendre l'impôt, de manière acritique, on risque de donner des arguments faciles aux partisans d'un libéralisme à outrance, qui se retrouvent seuls pour dénoncer les très réels excès de l'autoritarisme de l'Etat. Se battre pour des conditions de vie plus égalitaires, politiquement et économiquement, suppose de repérer tous les lieux où s'exerce de la domination, et la fiscalité en est indéniablement un. C'est donc plutôt un signe de vitalité démocratique que de critiquer l'usage que l'Etat impose des deniers publics. En se rangeant trop vite du côté de la défense de l'Etat qui serait, supposément, le défenseur des intérêts du peuple et le garant de l'égalité, on donne des armes faciles aux libéraux, qui ont beau jeu de souligner toutes les dérives auxquelles mène la rhétorique de l'intérêt général.

[569] PLATON, *Ménon*., 79e8

Au bout du compte, la conception de la démocratie à laquelle nous nous référons se veut donc à la fois réaliste et radicale. Il s'agit de refuser l'idée naïve selon laquelle la domination étatique disparaîtrait dès l'apparition d'institutions formellement « démocratiques ». Dans cette optique, il faut faire une place plus importante à toutes les formes que peut prendre la « pensée négative », et particulièrement, en matière fiscale, à la parole politique qui se déclare perpétuellement insatisfaite des modalités selon lesquelles se font les discussions dites démocratiques de l'impôt et du budget.

La question sera maintenant de savoir si les oppositions les plus radicales à l'impôt et au système officiel peuvent toutes être considérées comme une forme de résistance politique.

Chapitre 2
La résistance populaire à l'impôt peut-elle réduire la domination fiscale de l'Etat ?

Monsieur le Président, je vous écris cette lettre que vous ne lirez sans doute pas, ce que je comprends tout à fait, vu vos hautes fonctions, vous avez autre chose à faire et il est certainement plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à mes mots d'arriver jusqu'à vous.

Gustave A. Akakpo, « Lettre inutilement ouverte à M. Faure Gnassingbé, Président de la République togolaise »[570]

Introduction

Quand on parle de la « légitimité démocratique de l'impôt », de quelle démocratie parle-t-on ? Au sens courant, on sait bien évidemment le lien nécessaire entre débat parlementaire et légitimité de l'impôt. Comme l'ont postulé la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, en ses articles 13 et 14, et de nombreuses Constitutions nationales à sa suite, chaque citoyen a accès aux débats parlementaires qui fixent les règles de prélèvement et l'usage qui est fait des recettes.

Pourtant, comme l'écrit Yves Sintomer, prendre au sérieux la notion de démocratie, dans un sens radical, suppose d'en reconnaître le caractère « impossible », intenable, car « le

[570] Anas ATAKORA, Jean-Jacques Séwanou DABLA (éds.), *Palmes pour le Togo. Paroles d'artistes et d'intellectuels*, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2018., p. 8

consensus ne saurait être le *telos* du débat démocratique »[571]. La démocratie est condamnée à gérer perpétuellement les désaccords, et à ne jamais aboutir. Elle doit même se donner à elle-même pour objectif de garder le dynamisme de la contradiction : pour éviter la « perte de vitalité dans l'espace public, il faut débarrasser la délibération démocratique du fantôme de l'unanimisme »[572]. Avec une telle définition de la « démocratie », on voit apparaître une contradiction radicale entre le mouvement fédérateur de l'impôt ou de l'Etat, et la tendance plus dispersée et anarchique qui sous-tend l'idéal démocratique.

Une telle conception pluraliste de la démocratie oblige à repenser le statut du « consentement à l'impôt », en démocratie, dans des termes qui ne soient pas ceux du consensus. Le consensus et l'unanimisme étant synonymes de perte de vitalité démocratique, toute doctrine fiscale de la « légitimité de l'impôt » énoncée univoquement par le pouvoir apparaît comme un catéchisme fiscal insatisfaisant. Pour faire vivre le caractère démocratique de l'impôt, ne faut-il pas au contraire accepter qu'il soit critiqué, parfois violemment, jusque dans son fondement, si nécessaire ?

On peut ainsi poser la question du lien entre impôt et démocratie sous deux formes assez différentes. Soit on pense que l'impôt et l'emploi qui en est fait doivent pouvoir être discutés dans le cadre institutionnel de la démocratie représentative, sans que le système fiscal en lui-même soit remis en question ; soit au contraire, le droit au désaccord démocratique doit pouvoir aller jusqu'à reposer à chaque instant la question de l'abolition pure et simple de l'impôt. Si l'impôt se veut pleinement démocratique, et si on veut que le « consentement à l'impôt » soit librement donné, alors il faut que soit réellement ouverte la possibilité de le refuser. Autrement dit, dans une véritable démocratie, il faut reconnaître que le « consentement à l'impôt » ne va jamais de soi, et qu'il est toujours réversible.

Ainsi, non seulement on ne saurait présupposer que tous les Togolais veuillent se « fédérer pour bâtir » la nation, mais il faudrait pouvoir établir un débat fiscal dans lequel le but ultime ne soit même pas de tomber d'accord sur la nécessité de « fédérer pour bâtir ».

On constate d'ailleurs que les « révoltes fiscales » se sont souvent faites en-dehors du cadre institutionnel de la démocratie. Quand on n'est pas d'accord avec les impôts exigés, en Afrique comme en Europe, on recourt souvent à la fraude, petite ou grande ; aux manifestations de rue, éventuellement violentes ; voire aux « grèves fiscales », comme au Cameroun par exemple. Ces protestations spontanées, et sans revendication politique claire sur le plan des

---

[571] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 375

[572] *Ibid.*, p. 379

idées, sont-elles le signe d'une vitalité de la démocratie ? Ou un facteur de désunion et de dispersion pure et simple ?

Si la démocratie est toujours un dialogue ininterrompu et inachevé, et si le moment du consensus doit toujours y rester provisoire, la « légitimité de l'impôt » est-elle condamnée à être toujours remise en question ? On peut suspendre les désaccords pour des raisons pratiques, mais sans que cela mette fin au débat, et sans que cela interrompe les récriminations légitimes des contribuables. Dès lors, plutôt que d'affirmer que l'impôt est, en l'état (et en l'Etat !), légitime parce qu'il est démocratique, il faudrait surtout tenir compte de l'effervescence démocratique qui entoure, et bien souvent conteste, l'institution fiscale. Dans cette optique, un impôt démocratique serait un impôt qui peut être contesté. Paradoxalement, un bon impôt serait un impôt contesté, ce qui pose d'évidents problèmes pratiques.

Que vaut une théorie de la légitimité démocratique de l'impôt face au constat de la sociologie, qui montre le maintien de rapports de domination jusque dans les institutions dites « démocratiques » ? Faut-il abandonner le paradigme « démocratique » au motif qu'il serait tout à fait utopique, en décalage avec la réalité politique du fonctionnement de l'Etat ? La délibération « démocratique » de l'impôt au niveau parlementaire n'est-elle, en toute circonstance, qu'un leurre qui cache la réalité de la domination étatique ?

On envisagera successivement deux possibilités pour rendre plus légitime l'impôt dans le contexte d'un Etat autoritaire. Une première possibilité consiste à valoriser les contestations fiscales populaires comme autant de preuves du dynamisme de la conscience politique et de l'aspiration à plus de démocratie. Dans cette optique, la démocratie serait irriguée par les contestations fiscales et par les résistances à l'autoritarisme de l'Etat. Une seconde possibilité est au contraire de renoncer à l'échelle étatique, en cherchant des lieux plus légitimes de mise en commun. En descendant à un niveau local, voire en cherchant des sources non-étatiques de légitimité, peut-on plus facilement convaincre des individus de se « mobiliser » financièrement ?

I. *No taxation without representation*

Dans la transaction fiscale s'établit un contrat politique entre citoyen et Etat. Aussi déséquilibré qu'il soit, comme dans le cas togolais où l'Etat ne rend que peu de comptes aux contribuables, ce contrat fiscal peut permettre les premiers balbutiements d'une revendication démocratique.

C'est l'idée de la Révolution américaine : « *No taxation without representation* »[573]. Tout Etat qui demande la contribution de ses assujettis pour pouvoir remplir ses fonctions doit s'attendre à ce qu'ils viennent demander des comptes, et un accès démocratique pour décider de l'usage des fonds publics. Un Etat moderne qui exige des impôts se rend par la même occasion redevable à l'égard de ses citoyens-contribuables. Surtout, on ne peut réclamer indéfiniment une contribution sans que les contribuables ne finissent par poser des questions et se montrer critiques des réalisations de l'Etat. C'est en cela qu'on pourrait dire que les impôts sont un outil de construction politique, non au sens où ils viennent « fédérer » des individus isolés, mais parce que le paiement de sommes importantes, surtout sous une forme déclarative et donc très sensible, vient nécessairement éveiller un début de questionnement politique.

C'est dans le même sens qu'A. Mbembe avance à son tour – avec hésitation – l'idée selon laquelle le prélèvement fiscal, malgré les modalités sanglantes qu'il a prises en Afrique pendant longtemps, est peut-être aussi la meilleure voie pour instaurer un réel lien politique entre les individus et l'Etat en Afrique. Il rappelle que, dans d'autres régions du monde et à d'autres époques, « l'impôt a été ce qui, hors des allégeances interpersonnelles, a servi à définir le lien entre les gouvernés et les gouvernants ». En effet, l'obligation fiscale imposée aux individus contient aussi implicitement un devoir réciproque minimal de la part de l'Etat. L'histoire fiscale nous apprend en effet que

> l'Etat ne pouvait obliger qu'en s'obligeant lui-même. Il n'avait le droit de prélever que dans la mesure où ses sujets, représentés dans des assemblées, exerçaient un droit sur le prélèvement, les formes de sa mise en valeur ou de sa dépense. C'est à travers ce procès que l'État pouvait se définir comme un bien commun et plus seulement comme un rapport de domination. C'est aussi à travers ce procès qu'il convertissait son pouvoir d'obliger en s'obligeant, en pouvoir de dire la loi. C'est, enfin, à travers ce procès que le sujet s'octroyait un statut dans l'ordre politique, dans la mesure où, en s'acquittant de l'impôt et en exerçant un droit sur sa destination, il objectivait juridiquement sa capacité politique et citoyenne.[574]

---

[573] Grant DORFMAN, « The Founders' Legal Case: No Taxation without Representation versus Taxation No Tyranny », *Houston Law Review*, vol. 44, 2007.

[574] Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

Paradoxalement, l'obligation fiscale fait exister pour la première fois l'individu comme « sujet » dans le rapport politique, car elle crée pour lui une possibilité, certes minimale au départ, de demander des droits.

L'évolution de l'Etat fiscal au fur et à mesure des contestations que lui opposent les citoyens suit ainsi un double enjeu : d'une part, il s'agit pour l'Etat de « se définir comme un bien commun, et non plus seulement comme un rapport de domination » ; d'autre part, il s'agit de « l'émergence d'un sujet de droit », c'est-à-dire la transformation de l'assujetti dominé en individu doté d'une parole politique respectée, jusqu'à ce qu'il ait pleinement conscience de ses propres droits et donc de sa valeur propre face à l'Etat.

Le lent processus de fiscalisation de la société prend alors un tout autre sens : il ne s'agit plus de « fédérer » les forces économiques pour « bâtir », c'est-à-dire de se cotiser pour construire le pays, sur un plan purement matériel. Il s'agit bien plutôt de créer les conditions politiques pour que chaque individu, réquisitionné pour contribuer économiquement aux recettes de l'Etat, fasse naître à son tour une revendication de réciprocité à la hauteur de son sacrifice fiscal. Cela pourrait constituer un ferment démocratique considérable – et c'est sans doute aussi la raison pour laquelle Montesquieu note que les tyrans se gardent bien d'augmenter outre mesure la pression fiscale. A. Mbembe note ainsi que l'impôt fait entrer « dans un jeu de droits-créances avec l'État », ce qui signifie aussi que le citoyen-contribuable est reconnu comme un partenaire à part entière, « de droit », dans le débat politique. Selon Mbembe, dans certaines conditions, la fiscalité pourrait donc apporter des modifications incrémentales du rapport entre assujetti et Etat, et, « sur le chemin de la modernité politique, il n'y a peut-être pas de trajet autre que celui-là ».

Ainsi, plutôt que de chercher à éduquer à des concepts abstraits de civisme ou d'intérêt général, il faudrait au contraire considérer le « ras-le-bol fiscal » et l'indignation des contribuables devant la pression de l'Etat comme le ferment d'une prise de conscience progressive. Les questions fiscales déchaînent souvent les passions dans les débats politiques, institutionnels ou dans la rue, mais c'est peut-être le signe que la résistance à l'impôt cultive la capacité de prendre la parole publiquement.

Il existe d'ailleurs d'autres exemples historiques dans lesquels la fiscalité a servi de point d'appui pour mettre en évidence des revendications politiques. C'est selon une logique similaire que les théoriciennes féministes de la fin du XIXe siècle ont justifié leur combat pour le droit de vote, et ont appelé à une grève fiscale de toutes les femmes contribuables. Les femmes étant, à l'époque, contribuables mais non citoyennes, l'idée était qu'on ne pouvait leur

réclamer indéfiniment une contribution matérielle sans leur accorder des droits politiques et une reconnaissance réelle en tant que partenaires dans le débat. Hubertine Auclert écrivait ainsi au préfet de Paris : « Je laisse aux hommes qui s'arrogent le privilège de gouverner, d'ordonner, de s'attribuer les budgets, le privilège de payer les impôts qu'ils votent et répartissent à leur gré. (…) Je n'ai pas de droits, donc je n'ai pas de charges ; je ne vote pas, je ne paye pas. » L'alternative est donc simple : soit la grève fiscale, soit l'attribution de droits civiques effectifs.[575]

Les Etats, étant moralement tenus de respecter leur devoir de redevabilité (*accountability)* inhérent au contrat fiscal, pourraient ainsi être progressivement amenés à infléchir leurs politiques vers davantage de démocratie, et devenir des outils visant le bien commun. Toute contribution fiscale est un « crédit » accordé à l'Etat, à la fois au sens d'une créance financière et d'une confiance provisoire qui lui est consentie. Dès lors, l'Etat est à son tour redevable et doit « rendre des comptes », à la fois au sens de la publication des comptes publics, et de la justification morale. On pourrait interpréter comme un signe positif allant dans ce sens la création, tardive mais effective, de la Cour des Comptes du Togo (mais comme un signe inquiétant sa récente suppression dans la nouvelle Constitution, en mars 2024)[576].

1/ la sociogenèse conjointe de l'Etat et de l'impôt

L'histoire fiscale semble confirmer que c'est par des contestations successives, parfois violentes, que l'impôt, d'abord coercitif et tyrannique, est devenu plus démocratique. C'est ce que Norbert Elias a appelé la « sociogenèse » de l'Etat fiscal, qu'il étudie à partir de l'histoire

[575] Hubertine AUCLERT, *Le vote des femmes*, Paris, Le Livre de poche, 2022., p. 234

[576] La Cour des Comptes aura eu une existence éphémère dans le paysage institutionnel togolais. Sa création a été définie par l'article 107 de la Constitution de la Quatrième République du 14 octobre 1992 (mise en place après la Conférence nationale de 1991), mais son organisation et son fonctionnement n'ont été réglementés qu'en 1998 (loi organique n°98-104 du 10 juillet 1998), sans être pour autant mise en place. Il faudra attendre la mort d'Eyadema, et le passage du pouvoir à son fils en 2005 pour que la Cour soit effectivement mise en place en juillet 2009. « Présentation générale » [en ligne], URL : https://www.courdescomptes.tg/presentation/presentation-generale/, consulté le 25 mars 2024. Sur les événements politiques les plus récents au Togo (mars 2024), voir « Cinq questions pour comprendre le changement de Constitution au Togo » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1551934/politique/cinq-questions-pour-comprendre-le-changement-de-constitution-au-togo/, consulté le 17 avril 2024.

de l'impôt en France sous l'Ancien Régime. Il insiste en particulier sur le fait que les impôts ne sont pas nés d'une intention unique, ou d'un plan savamment préparé.[577]

Au chapitre VI, « Sociogenèse du monopole fiscal », de *La Dynamique de l'Occident*, il montre que le pouvoir de prélever l'impôt, d'abord restreint à des cas exceptionnels, s'est progressivement institutionnalisé, et a fait partie du processus global de « civilisation des mœurs » à l'œuvre dans l'Etat. Dès l'époque de la Guerre de Cent Ans (1337-1453), qui a vu l'apparition du premier impôt national en France, la promulgation d'une nouvelle contribution est « négociée » avec les représentants des différents ordres, dans les « états généraux du royaume », car le pouvoir royal ne veut pas se rendre trop impopulaire et veut garder au moins les apparences de la légitimité. Pendant cette période, se sont multipliées les contributions obligatoires (touchant l'ensemble de la population, tous ordres confondus), sous forme d' « aides sur le fait de la guerre », de « redevances occasionnelles », pour couvrir les frais occasionnés par les combats, et notamment le paiement de rançons (pour libérer le roi Jean fait prisonnier des Anglais à la bataille de Poitiers en 1356). Initialement prise de cours par ces prélèvements qui survenaient soudainement en cours d'année, la population aurait peu à peu pris l'habitude d'être ponctionnée. Le prélèvement est alors encore intermittent, malgré les besoins de fonds pour le financement de la guerre.

A l'origine, le rapport de force est naturellement très déséquilibré : les contribuables n'ont pas assez de moyens pour s'opposer à l'exigence royale. La grande victoire du pouvoir central est d'avoir réussi à imposer la permanence de ces impôts, qui devaient être provisoires, après la fin de la Guerre, sans avoir besoin de convoquer les états-généraux. Cela marque le début du « monopole fiscal » de l'Etat, c'est-à-dire la centralisation du pouvoir de lever l'impôt, et annonce la sortie du modèle féodal de taxation.

Si les protestations étaient encore trop éparpillées entre nobles et petit peuple, ou entre régions rivales, pour pouvoir infléchir significativement les politiques fiscales, elles n'en ont pas moins été virulentes et explicites dès le départ. Elias note par exemple la protestation virulente que l'archevêque de Reims, Juvénal des Ursins, adresse au roi Charles VII en 1436 :

> « Peut bien estre que en la justice vous estes souverain, et va le ressort à vous ; mais en droit demaine, vous avez vostre demaine et chacun particulier le siens. Et, de present, on ne taille point les subgetz et ne les fait on pas tondre simplement, mais on les escorche ; et ne leur oste l'en pas simplement la layne,

[577] « Ni les rois ni leurs partenaires (...) n'ont la moindre idée de de la nouvelle institution qui est en train de se former : ils ne sont nullement animés du désir de « renforcer leur puissance fiscale ». (…) aucun homme en tant qu'individu n'a créé les impôts ou le monopole fiscal. (…) Les impôts sont, comme toutes les autres institutions, un produit de l'interdépendance sociale » Norbert ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann Lévy, Paris, 1969., p.156

> mais la peau, la chair, et le sang jusques aux os. (...) Vous estes aussi le chef de ce corps. Et ne seroit ce pas grant tirannye si le chef d'une creature humaine destruisoit les cuer, mains et piés ![578]

A partir de là, le monopole de l'Etat sur le prélèvement fiscal n'a cessé de faire l'objet de protestations et de négociations sociales, et a été le lieu d'un rapport de force entre le roi et les contribuables, jusqu'à mener aux états-généraux de 1789.

Cela signifie que l'institution fiscale s'est constituée simultanément et conjointement à la conscience politique des contribuables. Il y a eu simultanément sociogenèse de l'Etat, et psychogenèse de l'individu « civilisé », qui accepte les règles de la vie en société et respecte les lois.[579]

Penser un impôt démocratique nécessite donc d'accepter le caractère lent et progressif de la constitution des institutions politiques. On ne saurait créer, de manière abstraite et à partir d'un concept idéal, un impôt parfaitement démocratique, établi par des institutions impeccables. Il ne suffit pas de décréter la démocratie pour la rendre effective, puisqu'elle ne se configure qu'incrémentalement, au fur et à mesure des prises de position réelles des citoyens dans les débats. Ce que cherche à montrer Elias dans son étude de l'histoire fiscale européenne, c'est qu'il faut éviter d'avoir une vision trop théorique et intellectualisante de concepts politiques comme l'Etat ou l'impôt. Le pouvoir des *idées* politiques, philosophiquement bien définies est, selon lui, assez faible. Les transformations sociales ne s'expliquent pas « par l'apparition, à un moment donné de l'histoire, d'une idée rationnelle conçue par des individus déterminés, transmise de génération en génération, sous la forme d'une motivation consciente, d'un but à atteindre ». En effet, « rien dans l'histoire ne semble indiquer que cette modification ait été obtenue par un procédé « rationnel », par un effort d'éducation de quelques personnes isolées

---

[578] *Ibid.* p. 167, citant VIOLLET, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France,* tome III, Paris, 1903, p.465. On retrouve, dans l'expression « vous avez vostre demaine et chacun particulier le siens » l'idée que « le roi doit vivre du sien », comme n'importe quel autre seigneur féodal.

Sur les critiques nombreuses et répétées du clergé à propos des impôts excessifs au Moyen-âge, voir Dominique ANCELET-NETTER, *La dette, la dîme et le denier : une analyse sémantique du vocabulaire économique et financier au Moyen-Âge*, Villeneuve-d'Ascq, PU SEPTENTRION, 2010.

[579] La psychogenèse s'est faite par la nécessité d'harmoniser les comportements avec son entourage et particulièrement, dans la société de Cour ; il s'agit en quelque sorte d'un apprentissage du gouvernement de soi. L'effort de « civilisation » consiste à apprendre la maîtrise des émotions par la raison, l'acquisition de manières raffinées considérées comme acceptables en société : « Les comportements d'un nombre accru de personne doivent être accordés, des actes interdépendants organisés avec plus de rigueur et de précision pour que chaque acte isolé remplisse sa fonction sociale. L'individu est obligé de différencier et de contrôler ses gestes, de leur donner plus de fermeté et de régularité. Nous avons déjà signalé qu'il ne s'agit pas seulement d'un contrôle conscient. C'est là un des traits caractéristiques de la modification de l'appareil psychique par la civilisation que la régulation plus différenciée et plus prévisible du comportement de l'individu lui est inculquée dès sa plus tendre enfance et qu'elle devient une sorte d'automatisme, d'« autocontrainte ». Norbert ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit.* p. 185

ou de groupes humains. Elle s'opère sans aucun plan »[580]. On voit donc que le processus de civilisation eliassien ressemble à une dialectique historique, à ceci près que ce n'est pas la Raison qui agit dans l'histoire. Elias, tout comme Hegel, se méfie au plus haut point de la pensée abstraite. Le processus de civilisation ressemble à une dialectique sans fin, qui tend à arriver à un équilibre des forces, à la fois à l'intérieur de la société, et à l'intérieur de l'individu. C'est la force de la pensée d'Elias d'avoir montré le double mécanisme de la formation de la société par les reconfigurations progressives des pouvoirs dans la société (sociogenèse), et la formation parallèle d'un « esprit de civilisation » dans le comportement de chaque individu (psychogenèse), par lequel chacun s'impose une discipline, une autocontrainte, en intériorisant les normes sociales. Autrement dit, les individus font progressivement émerger des institutions politiques (et notamment, l'Etat), en même temps que ces institutions modifient la façon dont les individus régissent et limitent leurs actions.

C'est donc aussi par une dialectique similaire que l'Etat fiscal se formerait progressivement et deviendrait plus démocratique et plus « civilisé », en même temps que l'individu s'autodisciplinerait à devenir un bon citoyen-contribuable. Si donc la mise en place de l'impôt a été, historiquement, le fruit d'une longue négociation, et d'une très lente ouverture démocratique, cela signifie aussi que les résistances à l'impôt existant dans la société togolaise actuellement participent de la sociogenèse de l'Etat, et de sa démocratisation. Certes, l'Etat est pour le moment en position de domination sur les individus, mais dans cette optique, les poussées de révolte anti-étatique et anti-fiscale font partie de l'histoire.[581]

La contestation de l'impôt ne viendrait pas tant le mettre en péril qu'en interroger, légitimement et démocratiquement, le bien-fondé, pour appeler à sa réforme à son progrès. Si la sociogenèse de l'Etat fiscal est, comme tout processus social selon Elias, une question d' « interdépendance », alors il ne faut pas voir l'Etat comme un Léviathan écrasant, mais plutôt comme l'un des pôles d'un rapport de force où s'exercent aussi d'autres poussées, par exemple populaires, ou encore économiques, qui contribuent à le configurer. C'est ensemble que toutes ces forces constituent un état de fait politique à un moment donné de l'histoire, et il serait donc simpliste de voir seulement dans l'impôt un outil de coercition pur et simple, imposé

[580] *Ibid.*, p. 188

[581] Faut-il aller jusqu'à dire que les commerçants qui travaillent dans l'informel expriment, par cette pratique, une position politique ? Refuser de s'inscrire dans le cadre officiel serait un sain mouvement, l'expression d'une liberté politique et d'un refus de l'impôt, qui n'apparaît pas assez légitime. Quand le pouvoir étatique se fait trop écrasant, la dernière forme de protestation possible serait de l'ignorer partout où cela est possible.

unilatéralement par l'Etat. Il n'est pas non plus possible de le transformer, par la magie du débat parlementaire, en un symbole de la mobilisation citoyenne et démocratique ; on ne peut brûler les étapes de la lente psychogenèse du citoyen, pleinement conscient de ses droits et de ses devoirs.

2/ Sauver l'Etat par la négociation fiscale ?

A l'heure où l'Etat togolais suscite de nombreuses critiques en matière de gouvernance, on pourrait être tenté de le rejeter purement et simplement, et de considérer qu'il est parfaitement illégitime. Une réforme progressive de ses manquements semble un travail de très longue haleine, auquel on pourrait vouloir substituer des méthodes plus radicales. Pourtant, même un auteur très critique de l'Etat comme Achille Mbembe note qu'il n'est pas impossible de réformer les « Etats kleptocrates », et qu'il est peut-être même indispensable d'en passer par là, car l'absence totale d'Etat est tout aussi problématique.

Malgré les réticences que l'on peut avoir à l'égard des Etats postcoloniaux africains, il convient donc peut-être d'observer avec patience le lent mouvement de sociogenèse qui pourra y configurer un rapport de forces plus équilibré entre les différents acteurs de la politique. Si un Etat démocratique ne peut se constituer que par un processus historique au long cours, alors il faut peut-être partir des Etats existants, et travailler, à force de contestations et de négociations, à les « civiliser » :

> La crise de la fiscalité, la disette, les mouvements de population qui accompagnent ces recompositions, laissent penser qu'il s'agit, pour l'heure, d'une simple lutte entre prédateurs. Mais rien ne permet de dire que, sur le temps long, prospérité et démocratie, ne peuvent pas naître du crime.[582]

Le philosophe s'interroge cependant aussi : « dans quelle mesure la violence (pillages, émeutes, extorsions…) et l'inégalité qui sont inhérentes à ces processus ne risquent-elles pas de précipiter la destruction de la « civilité » dont on sait qu'elle est un trait éminent de toute appartenance citoyenne ? »[583]. On voit bien le dilemme : le débat contradictoire est ferment de démocratie, mais trop de dissensions sèment le chaos, et détournent des pratiques négociées et « civilisées »

[582] Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, *op. cit.*, p.138

[583] Mick MOORE, *et al.*, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, *op. cit.*

de la politique pour laisser place à la violence pure. L'Etat serait-il malgré tout la meilleure façon de garantir la « civilité » des individus ?

Dans ce cas, la seule solution réaliste serait de travailler patiemment à améliorer le déjà-existant pour le rendre plus démocratique. Dans le domaine fiscalo-budgétaire, ce serait donc le contre-pouvoir des contribuables qui devrait travailler à la sociogenèse de l'Etat fiscal et le faire tendre vers la démocratie, à la fois par des protestations, des résistances à l'impôt existant, et des demandes de transparence (*accountability*). C'est dans ce combat contre les excès de l'Etat fiscal que peut se former une réelle conscience politique.

Certes, cette image quelque peu mécaniste et évolutionniste de l'histoire des sociétés a été critiquée. La notion de « civilisation » réduit l'horizon de la société à un but unique – le raffinement de la civilisation et la capacité d'autodiscipline – qui serait justement celui vers lequel l'Occident aurait progressé le plus rapidement. Cela pose la question : pourquoi Elias postule-t-il que l'Occident serait le seul à avoir connu un tel processus ? L'autodiscipline n'est-elle pas un phénomène universel, et ne précède-t-elle pas d'ailleurs, en Europe même, la période moderne ? Dans une réflexion sur l'Afrique de l'Ouest, il convient d'être particulièrement vigilant à ne pas prendre tous les propos d'Elias pour des vérités absolues ; l'européocentrisme de sa pensée a été souvent critiqué. Le processus de « civilisation » serait en effet pour Elias spécifique à l'Occident (l'Afrique ou l'Asie en sont exclus). Certes, on peut comprendre qu'il réserve le terme d' « Etat » au seul Etat occidental moderne juridiquement constitué, excluant les Empires qui se sont constitués un peu partout, au Mali ou en Chine. Mais il est réellement problématique qu'il crée une hiérarchie des Etats entre l'État moderne européen d'un côté, et les autres, qui ne seraient que des sociétés primitives[584].

[584] Elias a séjourné deux ans au Ghana et ses propos sur ce pays sont marqués par un européocentrisme difficilement acceptable aujourd'hui, tant ses affirmations manquent d'appuis historiques et de nuance. L'anthropologue Jack Goody, en particulier, a critiqué les vues simplistes du sociologue pendant son séjour au Ghana (qu'il y a brièvement croisé). Selon Goody, Elias semblait faire du Ghana un terrain d'observation pour voir des stades moins avancés de « civilisation ». Jack GOODY, « The "Civilizing Process" in Ghana », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 44, n° 1, 2003 ; Hans Pierre DUERR, *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2000.

Des tentatives de réhabilitation prudente d'Elias existent pourtant, y compris sur son travail au Ghana. Dieter REICHER, Adrian JITSCHIN, Arjan POST, et al. (éds.), *Norbert Elias's African Processes of Civilisation: On the Formation of Survival Units in Ghana*, Springer VS, 2023 ; Dominique LINHARDT, « Le procès fait au Procès de civilisation. A propos d'une récente controverse allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias », *Politix*, vol. 55, n° 3, De Boeck Supérieur, 2001 ; Sophie CHEVALIER, Jean-Marie PRIVAT (éds.), *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

Il faut cependant se garder d'une critique facile, qui ferait d'Elias l'apologue d'une vision unique de ce qu'est le progrès humain. Il s'est souvent défendu de ces critiques, en indiquant qu'il ne portait pas un jugement positif sur la notion de « civilisation ». Comme l'écrit l'un de ses principaux disciples et commentateurs Eric Dunning, le terme de « civilisation » est un « mot technique, utilisé sans aucune connotation en termes de valeur »[585] : il ne s'agit pas de faire l'apologie du raffinement européen, et de voir dans l'étiquette de Cour un progrès décisif qui démarquerait les Européens de la nature, alors que le reste de l'humanité y serait toujours embourbée. Ce terme doit être lu dans un sens processuel, jamais achevé, le but étant, par reconfigurations successives, de parvenir simplement à un « équilibre durable » »[586], à la fois entre les individus, et à l'intérieur de chaque individu. Mais en ce sens très large, la notion de « civilisation » pourrait alors désigner une péréquation purement formelle, qui pourrait désigner toutes les négociations de pouvoir à l'œuvre dans tous les peuples du monde. Dans ce cas, on ne voit pas bien pourquoi le Ghana ou la Chine en auraient été exclus.

3/ Limites de la sociogenèse de l'impôt démocratique

Pour Elias, donc, l'histoire politique ne s'explique pas tant par des grands paradigmes que l'on chercherait à réaliser dans le monde à un moment donné, que par des mouvements sociaux et des rapports de force qui forment une lente « sociogenèse ». Un tel principe de réalité politique peut servir de guide pour penser l'avenir des relations entre contribuables et Etat, dans les pays africains. Comme l'écrivent les chercheurs de l'International Centre for Tax and Developement (ICTD) :

> Sur le long-terme, la collecte fiscale pourrait aussi créer une pression sur les gouvernements pour qu'ils renforcent les institutions étatiques et qu'ils rendent davantage de comptes aux contribuables. Pour le dire autrement, lorsque les gouvernements sont forcés de s'appuyer davantage sur les recettes prélevées sur leurs propres citoyens – et non sur les revenus des ressources naturelles ou de l'aide au développement – la demande populaire auprès des gouvernements peut s'accroître, afin que les recettes soient utilisées de manière efficace, et les gouvernements ont une bonne raison de devoir se montrer attentifs à ces demandes.[587]

---

[585] Erich DUNNING, « Civilisation, formation de l'État et premier développement du sport moderne », dans Alain GARRIGOU et Bernard LACROIX (éds.), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, 1997., p. 133 cité par Nathalie HEINICH, « De quelques malentendus concernant la pensée d'Elias », *Tumultes*, n° 15, 2000.

[586] Norbert ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 324

[587] « over time increased tax collection may generate pressure for governments to strengthen state institutions and become more accountable to taxpayers. Put differently, when governments are forced to rely more for their income on taxes from their own citizens – as opposed to natural resource revenues or foreign aid – there may be more

En théorie, donc, on voit bien la négociation qui peut s'opérer autour du contrat fiscal : droits politiques accrus contre contribution fiscale. Pourtant, un tel schéma est-il réaliste ? Etant donné le déséquilibre de pouvoir économique et politique entre les citoyens-contribuables et l'Etat dont ils dépendent, il apparaît pour le moment difficile de penser le processus de démocratisation à partir de la fiscalité. La demande de redevabilité et de réciprocité ne semble pas encore un ferment suffisant pour renverser le rapport dominateur unilatéral de l'Etat sur les individus.

Deux obstacles empêchent le contrat fiscal d'amener le sursaut démocratique que l'on pourrait espérer de la part des contribuables togolais[588]. D'une part, comme on l'a esquissé dans la première partie de cette thèse, les Etats ont suffisamment de recours financiers possibles en-dehors de la masse des contribuables pour ne pas avoir à se préoccuper de la redevabilité auprès des citoyens. D'autre part, de manière corrélée, les « négociations fiscales » (« *tax bargaining* ») dans la plupart des pays d'Afrique subsaharienne (et ailleurs) ne sont pas des lieux où la parole des contribuables s'exprime à égalité face aux décisions du gouvernement. La « démocratie » fiscale se fait sur des critères de richesse.

a/ Ce n'est pas l'impôt qui finance le plus l'Etat togolais

Un premier problème à ce lien entre contribution fiscale et prise de conscience politique est que les Etats africains contemporains ne sont que faiblement dépendants des impôts nationaux, et particulièrement, de l'impôt sur le revenu. En retour, les contribuables ne disposent que d'un levier politique très limité, car les Etats peuvent recourir à des rentes économiques tirées des ressources naturelles, à des prêts internationaux, ou à l'aide publique au développement. « Lorsque les gouvernements font face à un fort besoin de revenus, ils recourent souvent à des prêts et au soutien des bailleurs de fonds pour réduire la nécessité de trouver des compromis avec les contribuables »[589] : les études menées dans différents pays

popular demands for governments to use that revenue effectively, and incentives for governments to be responsive to those demands" Mick MOORE, *et al.*, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, *op. cit.*, p. 179 -180

[588] Pour une étude détaillée du lien entre pression fiscale et exigence de démocratie en Afrique de l'Ouest, voir Wilson Prichard, *Taxation, Responsiveness and Accountability in Sub-Saharan Africa. The Dynamics of Tax bargaining*

[589] "when government face acute revenue pressure, they often have recourse to borrowing and support from aid donors to reduce the need to compromise with taxpayers." Mick MOORE, *et al.*, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, *op. cit.*, p.194

d'Afrique par l'ICTD sont sans appel. Précisément parce que des prélèvements fiscaux plus forts obligeraient à rendre davantage de comptes, certains gouvernements choisissent la facilité d'outils financiers politiquement moins contraignants (à court-terme). On pourrait d'ailleurs trouver dans ce constat une raison supplémentaire de critiquer sur le plan politique le système de l'aide publique au développement : non seulement les projets mis en œuvre sont élaborés par des bailleurs étrangers, en-dehors de la représentation nationale, mais l'existence même des fonds d'aide publique au développement rend l'Etat davantage redevable auprès des bailleurs qu'auprès de ses citoyens, ce qui fausse le jeu démocratique.

Plus largement, la part des contributions prélevées sur les personnes physiques est généralement trop faible pour que l'Etat se sente réellement responsable par rapport à sa propre population. Au Togo, l'impôt sur le revenu des personnes physiques ne représente que 8% des recettes fiscales[590]. Sans être tout à fait négligeable, il faut reconnaître que l'Etat n'en est pas dépendant. Il peut donc aussi probablement se passer, la majeure partie du temps, de remplir son devoir de transparence et de redevabilité auprès de ses citoyens.

L'argument de la fiscalité comme ferment de démocratie ne fonctionne donc pas si bien dans un contexte où les recettes fiscales ne constituent pas le premier recours financier des Etats. Les liens entre les plus grosses entreprises privées et l'Etat sont autrement plus déterminants, politiquement et économiquement, que les mouvements de politique nationale. Le problème se trouve donc dans le fait que les citoyens ne sont que quantité négligeable dans les affaires de l'Etat, y compris économiquement, et n'ont donc pas non plus de moyens de faire pression sur lui. Le phénomène n'est pas nouveau, et ne se résume pas au seul Togo. Béatrice Hibou parle d'un phénomène généralisé de « privatisation des Etats », en Afrique comme ailleurs. Par exemple, dans les années 1990, « au Congo, c'est la compagnie pétrolière Elf qui assure la trésorerie de l'Etat et paye ses dettes »[591].

Le recours à de la dette privée pour financer les Etats est ancien : comme le note Charles Tilly dans son étude classique *Contrainte et capital dans la formation de l'Etat,* les Etats ont depuis des siècles lié leur destin à celui des grands marchands nationaux qui pouvaient les financer (et à l'époque des Empires coloniaux, des compagnies coloniales), puis, à travers le

[590] Notons que, par le biais de la TVA, qui représente 45% des recettes fiscales, les Togolais contribuent fortement au Trésor public. Mais, en tant qu'impôt dit « indolore » parce que non déclaratif, la TVA ne permet pas la même prise de conscience démocratique. Document OCDE : https://www.oecd.org/fr/fiscalite/politiques-fiscales/statistiques-recettes-publiques-afrique-togo.pdf

[591] Béatrice HIBOU (éd.), *La privatisation des Etats*, *op. cit.*, chapitre 1

système des obligations d'Etat, à des prêteurs privés de tous horizons[592]. Rousseau le notait lui aussi, dès que l'Etat a besoin d'argent, la volonté générale n'a plus autant d'importance que les détenteurs d'argent[593]. Le Genevois en fait d'ailleurs un argument pour limiter les besoins de l'Etat en argent, et essayer de médier le moins possible les services publics par la finance publique, sans quoi on en arrive à une situation où les Etats rendent des comptes, en priorité, aux prêteurs privés, et non à la population.

A rebours de l'argument que nous avons exposé jusqu'ici, le constat du politologue Bertrand Badie est sans appel : on ne peut pas compter sur la fiscalité pour jouer, dans les pays du Sud actuels, le même rôle qu'elle a joué en Europe pour faire naître une conscience politique populaire[594]. Au contraire, même : l'Etat ne peut que jouer un rôle de « redistribution » auprès du peuple des ressources collectées ailleurs – redistribution exercée à discrétion du pouvoir, sans réelle nécessité politique, pour des raisons souvent clientélistes, et hors de tout contrôle démocratique (on le verra en dernière partie de cette thèse). Dans ce contexte, B. Badie en arrive même à critiquer l'instauration de services sociaux d'Etat : « l'Etat-Providence, vivant sur des financements extérieurs, dépend du dehors et trouve dans sa politique de générosité les moyens d'exercer plus efficacement son propre contrôle clientéliste et patrimonial sur l'ensemble des espaces sociaux »[595]. Dans ce contexte, la « redistribution » par l'Etat apparaît non pas tant comme un outil d'égalisation des conditions dans la société, mais plutôt une façon d'entretenir à la fois la dépendance des individus par rapport à l'Etat, et la dépendance de l'Etat par rapport à ses principaux fournisseurs de fonds. Pendant ce temps, l'insignifiance politique de la population, qui est dans une situation de pure passivité, se perpétue.

On est donc face à un dilemme : le renforcement de la pression fiscale sur la population n'est guère compensé par une ouverture du dialogue démocratique à tous les citoyens-contribuables, ce qui le rend illégitime. Pourtant, le maintien d'un niveau faible d'imposition les empêche aussi de prendre conscience de leur appartenance à une entité nationale commune.

---

[592] « Capitalists serve states, when they are willing to do so, as lenders, as mobilizers of loans, and as managers or even collectors of revenues to repays the loans.". Charles TILLY, *Coercion, capital, and European states, A.D.990-1992*, Oxford, Basil Blackwell, 2005., p. 86

[593] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

[594] « L'Etat occidental s'est en partie constitué dans l'accomplissement d'une fonction d'extraction fiscale, tandis que la société civile a pu exercer, face à lui, un contre-pouvoir effectif grâce à un mécanisme représenttatif mis en place pour voter l'impôt. La part modeste, souvent insignifiante, que représente la fiscalité dans le financement des dépenses d'Etat au Sud tend à démunir la société civile de moyens de pression et de contrôle sur celui-ci » Bertrand BADIE, *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, *op. cit.*, p. 24

[595] *Ibid.*, p. 46

Le politologue camerounais Yves-Alexandre Chouala, par ailleurs très critique de la coercition fiscale à l'œuvre dans de nombreux Etat africains aujourd'hui, note pourtant que la suppression de l'impôt de capitation au Togo en 1975 comme dans d'autres pays d'Afrique francophone, a été une mesure populiste[596] qui a fait prendre un retard considérable dans la formation de la conscience politique des citoyens-contribuables :

> Cette suppression, qui se pare de la couverture de l'humanisme et de la justice sociale est en même temps une déresponsabilisation des populations et un ajournement *sine die* de leur éclosion à la pleine citoyenneté qui les obligerait à demander des comptes aux régimes qui gouvernent. Les régimes africains, en contournant les peuples, s'allient aux entreprises qui deviennent les principaux contribuables.[597]

Cela pose d'ailleurs la question : si l'on parvenait à contraindre les entreprises multinationales à payer leur juste part d'impôts, comment pourrait-on éviter qu'elles soient considérées encore un peu plus comme les partenaires principales et privilégiées de l'Etat ? Peut-on empêcher que leur poids politique n'augmente corrélativement à leur contribution aux recettes fiscales ? Des contribuables dont le poids économique est aussi manifestement disproportionné ne semblent pas pouvoir avoir un accès égal à la parole politique : leur voix est forcément pondérée par leur place dans la société. Cette remarque vaut naturellement aussi pour les pays occidentaux, dans lesquels les prises de parole populaire semblent sans incidence sur les décisions des gouvernements, ceux-ci étant davantage irrigués financièrement par leurs liens avec le capitalisme privé que par la fiscalité nationale.

---

[596] « le 12 janvier 1975, le pouvoir prit la décision d'exonérer de la taxe civique le monde rural à la suite de la nationalisation de la CTMB. Eminemment populaire, cette décision évite à plus de 80% de la population de débourser chaque année l'introuvable somme d'argent (750 francs CFA dans le Nord et 1200 dans le Sud) mais aussi lui permet d'échapper aux méthodes brutales auxquelles donne lieu souvent la perception de l'impôt. (…) Dans ce contexte, on mesure le soulagement du paysan qui chante depuis une dizaine d'années avec l'animateur du RPT :

Heureux, heureuex, le peuple togolais !
Heureuxu, heureux, les paysans !
des années durant, pas de taxe civique.
Et pour les fonctionnaires, 25% de solde.
Et pour cela le peuple togolais
Dit trois fois merci
A son Timonnier, G. Eyadema. »

Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.270

[597] Yves-Alexandre CHOUALA, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, *op. cit.*, p. 35

b/ Réclamations des grands et petits contribuables

Il existe une deuxième raison pour laquelle le paiement de l'impôt n'amène que rarement à des réclamations d'ordre politique. Non seulement il est toujours difficile pour les « subalternes » de parler en politique, mais les réclamations spécifiquement fiscales sont souvent d'ordre technique et supposent d'avoir une bonne connaissance du fonctionnement institutionnel. On constate souvent que « la capacité des petits contribuables à se mobiliser collectivement pour faire des demandes au gouvernement est souvent réduite par un accès limité à l'information, la vulnérabilité, une voix politiquement faible, et de sérieuses différences internes »[598] ; dès lors, la plupart du temps, « il apparaît que les négociations fiscales sont menées par l'élite et les entreprises, au risque d'exclure des voix plus populaires »[599]. Un cabinet de conseil est plus à même de demander à l'Etat des amendements législatifs ou des ristournes ponctuelles, qu'une vendeuse du marché.

En matière fiscale comme ailleurs, le problème d'un inégal accès à la parole démocratique continue donc à se poser. Le constat général dans le rapport à l'Etat fiscal en Afrique est que « les gros contribuables reçoivent souvent des avantages précis et individualisés, que ce soit à travers des contrats gouvernementaux, des investissements spéciaux du gouvernement, ou des avantages fiscaux ciblés »[600]. Dans le contexte français (où les inégalités sont un peu moins spectaculaires), le fiscaliste Michel Bouvier s'inquiète du fait que le débat fiscal se réduit trop souvent à des pressions corporatistes désordonnées, plus ou moins efficaces, pour obtenir l'abolition ou l'amendement de telle loi fiscale qui concerne un groupe réduit de contribuables, et non à un débat inclusif et national sur la justice de l'impôt[601].

Peut-il réellement y avoir démocratie fiscale ? Ces différentes limitations concrètes, constatées sur le terrain, incitent à se montrer prudent. On a vu la logique selon laquelle « une meilleure administration fiscale augmentera la redevabilité de l'Etat auprès de ses

---

[598] "The ability of small taxpayers to mobilise collectively to make demands on governments is often constrained by limited access to information, vulnerability, weak political voice, and significant internal differences" Mick MOORE, *et al.*, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, *op. cit.*, p. 207

[599] "Tax bargaining has appeared to be led by the elite and businesses, at the risk of excluding more popular voices" *Ibid.*, p. 195

[600] "Large taxpayers frequently receive precise, individualized benefits, be it through access to government contracts, special government investments, or targeted tax benefits" *Ibid.*, p. 207

[601] Michel BOUVIER, *L'impôt sans le citoyen ? Le consentement à l'impôt, un enjeu crucial pour la démocratie*, *op. cit.*

citoyens »[602] ; la formule fait partie des ambitions affichées par l'African Tax Administration Forum (ATAF), principal coordinateur des autorités fiscales sur le continent. Mais, si c'est le cas, le chemin pour y parvenir est très long, et hors du contrôle conscient des acteurs en place.

*

Il faut donc conclure que les concessions faites par l'Etat aux demandes implicites ou explicites des différents agents de la politique ne sont pas le reflet d'un équilibre entre le pouvoir de l'Etat et le contre-pouvoir démocratique. Si l'on s'appuie sur les constats des politologues, ces concessions sont davantage de l'ordre de la sagesse pratique. Par exemple, Paul Nugent parle d'un « contrat social permissif » au Togo (qui vient compléter le « contrat social coercitif », déjà évoqué) : dans les faits, le gouvernement s'abstient de punir ou même de surveiller la plupart des trafics de contrebande opérés par les Togolais à travers les frontières très poreuses du pays. C'est le prix à payer, pour le gouvernement, pour être accepté, sinon réellement reconnu comme « légitime ».

On peut donc émettre des réserves sur l'idée que la contestation politique (même organisée) puisse vraiment se transformer en un un réel pouvoir démocratique. Cette résistance à l'Etat apparaît surtout comme un moyen de pression corporatiste, qui n'assure en rien une véritable égalité, et assure simplement à l'Etat des soutiens, au gré des demandes satisfaites pour tel ou tel groupe social. Il est d'ailleurs possible que la contestation fiscale ne serve, au Togo comme ailleurs, qu'à porter les intérêts particuliers d'un corps donné de contribuables. Quelle différence entre « acheter la paix sociale » et reconnaître la validité du débat démocratique ?

II. Voler l'Etat, ce n'est pas voler ?

Le Togo, comme d'autres pays d'Afrique, connaît un fort niveau de corruption. A tous les niveaux des services publics, la gestion des fonds publics laisse apparaître des irrégularités.

[602] « better tax administration will increase accountability of the state to its citizens ». *African Tax Outlook 2022*, Pretoria, ATAF, 2023., p. 4

Pourtant, les anthropologues qui étudient le phénomène considèrent qu'il ne doit pas être pris comme un écart par rapport à la norme, qui serait une gestion parfaitement rationnelle. Il s'agit d'un système de gestion alternatif, de sorte qu'il existe une « économie morale de la corruption »[603]. On a vu dans ce qui précède que la gestion étatique posait de nombreux problèmes de légitimité, et que la contestation pouvait être un signe de saine résistance à sa domination. Peut-on aller jusqu'à dire que la corruption constitue un sabotage du système étatique qui peut s'apparenter à une résistance qu'il faudrait valoriser ?

Le lien entre fiscalité et morale n'a jamais été évident, il est toujours un construit social. Pourtant, peut-on justifier complètement l'idée que « voler l'Etat, ce n'est pas voler », ou « voler l'Etat, c'est voler personne » ? L'affirmation populaire se retrouve aussi bien chez les assujettis togolais[604] que français[605], à diverses époques. En France, durant la Troisième République, toute la population était éduquée au civisme fiscal à l'école. Il s'agissait de lutter activement contre l'idée que « voler l'Etat, c'est voler personne » : les cours de morale à l'école à la fin du XIXe siècle enseignaient que « faire tort à l'Etat, c'est faire tort à tout le monde »[606], et appelaient à la responsabilité : « Si tu ne mets pas dans la bourse commune ce que la loi veut que tu y mettes, comprends-tu que tu voles tous les autres qui y mettent avec toi ? »[607]. On retrouve le constat de Bourdieu, selon lequel l'Etat écrit sa propre légitimité et la transmet, en l'occurrence, via les organes officiels. Le civisme fiscal fait l'objet d'un discours justificateur, qui peut être reçu soit comme une éducation à une vérité profonde, essentielle pour la vie en société, soit comme une propagande insupportable. L'OTR procède elle aussi à une éducation par tous les moyens aujourd'hui.

Malgré cela, quelles que soient les formes que cela prend, « voler l'Etat » est une entreprise qui continue, au Togo, à être valorisée, organisée et parfois même encouragée. A tous les niveaux, la gestion des fonds publics est poreuse : il peut s'agir par exemple, pour ceux qui en sont les gestionnaires, de se servir dans les caisses de l'Etat en surfacturant des projets

---

[603] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, vol. 63, n° 1, 1996.

[604] Voir Giorgio BLUNDO, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, *op. cit.*, p. 18

[605] JOURDEUIL, *Du Mouvement politique en France : depuis 1789 jusqu'à nos jours*, Toulon, 1869., cité par Katia WEIDENFELD, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, *op. cit.*

[606] L CARRAU, *Cours de morale pratique*, Paris, 1892., p. 130, cité dans Katia WEIDENFELD, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, *op. cit.*, p. 4

[607] *Le Nord sténographique et pédagogique*, 1904., p. 40, cité par Katia WEIDENFELD, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, *op. cit.*

publics, ou de trouver des moyens habiles de se soustraire au paiement des impôts, des taxes, des droits de douane (le Togo est une plaque tournante de tous les trafics du continent et même du monde), ou encore de favoriser ses proches pour qu'ils bénéficient à leur tour des fonds publics, et tirent profit de l'Etat.

Pour le résumer dans les termes de l'historien togolais Comi Toulabor : l'objectif fixé aux membres d'une famille travaillant au contact de fonds publics est plutôt le suivant « tu ramasses l'argent – sous-entendu : perdu – que tu rapportes à la maison » (*afo ga, ahî gbo va pe*) ». L'Etat est considéré comme un réservoir d'argent ouvert à la prédation de qui sera assez malin pour le faire ; voler l'Etat peut même faire l'objet de prières : « voler pour s'enrichir sans être pris est l'un des vœux que l'on formule souvent auprès de l'autel des ancêtres *(togbe zikpui*) » [608]. Détourner des fonds publics pour financer un projet familial ou communautaire est ainsi considéré comme vertueux, tandis que respecter à la lettre les procédures rationnelles-légales et refuser toute forme de corruption est considéré comme une trahison, car en faisant cela, l'individu refuse de payer sa « dette » à la communauté qui l'a fait grandir. On constate donc que l'Etat n'est pas considéré comme le lieu d'une réelle solidarité sociale, et que « la *res publica* demeure, au Togo comme dans le reste de l'Afrique, « le travail des Blancs » (*yovodo*) ». Bien entendu, pour les raisons évoquées précédemment, il n'est pas surprenant que la population ne se sente pas représentée par l'Etat togolais tel qu'il existe aujourd'hui, mais peut-on pour autant compter sur ce mode de gestion communautaire pour assurer une mise en commun juste et un accès plus égalitaire aux biens collectifs ?

1. Public civique et public primordial

Comme on le voit, la loi et sa logique d'intérêt général ne sont donc pas les premières représentantes de la morale publique. Cela ne signifie pas nécessairement que la préoccupation collective est absente des esprits, mais seulement que la notion de « public » est considérée comme résidant ailleurs que dans l'Etat. Il faudra donc s'interroger sur l'attachement au « collectif » et à la mise en commun dans d'autres lieux politiques que les institutions officielles.

Il faut ainsi reconnaître que la logique d' « intérêt général » médiée par l'Etat n'est pas universellement souhaitable et nécessairement supérieure à d'autres formes de mise en commun.

[608] Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p. 270

Pour autant, on ne peut pas accepter comme parfaitement anodine la situation actuelle où « voler l'Etat » est banal, voire élevé au rang de vertu communautaire. La plupart des rapports internationaux dénoncent, peut-être un peu rapidement, la corruption et la « mauvaise gouvernance » comme étant une pathologie qui vient saper le respect de la loi, considéré comme norme à laquelle il faudrait revenir à tout prix. Leur but est donc de combattre le mal en renforçant le respect de la norme juridique.

Il faut donc à la fois savoir prendre au sérieux une perspective de « pluralité des normes », sans faire non plus l'apologie du détournement de fonds à visée communautaire. On tentera dans ce qui suit de tenir compte des analyses émiques que fournissent les anthropologues sur les autres modes de gestion communautaire[609], et d'en interroger la légitimité, alors même qu'elles sont, souvent, en opposition frontale avec la logique républicaine de la gestion centralisée par l'Etat et par l'impôt.

Comment comprendre que « voler l'Etat » soit exclu du champ d'application de la morale ? Dans le contexte africain post-colonial, peu de temps après les Indépendances, le politologue nigérian Paul Ekeh analysait la rupture entre la population et l'Etat comme un héritage de l'administration coloniale. Pour des raisons complexes, qui ne se résument pas à une opposition entre l'organisation traditionnelle des chefs coutumiers et l'organisation importée du centralisme étatique, les sociétés africaines se sont retrouvées organisées selon une bipolarisation de la vie « publique ». Cette « vie publique », entendue au sens large, peut se comprendre comme toute vie qui n'est pas seulement tournée vers la satisfaction d'intérêts privés, mais se préoccupe aussi du groupe auquel on appartient.

Selon le politologue Paul Ekeh, un citoyen d'un pays africain post-colonial se retrouve pris dans un double lien public, puisqu'il se rattache à la fois au « public primordial », et au « public civique » : d'une part, par le « public primordial », il est pris dans des liens de loyauté et de dette qui le relient à diverses communautés auxquelles il appartient (familiales, ethniques, religieuses, géographiques,…) ; d'autre part, par le « public civique », il est citoyen d'un Etat, c'est-à-dire d'un territoire, et de ce fait assujetti au Droit, et au pouvoir de l'armée, de la police, etc. Ekeh s'appuie ici en la modifiant sur la distinction classique, opérée par Fernand Tönnies pour l'Europe de la fin du XIXe siècle, entre *Gesellschaft* (société) et *Gemeinschaft*

[609] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, Londres, Overseas Development Institute, 2008.

(communauté)[610]. Tandis que la *Gemeinschaft*, la communauté, procède de liens intimes et plus immédiats, la *Gesellschaft,* la société, est une construction progressive, à laquelle on ne peut adhérer que par un effort de volonté, donc jamais de manière immédiate.

Dans ce contexte, seul le public « primordial » fait l'objet de préoccupations proprement morales, dont l'irrespect est sévèrement puni, socialement, religieusement, mystiquement. Au contraire, « le public *civique* en Afrique est amoral et est dépourvu des impératifs moraux qui opèrent dans le domaine privé et dans le public primordial »[611]. Ainsi, on peut dire encore que « le secteur occidentalisé [de la vie publique] est devenu un civique public amoral, duquel chacun cherche à tirer des gains, si possible pour bénéficier au public primordial, qui est, lui, moral »[612]. Le public civique serait donc quasiment le réservoir dans lequel puise le public primordial, et se servir dans les caisses publiques pour alimenter sa communauté primordiale ne serait pas de la corruption. Il n'y a pas vraiment « corruption » au sens d'une corruption des mœurs, une perte de tout sens moral. La corruption serait même paradoxalement la manifestation d'un sens moral, même si elle constitue une immoralité en termes d'éthique publique. Défendre le « public primordial » est une valeur morale importante, louable, et non un crime de corruption et de vol. On constate même que dans le discours populaire ambiant, un fonctionnaire ou un Ministre qui « ne pense pas à son village » est fortement condamné comme étant immoral, et comme violant les règles les plus élémentaires de la solidarité sociale.

Ainsi, le public primordial fonctionne selon un lien social d'ordre moral, là où l'Etat reste un organe rationnel-légal vis-à-vis duquel on n'a pas de devoirs personnels.

Contrairement à ce qui se passe pour l'impôt, la contribution des individus au « public primordial » ne se fait pas sous le signe de la coercition brutale. On n'est pas dans le domaine de l'obligation mais du devoir. Redistribuer des gains en étant généreux dans son village d'origine, en versant la *zakât* à sa mosquée ou la dîme à son église[613], sont donc des obligations

---

[610] Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Humensis, 2015. Ekeh reprend le concept de « primordial » et de "civique" à Clifford GEERTZ, « The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States », dans *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Londres, Collier-Macmillan, 1963.

[611] Peter EKEH, « Colonialism and the two publics in Africa: a theoretical statement », Comparative studies in society and history, 17(01), 1975., p. 92 : "The civic public in Africa is amoral and lacks the generalized moral imperatives operative in the private realm and in the primordial public"

[612] "The Westernized sector has become an *amoral* civic public from which one seeks to gain, if possible in order to benefit the *moral* primordial public" *Ibid.*p.93

[613] Lyla LATIF, « Improving Livelihood At Household Level With Zakat Based Conscious Financing », *Azka International Journal of Zakat & Social Finance*, vol. 3, n° 1, 2022. ; Jean-Baptiste FOTSING, *Le pouvoir fiscal en Afrique: essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, Paris, LGDJ, 1995.

morales dont on se sent redevable sans y avoir été forcé. Il ne s'agit pas pour autant d'actes parfaitement désintéressés, on en tire à terme des avantages, mais qui ne sont pas (ou pas d'abord) d'ordre matériel. Comme le note Ekeh,

> Bien que l'Africain donne *matériellement* au public primordial, car cela fait partie de ses devoirs à son égard, ce qu'il gagne en retour n'est pas matériel. Il gagne des avantages intangibles et immatériels, sous la forme d'une identité, ou d'une sécurité psychologique. (…) La manifestation matérielle des devoirs de l'Africain éduqué à l'égard de son public primordial peut être ou non contrebalancé par les bénéfices psychologiques de la sécurité, bénéfices qui découlent d'une association étroite avec le public primordial. Mais l'essentiel est que, comme dans la plupart des sphères morales, la relation entre l'individu et le public primordial ne peut pas être épuisée par une équation économique. Il y a plus dans tous les devoirs moraux que la valeur matérielle qui est due.[614]

Dans le « public primordial », c'est donc une logique de don et de contredon qui s'applique, logique dans laquelle la création du lien de dette sociale entre individus est au moins aussi importante, et sans doute plus importante, que le contenu matériel du don lui-même. Le but de la contribution d'un individu à sa communauté, à son « public primordial », est de marquer son appartenance à celle-ci, non pas tant par « respect » pur et simple, mais aussi comme une sorte de lien assurantiel. « La relation ne peut pas être épuisée par une équation économique », c'est-à-dire qu'on n'est pas dans une logique d'échange marchand mais de lien social sur le long terme.

A l'inverse, comme le remarque Ekeh, l'Etat ne pourra jamais fournir ce même sentiment de sécurité et d'appartenance que l'individu trouve dans son public primordial. C'est précisément parce que le lien à l'Etat, au public civique, est dénué de tout attachement émotionnel personnel qu'il peut être débarrassé de toute dimension de devoir moral. « La structure de citoyenneté du public civique est différente. Parce qu'elle est amorale, l'insistance sur sa valeur économique est beaucoup plus importante »[615]. Le lien de l'individu à l'Etat est beaucoup plus difficile, voire impossible, à concevoir en termes moraux. Comment, alors, pourrait-on en appeler à l'éthique publique ? On voit qu'une représentation purement rationnelle-légale de l'Etat fait courir le risque d'une disparition de la notion de devoir réciproque entre lui et les citoyens. Est-ce à dire que l'Etat n'est pas redevable à leur égard ?

---

[614] "Although the African gives materially as part of his duties to the primordial public, what he gains back is not material. He gains back intangible, immaterial benefits in the form of identity or psychological security. (…) The material manifestation of the duties of the educated African to his primordial public may or may not be balanced by the psychic benefits of security, benefits that flow from close association with the primordial public. But the point is, like in most moral spheres, the relationship between the individual and his primordial public cannot be exhausted by economic equations. There is more to all moral duties than the material worth of the duties themselves." Peter EKEH, « Colonialism and the two publics in Africa: a theoretical statement », *Comparative studies in society and history*, *op. cit.*, p. 107

[615] "The citizenship structure of the civic public is different. Because it is amoral, there is a great deal of emphasis on its economic value" *Ibid.*, p. 107

Dans ce cas, on pourrait réduire le lien des citoyens-contribuables à l'Etat à un rapport purement instrumental, utilitaire, comme dans un échange de marché.

On n'est donc pas très loin ici de la définition libérale de l'impôt comme « impôt échange ». Mais il faut noter que lorsque Ekeh souligne « l'insistance sur la valeur économique » de l'Etat, donc le rapport instrumental que peuvent avoir les individus avec lui, il ne le conçoit pas comme un échange marchand entre l'Etat fournisseur de services publics, et le contribuable, qui achète ces services. Cette expression signifie plutôt que l'Etat est vu comme une source potentielle – une occasion, presque un *kaïros* – d'enrichissement communautaire ou personnel. L'Etat représente une source de richesses, mais pas, ou pas seulement, au sens des services publics dont il pourrait faire bénéficier la population.

On notera donc au passage que, tout comme dans le libéralisme économique, il y a dans cette conception du rapport à l'Etat une forte méfiance, et un rapport strictement utilitaire. Il n'y a pas spécialement de devoir civique par rapport à l'Etat, et loin d'encourager le civisme fiscal, c'est bien plutôt « voler l'Etat » qui est valorisé. Ainsi, la résistance du contribuable à l'impôt renvoie à des motifs très différents dans le cas du libéralisme économique et de la double logique civique/primordial : lorsqu'elle se fait en faveur du « public primordial », cette résistance s'inscrit dans une logique fortement communautaire, alors que le libéralisme correspond à une perspective strictement individualiste. Dans un cas, il s'agit de préférer la solidarité « primordiale » à la solidarité nationale médiée par l'Etat ; dans le second cas, il s'agit de refuser la notion même de solidarité sociale (comme on l'analysera plus longuement en dernière partie de cette thèse).

2. Ethiques publiques plurielles

Faut-il choisir entre les deux logiques, entre l'attachement aux règles égalitaires du public civique et la morale communautaire ? En réalité, c'est bien leur coexistence problématique que l'on constate au quotidien. Mais ce n'est pas seulement parce que le « public civique » est médié par l'Etat, institution rationnelle-légale peu familière à laquelle on préfère ses communautés « primordiales » d'appartenance.

L'opposition est aussi entre deux conceptions différentes de la justice communautaire. L'anthropologue J.P. Olivier de Sardan étudie l'exemple d'un village au Niger, dans le département de Tillabéri, où la pompe à eau fait l'objet d'une gestion communautaire.

L'utilisation de la pompe à eau est soumise à une redevance minimale de 5 FCFA (0,0076€) par bac d'eau collecté, pour permettre de faire face aux frais d'entretien et de réparation. Il s'agit donc d'appliquer une logique de bonne gestion financière collective : il est logique que les usagers contribuent régulièrement au bon fonctionnement d'un bien dont ils ont besoin. C'est, en quelque sorte, une taxe minimale pour un but commun. Mais l'idée d'appliquer ainsi, égalitairement, la même règle à tous les usagers (en pratique, à toutes les usagères) de la pompe ne fait pas l'unanimité. La plupart des villageois considèrent que des traitements de faveur devraient être accordés, c'est-à-dire que les femmes à qui on a confié la surveillance du point d'eau devraient accepter de faire des exceptions pour certaines usagères. Il se trouve que les deux femmes qui sont chargées alternativement de collecter la redevance près du point d'eau, nommées Kouli et Kouti, appliquent des politiques différentes : « Kouli, qui refusait toute faveur, et n'acceptait pas qu'une femme prenne de l'eau sans payer, a été surnommée « *ceferia* », l'impie. Kouti, plus souple et arrangeante, est devenue quant à elle « *alsilaama* », la croyante »[616]

Là encore, on voit que la morale est invoquée à contre-courant de ce que l'on attendrait dans une logique de civisme et d'égalité. Dans cette région très musulmane, on constate que Kouti, qui aide son prochain et pratique la charité, est valorisée, alors que la bonne gestion comptable et l'application égalitaire de la règle, sans permettre d'exceptions, sont considérées comme des comportements inhumains. L'égalité devant la règle n'apparaît pas comme une valeur positive. Autoriser quelqu'un à ne pas respecter la règle générale, est-ce faire preuve de morale ou est-ce ouvrir la voie à tous les excès des intérêts particuliers ? Obliger tout le monde, sans exception, à payer une cotisation, est-ce œuvrer à faire respecter l'intérêt général (puisqu'il est dans l'intérêt de tous que la pompe à eau puisse être un jour réparée) ? ou est-ce faire preuve d'inhumanité et de cruauté, en pressurant des familles pauvres qui ne peuvent même plus accéder à une ressource essentielle ?

a/ Le « public primordial » et sa logique de don-contredon

La règle des 5FCFA, que les deux fontainières sont censées faire respecter, peut être interprétée de deux manières : soit comme un strict problème financier (on fait une provision

[616] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « La gestion communautaire sert-elle l'intérêt public ? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger », *Politique africaine*, 80 2000/4, 2000. , p. 156

comptable), soit comme une question de savoir-vivre (on paye sa part, ce qui n'est que justice). Cet exemple de la gestion communautaire d'un bien public peut être comparé à la question fiscale. Lorsque l'Etat exige une contribution fiscale au nom du vivre-ensemble, il se situe à la fois dans une logique gestionnaire et dans une logique morale. C'est même précisément ce brouillage des frontières qui fait l'objet de la critique libérale de l'impôt : pourquoi et comment un outil purement économique devrait-il incarner la solidarité sociale ? L'argent ne sert-il pas simplement à échanger sur un marché, dans des conditions strictement définies par la loi de l'offre et de la demande ?

Or, à l'échelle communautaire en Afrique de l'Ouest, on constate que le problème ne se situe pas du tout dans le fait de mélanger les préoccupations morales à la dimension économique. Au contraire, ce qui est privilégié, c'est une gestion des affaires collectives qui donne toute sa place aux allégeances communautaires multiples des individus, là où la gestion collective par l'Etat, dépersonnalisée, et adressée indifféremment à tous, est considérée comme illégitime.

Dans les formes locales de gestion de ressources en commun, la rigueur de la gestion comptable est souvent abandonnée, au profit d'une logique de dette sociale. Les anthropologues du développement, qui étudient les modalités villageoises de gestion des fonds alloués par les grandes institutions pour des projets communautaires, notent en effet régulièrement que les responsables locaux de projets sont pris entre deux types de logiques radicalement opposées. Au lieu de favoriser une comptabilité stricte et rigoureuse, exigée par les bailleurs qui financent des équipements collectifs, les gestionnaires se retrouvent très vite dans l'obligation de faire des concessions et des dérogations pour les personnes de leur entourage, plus ou moins proche. L'anthropologue Pierre-Joseph Laurent recueille ainsi les témoignages du gestionnaire d'un moulin au Burkina Faso :

> « Au commencement, le moulin est nouveau. Si la femme de mon frère part pour moudre son grain, je vais lui dire que c'est gratuit. Ensuite je dirai au meunier de diminuer le prix par deux pour les membres de ma famille. Je serai aussi obligé (…) de faire la même chose avec les femmes de mes amis. Avec le type qui viendra me dire qu'il n'a pas dormi la nuit car il n'a rien mangé (…) je lui dirai d'aller écraser gratuitement son mil. »[617]

Ainsi, comme le résume l'anthropologue, « le gestionnaire vit un dilemme, partagé entre la fidélité aux bailleurs de fonds et celle à son entourage, et cela en étroite relation avec ses propres contraintes concernant la recherche de moyens de subsistance et de protection pour lui et sa famille ». La question est ici de savoir si le gestionnaire doit privilégier la rigueur comptable

[617] Pierre-Joseph LAURENT, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », dans *Monnayer les pouvoirs : espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève, Graduate Institute Publications, 2000.

ou au contraire une logique plus diffuse – mais généralement plus avantageuse sur le long terme pour lui – de largesse, et de favoritisme social. En mooré, la langue des Mossi, le « sens villageois de la bonne gestion [est] exprimé par *rigi ligdi on songo rai buudu* (« prendre l'argent pour aider le lignage »). Cette gestion peut être comprise comme une manière digne de se comporter vis-à-vis de l'entourage, laquelle implique de détourner de ses objectifs initiaux les ressources d'un projet issu de la coopération au développement en vue d'une plus large socialisation ».

On constate donc ici que la « socialisation » renvoie au « public primordial », et s'oppose à la comptabilité collective. On serait tenté de dire pour décrire cette situation que « quand on aime, on ne compte pas », à ceci près qu'il ne s'agit pas, ou pas seulement, d'amour. Certes, il y a une dimension affective et familiale (« la femme de mon frère ») dans ces entorses à la comptabilité. Mais cette « manière digne de se comporter » correspond à des normes sociales et morales de fonctionnement de la société, qui sont un standard, voire des règles sociales opposables, plutôt qu'une simple spontanéité du cœur. Comme on l'a dit précédemment, la dimension religieuse (comme dans l'exemple de la pompe à eau) ou mystique n'est pas loin : P.J. Laurent note ainsi que ceux qui n'acceptent pas de céder à la pression familiale et se montrent inflexibles craignent un retour du mauvais sort, les attaques en sorcellerie étant courantes à l'encontre des gestionnaires qui oublient « leurs principes »[618].

Gérer un projet collectif sans exiger de contribution de la part des usagers paraît bien sûr catastrophique d'un point de vue comptable. Si personne ne paye pour l'entretien ou la réparation d'un équipement collectif, sa durée de vie est limitée. C'est le constat que l'on peut d'ailleurs faire un peu partout en Afrique de l'Ouest : les équipements issus des projets de « développement » sont souvent vétustes et hors d'usage[619]. Mais c'est aussi le signe que le point focal de la gestion d'un projet ne se trouve pas dans le bien matériel lui-même, mais dans les liens sociaux qui se tissent autour de lui. En répondant favorablement aux demandes de dérogation de chacun des usagers, le gestionnaire se crée une bonne réputation – ou évite de se créer une mauvaise réputation – qui constitue une créance sociale qui le relie à sa communauté,

[618] « Certaines formes de sorcellerie n'ont d'autre objectif que d'enjoindre le déviant à réintégrer le groupe et ses règles de redistribution lignagère ». *Ibid.*

[619] « Cette multiplication des « comités » par les projets relève d'une stratégie de « construction institutionnelle » (*institution building*). Après le départ du projet, sa pérennisation devrait être assurée par de telles structures, dont le bon fonctionnement, entre-temps sous la tutelle des agents du projet, serait un indicateur d'appropriation des activités du projet. Cette stratégie semble démentie par les faits : au cours des trente dernières années, aucun comité n'a jamais survécu à la fin du projet qu'il avait mis en place ». Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, n° 157, 1999., p.151

et qui constitue une sécurité « sociale » au sens premier du terme. Il s'agit d'une « assurance mutuelle, à travers laquelle le responsable qui a détourné le stock de grain à destination de son entourage s'en tire couvert d'honneurs, renforçant ainsi sa position au sein du groupe »[620]. Les valeurs ici mises en avant ne sont donc pas la rigueur comptable de la gestion financière d'un fonds de roulement viable, mais bien plutôt « la valorisation de la famille, l'endettement mutuel et la forte dépendance à l'égard de l'entourage ». En d'autres termes, la bonne réputation, fondée sur la générosité, est un moyen de « protection » qui est souvent plus précieux pour le gestionnaire que la bonne note et l'appréciation bureaucratique que les institutions de développement pourraient lui attribuer pour sa bonne gestion.

On voit donc clairement à l'œuvre ici une logique de dette réciproque, dans laquelle la valeur comptable du bien fourni n'est pas aussi importante que l'exigence sociale suspendue d'un retour à venir. On se situe clairement dans une logique d'« encastrement » (*embeddedness)* de l'économie dans des logiques sociales plus importantes, pour le dire dans les termes de Karl Polanyi. Est-ce à dire que la logique de comptabilité rigoureuse propre à l'impôt comme aux projets de développement, et la logique de dette sociale sont incompatibles ?

D'une certaine manière, d'ailleurs, on pourrait dire que la notion d'« aide au développement » concentre cette contradiction dans ses termes même. La notion d' « aide » renvoie au registre de l'empathie là où le « développement » renvoie à des normes modernes de résultat. Faut-il chercher à « aider » l'autre, donc se laisser infléchir comme « Kouti la croyante » ? Faut-il au contraire s'obliger à remplir strictement les objectifs de « développement », même si cela suppose dans l'immédiat de peiner son entourage ? Les remarques d'un gestionnaire villageois sont à ce titre significatives :

> La question n'est pas de nous montrer comment gérer. (…) Ce n'est pas une question de connaissance des papiers, c'est une question de moyens. Tu vas gérer comment ? comment vas-tu décider qui tu aimes et qui tu n'aimes pas ? Nous, on pense que si on est de la même parenté cela suffit pour s'aider. (…) On ne rit pas avec la parenté, elle aide. C'est une richesse, mais c'est elle qui fait qu'on ne peut pas gérer l'argent d'un projet.[621]

Vouloir *aider* sa parenté, c'est donc renoncer à lui opposer le mur impénétrable de la rigueur comptable. L'aide est exception, elle est justement le moment où l'on s'écarte de ce qui est convenu pour s'adapter aux particularités d'une situation individuelle, qui suscite l'empathie.

---

[620] Pierre-Joseph LAURENT, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », dans *Monnayer les pouvoirs : espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, *op. cit.*

[621] *Ibid.*

D'une certaine manière, même, le geste d'aide n'a de valeur que parce qu'il n'est pas destiné à tous, mais à quelques heureux élus, qui méritent que l'on fasse une exception pour eux. La reconnaissance de ceux qui sont aidés commence au moment précis où l'aidant se laisse infléchir par leur demande. Ainsi, l'aide est toujours singulière, et attention portée à la situation de l'aidé, alors que le « développement » est une normalisation, et une manière d'exiger de l'aidé qu'il se conforme à un modèle imposé et prédéfini. Au milieu de cette « dialogique », à savoir la double logique, morale et rationnelle-légale, de gestion des ressources du « développement », les responsables communautaires de projet continuent souvent à trancher pour une logique d'*aide* plutôt qu'une logique de *développement*, ce que les bailleurs de fonds peuvent leur reprocher.

Bien entendu, le problème de « l'aide » ainsi comprise est que, d'un point de vue économique, elle répond surtout à des besoins immédiats et ralentit voire empêche des investissements de long-terme ; il s'agit bien d'une « gestion dans l'urgence ou au coup par coup »[622]. Cela ressemble plus, finalement, à de l'aide humanitaire qu'à des investissements qui visent le développement. Mais c'est que la priorité de la plupart des gestionnaires est à la fois de répondre à des besoins immédiats (détresse individuelle qui nécessite une aide rapide) et de se positionner dans un jeu de dette sociale, dont il pourra tirer des bénéfices à moyen terme. Pouvoir se préoccuper, en sus de tout cela, des bénéfices futurs pour l'ensemble de la communauté, selon une logique purement rationnelle et non-émotionnelle, apparaît comme un luxe réservé à ceux qui ont déjà une sécurité financière et sociale suffisante.

Il faut pourtant veiller à ne pas enfermer les communautés villageoises ouest-africaines dans un mode unique de fonctionnement social. Là comme partout, chacun s'arrange comme il peut pour concilier les différentes exigences qui pèsent sur lui. Comme le note J.P. Olivier de Sardan, « la pression communautaire existe, (…) mais elle est l'objet de stratégies de contournements et de ruses de la part des intéressés, et surtout elle est loin d'être la seule norme en piste. Au nom de quoi décrétera-t-on alors que la solidarité communautaire seule est une valeur profondément africaine, en « oubliant » par là même toutes les autres normes concurrentes ou alternatives ? »[623]. On ne saurait donc voir dans ces pratiques une réalité figée, appliquée automatiquement par ses acteurs, et qui n'évoluera jamais.

---

[622] *Ibid.*

[623] Jean-Pierre Olivier de SARDAN, « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahiers d'études africaines*, *op. cit.*, p. 428

b/ Où se situe l'Etat par rapport à la logique du don ?

i- La dialogique du don et de la gestion comptable

Du point de vue occidental des institutions de développement, qui visent à instaurer la « bonne gouvernance », une telle logique du don est un écart par rapport à la norme. On pourrait alors penser que le but du « développement » serait de substituer le système rationnel-légal à cette logique du don-contredon social, et d'arriver finalement à une situation où « l'impôt remplace le don »[624]. Deux questions se posent pourtant : d'abord, est-ce réaliste : cette transition peut-elle s'opérer ? et ensuite, est-ce nécessairement souhaitable ?

Le sociologue Jacques Godbout, travaillant sur le don en contexte occidental (principalement au Québec), fait le même constat d'une incompatibilité des logiques de don et de gestion comptable dans les affaires publiques, mais dans des proportions inverses, et porte un jugement sévère sur les excès de la logique comptable.

Dans les pays où les services collectifs sont fortement étatisés, ils sont aussi beaucoup plus systématisés, mais la logique du don ne disparaît pas. Il constate au contraire une persistance des logiques de don au sein même de l'appareil étatique : « On se rend compte de plus en plus qu'à l'intérieur même de ces institutions, les valeurs altruistes sont indispensables au fonctionnement de l'organisation. Le don y joue un rôle important pour de nombreux employés, du moins ceux qui sont en contact direct avec la clientèle, c'est-à-dire ceux qui se situent à la fin de la chaîne d'intermédiaires amorcée par les collecteurs d'impôts. Même si les services sont dispensés dans le cadre d'un droit des citoyens par des employés rémunérés à cette fin, plusieurs de ces derniers en arrivent à ajouter le don à ce droit »[625]. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un enseignant ou un soignant agit pour le compte de l'Etat qu'il exerce son métier sans aucune attention à l'autre, comme un distributeur automatique. C'est donc que la logique rationnelle-légale peut, certes, prendre une place centrale dans les relations entre un individu et la communauté à laquelle il appartient, mais non que l'impôt peut remplacer entièrement la

[624] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte/Syros, 2000., p. 76

[625] *Ibid.*, p.83

logique d'aide et de don.[626] On retrouve donc la « dialogique » du don et de la gestion dont parlait P.J. Laurent à propos des villages burkinabè, mais dans des proportions inversées.[627]

Or, « l'espèce humaine peut-elle se passer de ce type de sécurité communautaire, si elle dispose en contrepartie de la sécurité sociale et de l'abondance marchande ? » demande J. Godbout[628]. Si l'on arrivait un jour à remplacer tout ce qui est communautaire par des rapports contractuels, étatiques ou marchands, les besoins de l'humain seraient-ils parfaitement satisfaits ? Pour le sociologue, il est non seulement illusoire, mais peu souhaitable de faire disparaître totalement la logique de don entre individus, et de remplacer tous les liens humains par du lien institutionnel. Il note ainsi que « pendant les plus belles années de l'Etat-Providence, l'appareil étatique a eu tendance à nier cette réalité du don ou à la considérer comme résiduelle et destinée à disparaître. L'Etat croyait qu'il allait remplacer « progressivement » (et c'était par définition un progrès !) toutes les formes traditionnelles de services »[629]. Or, pour l'auteur, c'est loin d'être un progrès, car les liens sociaux s'établissent de manière plus profonde entre des personnes qui ont des relations communautaires fortes, qu'entre des personnes qui ont été mises en relation par les hasards du système bureaucratique de service public. Doit-on pour autant se réjouir que les difficultés budgétaires aient amené les Etats à revoir leurs ambitions ? Certes, cela a amené l'Etat à reléguer de nombreux services collectifs à des associations, qui ont de meilleures compétences pour établir des liens personnels avec les usagers. Mais on pourrait aussi opposer à l'auteur que c'est parce que l'Etat disposait, à une époque, de moyens plus importants que les fonctionnaires pouvaient se permettre d'« ajouter le don au droit », et prenaient le temps de fournir un service de qualité, qui excédait leur fiche de poste.

Si l'on adopte le point de vue d'une stricte gestion comptable, on voit donc qu'on se range finalement dans une logique qui est très proche de la logique libérale de marché. Le principe fondateur de la logique comptable, que partagent l'Etat et le marché, serait d'éviter

---

[626] Voir aussi les analyses de Simone WEIL, *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, France, Gallimard, 1990.

[627] Tout comme dans les cas ouest-africains, les travailleurs du service public doivent concilier ces deux logiques : « La cohabitation des deux modèles n'est pas facile, l'esprit du don entrant en contradiction avec le principe d'égalité. » Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p.84

[628] *Ibid.*P. 53

[629] « Au Québec, des documents gouvernementaux prévoyaient pour l'an 2000 la prise en charge institutionnelle de toutes les personnes âgées, à la fois objectif à atteindre et situation idéale ! La crise a ramené l'Etat-Providence à beaucoup plus de modération et de modestie (…) quant à la qualité relative de ses interventions et à leur désirabilité. (…) Il ne s'agit pas seulement de « faire des économies », comme on se plaît à le dire. Il est lié aussi à la qualité respective des services dispensés par l'Etat et des services rendus par les réseaux d'aide de toutes sortes. » *Ibid.*P. 85

tout mélange entre gestion financière d'une part, et sentiments moraux d'autre part. Or un système strictement rationnel-légal, dont le principe de fonctionnement est la rigueur comptable, peut-il réellement « aider » les individus sur le plan humain ? Suffit-il de bien gérer les comptes publics pour faire du bien à la collectivité ? L'idée de la gestion comptable rigoureuse est que l'on aide mieux son prochain en gérant bien les fonds publics, qu'en lui tendant la main jour après jour en faisant des entorses au règlement. Cela signifie, à petite échelle, que le ou la gestionnaire communautaire ne doit pas laisser « celui qui n'a pas dormi la nuit parce qu'il n'a pas mangé » puiser son eau ou moudre son mil gratuitement. Cela signifie, à l'échelle d'un Etat, qu'il faut réduire les budgets des services publics et fermer des écoles et des lits d'hôpitaux pour respecter des objectifs de rigueur à long terme. On voit bien à quel point il semble inhumain d'appliquer froidement la logique comptable, ce qui ne signifie pas pour autant qu'on doit la rejeter entièrement.

ii- L'Etat pervertit-il le don ?

Or, comme le constate J. Godbout, ce n'est pas seulement au niveau de la gestion des fonds qu'interviennent les changements. C'est tout le comportement individuel qui se modifie lorsqu'on rentre dans un système étatique : les individus se transforment en « contribuables » et en « usagers » ou « administrés »[630]. Cela signifie que contribuer aux fonds publics se normalise, et perd de sa valeur morale ; on n'est pas « donateur » mais « contribuable ». De même, recevoir un service public (un soin, une éducation), ne fait plus de celui qui le reçoit un « donataire » plein de reconnaissance, mais un simple usager, qui ne se sent aucune dette envers qui que ce soit une fois le service reçu. Le fonctionnaire, lui aussi, sort de la logique du don. J. Godbout note ainsi un « changement de vocabulaire, qui est survenu dans les services publics. Ceux-ci ont peu à peu cessé de dire qu'ils « rendaient » des services, préférant affirmer qu'ils les « dispensaient », montrant ainsi qu'ils coupaient le lien avec le circuit du don ; s'ils ne les rendent plus, c'est qu'ils sont sortis de la chaîne donner-recevoir-rendre. Ils ne les ont pas reçus, ils les dispensent, leurs agents « recevant » en échange un salaire, et non un contre-don »[631]. Dans le contexte des projets villageois ouest-africains, précisément, c'est cette stérilisation du don que refusent les gestionnaires de projets : ils ne peuvent se résoudre à dispenser des services

[630] *Ibid.*, p. 89

[631] *Ibid.*, p. 88

limités, anonymisés, égalitaires, et manquant de générosité. Ce faisant, ils se maintiennent dans ce rapport caractéristique du don, au lieu de se transformer en fonctionnaires libérés de toute autre obligation que celle d'assurer le service défini par l'Etat pour eux.

Ainsi, « la prise en charge des programmes sociaux par l'Etat (…) n'a pas nécessairement un effet d'entraînement, ne stimule pas nécessairement les « dispositions altruistes » de l'individu. Elle peut au contraire briser des réseaux de don et stimuler des comportements individualistes ou technocratiques. (…) Le moins qu'on puisse dire, c'est que le système étatique n'est pas un système de don »[632]. Le sociologue insiste même sur le fait que « le système étatique détruit souvent les systèmes de don »[633]. Il note les proximités entre logique étatique et logique de marché, en particulier le fait que toutes deux s'appuient sur une logique de contrat, dans lequel il suffit de respecter des engagements pris à l'avance (dans le cas de l'Etat, le respect des lois), et que pour le reste, on « ne doit rien à personne ». Il cite Georg Simmel, qui écrit que ces deux systèmes « créent certes des relations entre les humains, mais en laissant les humains en-dehors de celles-ci »[634]. Cette phrase décrit assez bien ce que refusent les gestionnaires de projet communautaire en Afrique de l'Ouest : comment accepter que les actions de développement, qui doivent aider les individus, laissent « en-dehors » des relations les problèmes que connaissent ces mêmes individus ? En somme, ces gestionnaires refusent de voir le « développement » comme un simple transfert de biens, indépendamment des individus qu'il est censé « aider ».

On verra plus longuement, dans la dernière partie de cette thèse, si l'on pourrait rendre la logique rationnelle-légale de l'Etat plus proche d'un rapport de dette sociale, et atténuer ainsi cet aspect mécanique et marchand des services publics. Pour revenir au contexte ouest-africain, on se demandera pour le moment comment peut s'établir la coexistence de ces deux logiques à l'échelle locale.

---

[632] *Ibid.*86

[633] *Ibid.*P. 92. J. Godbout note des phénomènes sociaux au Québec qui sont très comparables à la situation décrite au Burkina Faso par P.J. Laurent. Il étudie des cas où l'Etat mène des projets destinés à une communauté précise (dans des quartiers défavorisés, par exemple), et désigne pour gérer le projet une personne venant de cette communauté, pour permettre au projet d'être plus adapté au contexte. Or, « on observe un phénomène similaire quand une institution publique, pour se rapprocher d'un milieu, emploie des personnes qui en proviennent. Au lieu que l'on obtienne l'effet souhaité de rapprochement entre l'institution publique et le milieu, il arrive que ces personnes finissent par être considérées comme des étrangères par le milieu même d'où elles proviennent, que la communauté ne les reconnaisse plus comme siennes, du moins dans leur rôle d'employés » *Ibid.* 86

[634] Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 2007, trad. de Sabine CORNILLE, Philippe IVERNEL., p. 373

c/ Pluralisme des normes et hypothèse d'une légitimité hybride de l'impôt

Face à cette pluralité des conceptions politiques et morales, peut-on penser une éthique publique elle aussi plurielle ? L'anthropologue du droit Etienne Le Roy soutient ainsi qu'il faut penser une pluralité des légitimités politiques et juridiques en Afrique, et ne pas se focaliser uniquement sur le système étatique. Il faut au contraire prendre acte du fait que la chose commune est gérée simultanément dans de multiples cadres de référence (local, traditionnel, religieux,…). Pour lui, il n'y a aucune raison que les prises de décision collectives soient monopolisées par l'Etat et son système rationnel-légal, pas plus que la mise en commun matérielle ne doit se résumer à l'impôt collecté par l'Etat. En rester au monopole de l'Etat serait même faire preuve de ce qu'il appelle une « monolâtrie du droit positif », qui renvoie à une croyance occidentale tenace.

Au contraire, en trouvant les bons arguments, les bons niveaux de mise en commun, les cadres qui inspirent confiance, il serait possible de faire contribuer tout individu. Il faut simplement veiller à ce que chacun contribue dans le, ou les, systèmes de normes dans lesquels il a confiance. L'anthropologue élabore ainsi, à partir de ses études empiriques sur le droit foncier dans de nombreux pays d'Afrique, une théorie du « pluralisme juridique » : la norme juridique peut prendre bien d'autres formes que le droit édicté par les institutions officielles de l'Etat, sous la forme de divers droits coutumiers ou religieux par exemple.

Respecter ce pluralisme, et en l'occurrence, penser un « pluralisme fiscal », n'est pas seulement important sur le plan de l'efficacité, au sens où les contribuables seraient plus enclins à verser à leur chef de village, ou à leur chef religieux, qu'au percepteur envoyé par l'Etat. Il s'agit aussi d'une question de principe : il s'agit de reconnaître la pluralité des normes dans les sociétés africaines, et les bienfaits qu'elle leur apporte. Face aux solutions « unitaristes » apportées par l'Europe – le développement, l'Etat, le marché – il faudrait au contraire penser un système complexe où les pôles de référence sont multiples. Faisant écho aux théories du « commun », Etienne Le Roy affirme ainsi que l'Occident aurait la terreur du pluriel, là où le quotidien de nombreux Africains serait au contraire rythmé par des allégeances normatives très différentes. Cette tendance à avoir peur du pluriel en Europe serait ancienne, selon E. Le Roy :

> On peut identifier un monologisme, une logique du « un seul » (*monos*) qui aurait pu, en tant que « monolâtrie », être antérieure chez les Juifs, selon Paul Veyne, au monothéisme, un « *monos* » qui a été décliné en monarchie en ce qui concerne le politique, en monopole pour l'économie, et, dans sa version moderne, a proposé diverses inventions qui, toutes, prétendent réduire la diversité des formes de la réalité dans un modèle unique qui donne sens et cohérence (…) Sans trop le savoir, nous associons la modernité à cette marque de fabrique matricielle : l'unitarisme, pour le meilleur, le progrès technique, et, pour le pire, les diverses formes de fascismes avec un seul parti et un seul chef.

> L'Etat, le Marché, le Territoire, la Personne, le système métrique, et tant d'autres notions sont élaborées ou retouchées pour s'inscrire dans cet unitarisme institutionnel fondé sur le monologisme.[635]

Comment sortir de la *monolâtrie* ?[636] Il faut pour cela envisager la vie publique selon une logique plurielle. Il ne faut pas hésiter à multiplier les pôles de référence et jongler avec les systèmes de référence, comme le font, en réalité, tous les humains au quotidien, pas seulement en Afrique : un individu n'est pas seulement un citoyen respectueux des lois, mais aussi un membre d'une famille ou d'une communauté avec leurs traditions et leurs promesses mutuelles, d'une entreprise avec ses règles non-écrites, ou encore d'une religion.

Dès lors, sur le plan fiscal, on pourrait aussi envisager de « pluraliser » la mobilisation des biens collectifs. Comme le dit E. Le Roy, « tous sont taxables, mais chacun à sa manière ». Chaque système juridique a, de fait, son mode de collecte. Par exemple, le chef coutumier reçoit des présents (souvent en nature) liés à sa fonction (de conseil ou de juge), et peut opérer une redistribution ; le chef religieux reçoit une dîme ; les groupements professionnels et les syndicats organisent des cagnottes solidaires ;… On pourrait y voir une dispersion de l'effort, mais cette diversification des mobilisations est aussi la preuve bien vivante que la mise en commun est considérée comme légitime dans de nombreuses instances politiques non-étatiques.

Peut-on passer de ces différents types de contribution, acceptés comme légitimes, à la fiscalité ? C'est la question que pose Le Roy : « la modernité africaine qui est en cours d'expérimentation puis d'expansion est fondée sur le pluralisme. (…) Comment le mobiliser pour inventer une autre approche de la propriété, puis de sa contribution fiscale à la gestion du bien commun ? »[637]. Le défi serait pour la fiscalité de prendre appui sur les lieux où la confiance politique ou sociale existe déjà, à l'échelle communautaire, pour faire comprendre qu'elle joue le même rôle de mise en commun et de solidarité pour la collectivité.

Cela permettrait de « laisser à chaque acteur la possibilité de déterminer quel est le régime qui, actuellement, correspond le mieux à ses ambitions, contraintes et capacités

---

[635] Étienne LE ROY, « Pluralisme juridique et taxation foncière : réintroduire la confiance, chaînon manquant dans les processus de gestion urbaine en Afrique francophone de l'Ouest », *Techniques Financières et Développement*, vol. 112, n° 3, 2013.

[636] C'est la question posée par les théoriciens du « commun », notamment sur le plan juridique. Les remises en question du droit de propriété privée comme droit exclusif et souverain sur ses terres, la redécouverte des communaux, des droits d'accès, montrent une volonté de remettre de la complexité normative dans le droit.

[637] Étienne LE ROY, « Pluralisme juridique et taxation foncière : réintroduire la confiance, chaînon manquant dans les processus de gestion urbaine en Afrique francophone de l'Ouest », *Techniques Financières et Développement*, *op. cit.*

financières »[638]. Cela suppose alors d'imaginer une fiscalité à plusieurs vitesses, ou à plusieurs pôles, répondant à plusieurs types d'autorité différentes, et éventuellement aussi, dans plusieurs monnaies différentes.

Dans cette perspective, penser la fiscalité en Afrique ne consisterait plus à imposer un système normatif « importé » d'Europe, dont on attendrait qu'il supplante les normes pré-existantes, les modes de contribution mieux ancrés dans l'histoire et les pratiques des sociétés africaines. La fiscalité ne pourrait s'ancrer dans les pratiques des populations du continent qu'en reprenant des schémas existants de contribution commune, et donc en rattachant la fiscalité, par une sorte de syncrétisme, à d'autres systèmes de valeurs et de normes. Pour l'anthropologue, cela pourrait aider à légitimer l'impôt de manière plus naturelle, en créant une « légitimité hybride de l'impôt », qui renverrait au pluralisme des référents politiques que reconnaît une population.

3. Le « public primordial » n'est pas la solution

L'hypothèse d'un « pluralisme » juridique et politique à l'échelle locale se heurte pourtant à certaines limites. On constate que la multiplicité des pouvoirs locaux occasionne surtout une multiplication des autorités politiques, c'est-à-dire aussi une augmentation du risque de domination. J.P. Olivier de Sardan parle d'une « polycéphalie » du pouvoir local, pour souligner que les différentes autorités locales se trouvent dans un rapport de forces permanent entre elles, sur la scène des « arènes politiques locales »[639] : « le village africain n'apparaît pas comme « une communauté unie par la tradition, cimentée par le consensus, organisée par une "vision du monde" partagée, et régie par une culture commune. (…) Un village est une arène, traversée de conflits, où se confrontent divers "groupes stratégiques" »[640]. La pluralité des lieux de pouvoir local n'augmente pas la légitimité de chacune, et ne permet pas une mise en commun plus égalitaire ou une gestion plus démocratique.

---

[638] *Ibid.*

[639] Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.

[640] *Ibid.*, p. 257

Ce que font apparaître les études anthropologiques des « pouvoirs au village » dans différents pays d'Afrique, c'est avant tout « un processus d'empilement des types de pouvoirs dans les arènes locales », des « arrangements locaux de pouvoir ». Les représentants des intérêts économiques locaux, des chefferies, des religions, et de l'Etat, y ont chacun un poids politique séparé. On a ainsi « des strates de pouvoir et de légitimité datant d'époques différentes, dont aucune n'a vraiment disparu, mais qui toutes se sont recyclées et recomposées, s'imbriquent et s'entrelacent dans une coexistence qui n'est parfois pacifique qu'en apparence ». Cela constitue « autant de formes particulières d'autorité, autant de revendications de légitimité, venues d'un passé plus ou moins proche, qui peuvent toutes cohabiter dans le même espace socio-politique, dans un complexe mélange de reconnaissance mutuelle et de compétition sourde, de tolérance affichée et de rivalités masquées » [641].

J.P. Olivier de Sardan distingue huit grands « modes de gouvernance locale », qui, dans les faits, se partagent les pouvoirs. Les trois principaux sont la chefferie, les associations, et la commune ; les autres sont les groupements mis en place pour un projet ponctuel, les services déconcentrés de l'Etat, le mécénat (souvent des ressortissants émigrés), la religion, et la gouvernance « marchande » (les entreprises (multinationales le plus souvent) installées dans une zone).[642] Si ces lieux de pouvoir local sont, géographiquement, plus proches de leurs administrés, et peuvent davantage leur inspirer confiance dans certains cas, ils ne constituent pas pour autant des pôles alternatifs de légitimité politique, selon l'anthropologue. Au mieux, les individus peuvent recourir à ce qu'il appelle l'« *institution shopping* »[643] : chacun peut, selon

---

[641] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 9. La question épineuse de la décentralisation, particulièrement difficile et lente au Togo, ne permettrait donc peut-être pas non plus l'ouverture démocratique qu'on en espère. Les institutions de développement, et particulièrement l'Allemagne, multiplient les projets pour permettre la décentralisation au Togo, qui a organisé en 2019 des élections municipales pour la première fois. Des avancées ont été notées en matière de gouvernance locale des impôts, qui permettent un début d'autonomie financière. Cependant, si l'on s'en tient à l'analyse (plus ancienne et plus globale) de J.P. Olivier de Sardan, la décentralisation comporte des enjeux politiques majeurs qui ne sauraient être résolus par des mesures institutionnelles, même volontaristes. Il écrit ainsi : « La question de la démocratie locale reste aujourd'hui totalement ouverte. Les nouvelles instances politiques que la décentralisation va mettre en place (en les dotant de nouvelles compétences) pourront-elles imposer leurs modes de régulation et leurs registres de légitimité aux autres acteurs et institutions de la scène locale, et devenir à la longue les foyers démocratiques rêvés par les promoteurs de la décentralisation, ou bien ces nouvelles institutions vont-elles tout simplement s' « empiler » sur l'amas d'institutions déjà existantes et négocier, elles aussi, leur espace limité de manœuvre ? » Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, *op. cit.*, p. 53

[642] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*

[643] Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, *op. cit.*, p. 31. L'auteur écrit ailleurs : « Il y a simultanément deux ensembles d'enjeux : d'une part, la quête permanente par chaque protagoniste de l'institution qui lui apparaît la mieux placée pour régler à son profit le litige (« institution shopping »), et d'autre part, une compétition entre institutions pour

les moments et les opportunités, se placer sous la protection et les normes de telle institution plutôt que telle autre, selon ce qui l'arrange.

Mais la polycéphalie du pouvoir entraîne surtout une poly-domination, et non un pluralisme synonyme de liberté démocratique. Cela oblige donc à remettre en question l'idée que le « public primordial » serait nécessairement source de moralisation de la mise en commun.

En définitive, J.P. Olivier de Sardan arrive à la conclusion que l'espace public est « introuvable » : aucun de ces modes de gestion politique n'est, en soi, spontanément démocratique et égalitaire. Pour le dire autrement : il ne suffit pas de descendre de l'échelon étatique à d'autres systèmes, plus locaux, de gestion politique et économique pour échapper à la domination.[644] La question de la parité de participation et le problème du rapport de forces se reposent à tous les niveaux de pouvoir. Au contraire, la gouvernance locale perpétue généralement des pratiques clientélistes des dominants, et des pratiques « curiales » des dominés.

a/ Le public primordial n'est pas toujours moral

Il faut donc se garder de l'angélisme : il ne suffit pas de condamner le « public civique » et de se rabattre sur le « public primordial » pour retrouver un esprit de solidarité et une volonté de vivre ensemble. Outre que le problème moral, classique, de savoir s'il faut appliquer la règle ou faire des exceptions, reste irrésolu, il ne faut pas supposer que le « public primordial » soit dénué d'abus et de rapports de force.

Comme le note une relecture contemporaine de Paul Ekeh, on a désormais affaire à une « omniprésence de l'amoralité » et « un effondrement des valeurs morales dans le public primordial »[645] : « l'amoralité est désormais omniprésente dans les deux publics », c'est-à-dire

---

acquérir un surplus de légitimité aux dépens des autres en arbitrant tel ou tel litige ». Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 9

[644] « nous sommes peu convaincus qu'en accordant aux communes un véritable droit de contrôle sur les ressources naturelles de leurs territoires (comme par exemple dans les zones forestières résiduelles du Zou) on entraînera un meilleur usage de celles-ci. » Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, *op. cit.*, p. 53

[645] "The ubiquity of amorality: the breakdown of moral value in the primordial public"; "amorality is presently ubiquitous in the "two publics." Browne ONUOHA, « Publishing postcolonial Africa: Nigeria and Ekeh's two publics a generation after », *Social Dynamics*, 40(2), 2014.

que le public primordial est devenu, tout autant que le public civique, un endroit où le respect des devoirs communautaires n'a plus cours, et où toutes les prédations sont possibles. Etudiant particulièrement le cas de son pays, le Nigéria, le politologue Browne Onuoha attribue ce changement à plusieurs facteurs : la transformation des comportements individuels suite à la guerre civile et au gouvernement militaire que le pays a connus, et le boom pétrolier. Ce dernier, en particulier, aurait été l'occasion d'enrichissements personnels colossaux, qui n'auraient été suivis d'aucune redistribution communautaire. De manière générale, le climat de corruption et de mauvaise gestion des ressources pétrolières a contribué au dérèglement moral du public civique tout autant que du public primordial.[646] Il serait donc simpliste de légitimer toutes les formes de prédation qui s'attaquent aux fonds publics, car ils prennent pour prétexte la redistribution familiale ou communautaire sans l'opérer pour autant. La prédation de fonds publics vise, dans de nombreux cas, l'intérêt individuel pur et simple.

L'étude de « la corruption au quotidien » menée par J.P. Olivier de Sardan et Giorgio Blundo montre ainsi des phénomènes de prédation économiques jusqu'à la plus petite échelle de pouvoir. Ils montrent aussi que, malgré la généralisation de la corruption, elle n'est pas une règle : l'intégrité personnelle est possible, et existe au cas par cas. En revanche, étant donné les pressions familiales, l'intégrité peut être considérée comme un luxe, que seuls peuvent se permettre ceux qui ont les moyens d'y résister, ou de redistribuer sans prendre dans la caisse commune.[647]

b/ Les chefs traditionnels œuvrent-ils au commun ?

Le principal représentant du pouvoir à l'échelle locale est le chef (de village ou de canton). On pourrait être tenté de penser une « légitimité hybride » de l'impôt par leur biais, car leur pouvoir est globalement bien accepté par la population. On pourrait ainsi rendre plus acceptable cette exigence d'un Etat lointain et anonyme, par l'intermédiation du chef dit « traditionnel ». En réalité, une telle pratique, bien loin de créer une « légitimité de proximité », fait au contraire du chef un agent de l'Etat.

---

[646] "The underlying corruption in the mismanagement of oil resources eroded values both at the civil and primordial public, and thus unleashed social and moral decay." *Ibid.*

[647] Giorgio BLUNDO, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, *op. cit.*

C'est par ailleurs en grande partie déjà le cas, depuis l'époque coloniale : les chefs avaient pour rôle essentiel de collecter l'impôt. Les administrateurs coloniaux se sont appuyés sur les chefs traditionnels pour rendre plus acceptable leur propre domination, aboutissant à désorganiser durablement le système des chefferies.

i- Le rôle ambigu de « courroie de transmission » : l'Etat n'est jamais loin de la chefferie

Le rôle des chefs comme « courroies de transmission » entre l'Etat central et la population a été essentiel dès les débuts de la colonisation allemande (1884), y compris lorsqu'il s'agissait d'obliger la population à contribuer en corvées (le « travail-impôt »)[648]. C'est particulièrement pour la collecte des impôts coloniaux que l'Etat a eu besoin de s'adjoindre la légitimité des chefs locaux, car la seule contrainte ne suffisait pas. Le prestige dont jouissaient les chefs dans leur communauté a donc été mis au service de la collecte fiscale et de l'apprivoisement de la figure de l'Etat, de manière très explicite dans les textes officiels[649]. Le gouverneur du Togo Robert Delavignette expliquait, en 1939 : « Il n'y a pas de colonisation sans politique indigène ; pas de politique indigène sans commandement territorial ; et pas de commandement territorial sans chefs indigènes qui servent de rouages entre l'autorité coloniale et la population »[650]. On a bien une « légitimité hybride de l'impôt », comme la définissait E. Le Roy, mais sous une forme qui met les chefs au service de l'Etat.

Les chefs ont bénéficié pour leur part d'avantages fiscaux conséquents en échange de ce rôle de percepteur auxiliaire :

> « ils perçoivent l'impôt de capitation au nom de l'administration coloniale, désignent les contingents astreints aux prestations en nature et aux travaux forcés (certes d'utilité publique) qui traditionnellement n'avaient pas de caractère obligatoire. En contrepartie, ils percevaient des ristournes sur l'impôt collecté ou même sont rétribués annuellement ou mensuellement pour services rendus à l'administration sur des dotations budgétaires »[651]

---

[648] Voir Pierre Ali NAPO, « Essai sur l'histoire de la fiscalité au Togo du temps colonial allemand (1884-1914) », *Revue du CAMES*, n° 1-2, 2003., p. 49

[649] Circulaire du gouverneur général Brévié sur la politique et l'administration indigènes en Afrique Occidentale Française, du 27 septembre 1932 (parue au JO de l'AOF du 15 octobre 1932)

[650] Cité par E. Adriaan B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, Paris, Karthala, 2000., p. 43

[651] Adovi N'buéké GOEH-AKUE, « Relations entre autorités traditionnelles et pouvoir public moderne au Togo: repères, atouts et limites au développement local », *Revue du CAMES*, n° 1, 1999., p. 47 L'auteur note que dans les attributions du chef traditionnel avant la colonisation se trouvait déjà un pouvoir de lever l'impôt, et de demander – comme tout seigneur féodal – une contribution en nature ou en travail à ses sujets.

Pour l'historien Adovi N'buéké Goeh-Akue, auteur de ces lignes, c'est le moment où « le consensus traditionnel est rompu », puisque les chefs sont désormais vus comme des agents de l'Etat oppresseur, même s'ils continuent à être respectés. Pourtant, la place des chefs, partagés entre l'administration centrale et leur population, est très ambiguë. Face à la réticence des populations de payer l'impôt, il est arrivé que le colonisateur redouble la pression sur les chefs pour assurer le versement de l'impôt. L'anthropologue E. van Rouveroy van Nieuwaal rapporte des cas au Nord Togo où le chef local était emprisonné par le colonisateur jusqu'à ce que la population ait versé l'impôt ; elle s'empressait de payer pour permettre au chef d'être libéré. [652]

En raison de ce rôle essentiel de quasi-fonctionnaires assumé par les chefs, ils ont progressivement été nommés par l'Etat colonial, et non plus élus selon les modes de désignation traditionnels, afin de servir au mieux ses intérêts. Le pouvoir central a ainsi pris l'habitude de désigner des chefs qui lui soient politiquement favorables, et cette pratique n'a jamais cessé jusqu'à ce jour au Togo[653]. Encore aujourd'hui, certains chefs sont parachutés par l'Etat au moment des conflits de succession d'un chef local ; d'autres sont révoqués par simple décision du Président, en invoquant des soupçons de sorcellerie, parfois dans des conditions atroces[654]. Une fois désignés, quelle qu'en soit la modalité, leur nom est publié au Journal officiel, et avalisé par le Ministère de l'Intérieur[655].

ii- la chefferie comme autre instance de prédation et de domination

Officiellement, depuis 1975 et la suppression de la taxe civique par Eyadema (acte populiste très bien accueilli), le chef n'a plus à assumer ce rôle de collecte de l'impôt. Cependant, sa capacité à prélever des revenus publics pour lui-même n'a pas totalement cessé, quoique de manière illégale et officieuse. La pratique des ristournes fiscales dont ils bénéficiaient traditionnellement n'a pas non plus complètement disparu.

---

[652] E. Adriaan B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, *op. cit.*, p. 208

[653] « Peu de choses semblent avoir changé depuis les temps coloniaux. Pour l'administration locale, le chef traditionnel est avant tout un fonctionnaire subalterne au service de cette administration » *Ibid.*, p.39

[654] Dirk KOHNERT, « L'emprise de l'occulte sur la légitimité de l'état et l'aide à la démocratisation en Afrique » [en ligne], *OSF Preprints*, Center for Open Science, *OSF Preprints*, 2020, URL : https://ideas.repec.org//p/osf/osfxxx/e9buq.html, consulté le 13 mai 2024.

[655] E. Adriaan B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, *op. cit.*, p. 191

Le pouvoir de certains chefs, notamment les chefs de canton, est parfois considérable sur la scène des « arènes politiques locales ». E. van Rouveroy van Nieuwaal prend l'exemple d'un chef de canton[656] de la région de Vogan qui empochait pour lui les droits de hallage payés par les commerçants du marché, au lieu de les reverser aux représentants de l'Etat central. Alors qu'il avait été dénoncé au Ministère de l'Intérieur par un jeune fonctionnaire consciencieux, chef de circonscription, le chef fit jouer ses relations, et obtint de garder 50% des recettes collectées, et la démission du fonctionnaire. De manière assez proche, au Bénin voisin dans les années 1990, un chef « a décidé de créer officiellement un marché à Fourongo pour percevoir des taxes sur les caravaniers de passage »[657]. Le même chef, dans la droite ligne des pratiques fiscales coloniales rurales, préfinançait les impôts des contribuables du village (comme un fermier général de l'Ancien Régime français), puis récupérait ensuite l'argent auprès d'eux, de façon violente et avec intérêts[658].

Ainsi, on voit que l'autorité des représentants de l'Etat peut être mise en échec par les pouvoirs locaux, notamment en matière fiscale : à l'échelle locale, « les biens publics et les ressources collectives ne sont pas contrôlées par les instances politiques » officielles[659]. Mais ce n'est pas parce qu'elles échappent au contrôle de l'Etat central qu'elles bénéficient à la population pour autant. Les bénéficiaires de telles pratiques sont les responsables politiques locaux, traditionnels, et non leurs administrés. Le renforcement de l'échelon local n'aboutit en rien à une meilleure répartition des ressources locales. Au contraire, on voit les chefs instituer à leur tour des systèmes de prélèvement fiscal parallèles[660]. Face à ce pouvoir personnel du chef, les services étatiques, malgré tous leurs défauts, pourraient presque apparaître comme une protection.[661]

---

[656] On désigne par le terme de « chef » à la fois les chefs de village et les chefs de canton, qui se situent au-dessus. Si les chefs de village peuvent parfois assurer un simple rôle de conseiller auprès de la population, les chefs de canton sont souvent plus ambitieux, à la fois dans leurs liens avec le pouvoir central et dans l'emprise qu'ils exercent sur les chefs subalternes et sur leurs administrés, y compris en termes financiers.

[657] Thomas BIERSCHENK, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, *op. cit.*, p. 62

[658] *Ibid.*, p. 59

[659] *Ibid.*, p. 39

[660] A l'époque coloniale, « les chefs, percepteurs des impôts, représentaient une autre menace pour les populations. Ce nouveau rôle qui leur était dévolu renforçait leur pouvoir dans le village, et en l'absence de tout contrôle direct par l'Administration coloniale, leur donnait la possibilité de monnayer leur influence ou encore de s'enrichir sur le dos des populations ». Les auteurs citent le témoignage d'une ancienne commerçante, née en 1905 : « Un paysan, pour un petit retard dans le payement de l'impôt, a été attaché à l'arbre et exposé au soleil toute la journée ».

[661] Dans les pays africains où se sont instaurés des régimes socialistes révolutionnaires après les Indépendances, la lutte contre le pouvoir autocratique des chefs traditionnels a été une des priorités des gouvernements, qui voulaient faire table rase des inégalités héritées. Cela a été le cas dans le Ghana de Nkrumah, la Tanzanie de

Mais on ne saurait trop y compter : les chefs traditionnels sont souvent, au Togo, de solides soutiens de l'Etat. E. van Rouveroy van Nieuwaal illustre ce lien de fidélité des chefs au pouvoir central en citant un entretien avec un chef de canton du Sud-Togo : « Il faut marcher sur la consigne du Président Eyadema. C'est terminé ! Si tu veux vivre ici en paix, si Eyadema dit « Tuez », il faut tuer. Il ne faut pas chercher à comprendre »[662]

Les chefs reçoivent un salaire de l'Etat, et sont souvent décisifs pour mobiliser les populations, notamment rurales, au moment des élections en donnant des consignes de vote (plus ou moins suivies selon les villages et les régions).[663]. C'est toute l'ambiguïté de la place des chefs traditionnels, qui arrivent à se présenter malgré cette histoire complexe comme les héritiers d'une tradition africaine pourtant largement fictive, et qui jouissent toujours d'une forte légitimité en matière de justice traditionnelle et de répartition foncière.

Il serait intéressant, mais hors de propos ici, d'étudier les modes de gouvernance complexes – et extrêmement variés – que les chefs traditionnels développent auprès des populations dont ils ont la charge[664]. Comme le note E. van Rouveroy van Nieuwaal, il n'y a pas « une » chefferie, mais tout un spectre d'allégeances plus ou moins fortes au pouvoir central ; un même chef peut d'ailleurs jouer avec opportunisme selon les moments de sa proximité avec les représentants du pouvoir officiel, ou au contraire, de la légitimité qu'il tire de ses liens de confiance avec sa population.[665]

Nyerere, le Burkina Faso de Sankara. Curieusement ou non, ce sont aussi les pays où les chefferies ont toujours été, et sont encore, extrêmement puissantes, beaucoup plus qu'au Togo. Par exemple, les Ashanti du Ghana (auxquels certains chefs togolais sont d'ailleurs apparentés et affiliés) constituent un réel pouvoir politique : lorsqu'il est élu, le Président de la République vient solennellement prêter allégeance au roi des Ashanti, devant toutes les télévisions. Au Burkina Faso, le roi des Mossi est également une autorité morale importante, qui assure quasiment une continuité du pouvoir à travers tous les soubresauts politiques que le pays a connu depuis 40 ans. Au Niger, le régime (1960-1974) de Hamani Diori a mis dans chaque village un représentant du parti unique, le Rassemblement démocratique africain (RDA), qui a pu jouer un rôle de véritable contre-pouvoir par rapport au chef, et a souvent réussi à mettre en œuvre une réelle mobilisation collective (quoique non dénuée de contrainte et de menace). Voir Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, *op. cit.*

[662] E. Adriaan B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, *op. cit.*, p.31

[663] Ekoutiamé A. AHLIN, Komi AMEWUNOU, Patrice Essowè KAO, *Les Togolais font confiance aux chefs traditionnels mais préfèrent leur impartialité politique*, Lomé, Afrobarometer, 2021.

[664] Claude Hélène PERROT, *Le retour des rois: les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, KARTHALA Editions, 2003.

[665] Des cas de résistance des chefs au pouvoir étatique en place existent toutefois : E. Adriaan B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, *op. cit.*, chapitre 5 : « La résistance des chefs traditionnels face à l'Etat au Togo. Le droit en action »

c/ une conception curiale de la politique

Loin d'être un lieu de démocratie locale, le pouvoir du chef constitue donc plutôt une domination locale, dont les effets sont beaucoup plus sensibles dans le quotidien de la population que les décisions du lointain Etat central, en particulier dans les milieux ruraux. Selon J.P. Olivier de Sardan, si l'autorité du chef apparaît globalement comme légitime[666] à sa population, elle perpétue aussi un système patrimonial fortement hiérarchisé. Le chef est celui qui décide de la répartition des biens, particulièrement en matière foncière. Le modèle est ainsi celui d'une « redistribution » des bien selon les décisions verticales du chef.

La redistribution à laquelle se livre le chef crée et perpétue alors des phénomènes de « Cour » et d'opportunisme, puisque pour bénéficier des meilleures parts dans le partage, il faut se trouver en bonne position dans l'entourage du chef. De manière comparable aux phénomènes décrits par Norbert Elias à propos des courtisans des rois européens aux XVIIe et XVIIIe siècles, le chef est l'objet d'une attention « curiale » de la part de ses administrés : tous sont en compétition pour obtenir les faveurs du chef, et lui font donc la Cour.

Dans un tel fonctionnement, tout est affaire de « calcul » : J.G. Bidima décrit ce phénomène omniprésent en expliquant que le courtisan « est un guetteur d'occasions », qui a un « rapport géométrique et arithmétique » à l'espace de cour. L'art de la cour est, en quelque sorte, un « art militaire »[667]. Cela pose un problème majeur en termes de « démocratie », puisqu'exprimer un point de vue contraire à celui du chef ou s'opposer à sa domination, serait la pire erreur politique : « la pensée personnelle, loin de s'enrichir par la nécessaire rectification du commerce avec autrui, se coagule, dissimule et se rétracte. C'est bel et bien ce qui étouffe l'audace et l'imagination en Afrique »[668], car l'attitude « curiale » est une attitude nécessairement « conformiste ».

Un tel constat dépasse en fait largement le cadre du rapport au chef de village ou de canton. Il concerne le rapport de chaque membre d'un groupe organisé avec l'autorité qui le

---

[666] Il faut cependant noter que partout, la nomination d'un nouveau chef fait l'objet de conflits entre prétendants, étant donné les règles contradictoires qui président à leur nomination : « il ne s'agit pas simplement de vainqueurs et de vaincus à l'intérieur d'une procédure claire de désignation, mais d'affrontements sur les règles mêmes du jeu, qui sont en fait multiples et non stabilisées » Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, *op. cit.* p. 143

[667] Jean-Godefroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, *op. cit.*

[668] *Ibid.*, P. 101

dirige. Dans un parti politique, une organisation religieuse, une association, un groupement professionnel, une entreprise, il semble judicieux de lier des liens d'amitié (réels ou feints) avec les responsables qui détiennent le pouvoir, plutôt que d'entrer en confrontation brutale avec eux – mais une telle attitude consensuelle est évidemment contraire à l'idéal démocratique, fondé sur l'égalité et la libre expression d'une pensée personnelle, éventuellement subversive. Il faut noter qu'un tel constat de la « curialisation » des rapports collectifs ne concerne pas seulement le Togo ou l'Afrique. Dans les partis politiques[669] ou dans les entreprises – et même dans les institutions internationales de développement –, partout dans le monde, les individus font quotidiennement l'expérience de tels mécanismes. Les « lanceurs d'alerte » sont rares, tandis que les flatteurs sont légion, de sorte que les groupes organisés sont rarement démocratiques, même lorsqu'ils établissent, avec plus ou moins de bonne foi, des règles internes pour valoriser et protéger les prises de parole paritaires.[670]

On peut aussi noter une instance particulière de cette attitude « curiale » dans le contexte africain. La philosophe Seloua Luste Boulbina note que les colonisés ont eu un comportement comparable à l'égard du colon, et que devoir s'abaisser à la « flatterie » pourrait même « valoir pour définition du complexe du colonisé »[671]. Elle cite un long passage d'un article de Jean Starobinski « Sur la flatterie » décrivant l'attitude du courtisan, et l'applique à la position servile dans laquelle se mettaient volontairement certains colonisés : « L'individu en position de demandeur attend d'être agréé, d'être admis… le plaisir, on le devine, s'attache alors moins aux personnes par lesquelles le demandeur est agréé, qu'à la reconnaissance dont il fait l'objet, à l'estime qu'il est désormais en droit de se porter à lui-même : c'est le plaisir d'être « distingué », d'être jugé digne de faire partie du « cercle » ».[672] On voit bien à l'œuvre un mécanisme de

[669] « Des responsables des organisations estudiantines, par exemple, siègent au Comité central. Ces fonctions partisanes sont fortement recherchées, pas tant en ce qu'elles assurent une participation au processus décisionnel, mais principalement parce qu'elles permettent d'établir des contacts directs entre les « hauts placés » et les « bas placés » dans la hiérarchie partisane. Etre en compagnie d'une éminente personnalité politique, lui serrer la main, causer, danser ou nouer une quelconque relation, fût-elle brève, sont des actes que recherchent, à des fins de prestige personnel, ceux du bas de la hiérarchie politique. Nombreuses sont les anecdotes et autres petites histoires qui relatent de telles rencontres où les « bas placés » trouvent honneur et considération, qui flattent leur orgueil en les rendant, pour quelques instants, les égaux des puissants. A ces satisfactions purement psychologiques s'ajoutent des avantages matériels indéniables. » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.93

[670] Sur la question de la démocratie d'entreprise en France, voir Isabelle FERRERAS, *Gouverner le capitalisme ?: pour le bicamérisme économique*, 1er édition, Paris, PUF, 2012.

[671] Seloua Luste BOULBINA, *Le singe de Kafka & autres propos sur la colonie*, *op. cit.*, p.43

[672] La suite du passage indique l'attitude complaisante et méprisante de celui qui reçoit les flatteries (c'est-à-dire dans la comparaison, le colonisateur) : « En revanche pour celui ou ceux qui « reçoivent », qui « recherchent », qui « préfèrent », le plaisir consiste d'abord dans l'exercice d'un choix, dans le sentiment d'avoir la faculté de refuser accès, enfin dans le recours à des critères de similitude, qui obligent le requérant à confirmer, par tout son être et toute sa conduite, l'image idéale que les membres du « cercle » se font d'eux-mêmes : ils n'accepteront que celui qui leur ressemble et qui, par ses mérites et ses agréments, leur propose le reflet de leur propre valeur » Jean

défense politico-social qui consiste à se placer sous le pouvoir d'un protecteur-totem, plutôt que d'élever la voix pour transformer un rapport de forces.

On voit donc que pour réfléchir à la démocratie, il ne suffit pas de s'opposer à la domination, et en particulier, à la domination de l'Etat ; il ne suffit même pas d'identifier les autres lieux de domination, par exemple à l'échelle locale. Il faut aussi réfléchir aux conditions de possibilité qui pourront permettre « la constitution de la subjectivité dans l'espace public »[673]. Ainsi, nous avons fait l'hypothèse au début de ce chapitre que le dynamisme subversif de la population pourrait obliger l'Etat à une remise en question voire à des réformes. Pourtant, en situation de domination, c'est précisément cette force de subversion individuelle qui est compromise. Les individus sont certes combatifs, et désireux de s'affirmer, mais surtout dans le cadre de l'espace de cour, pour faire avancer leurs intérêts personnels contre ceux de leurs concurrents.

Une telle attitude, où l'on s'attache à la personne du chef (quelle que soit l'organisation qu'il dirige) et où l'on attend de lui un « geste », est « un comportement qui est politique en apparence mais magique en son fond, car l'inscription dans l'espace politique implique une recherche de type totémique »[674]. On retrouve ainsi l'attitude de crainte mêlée de respect qu'on évoquait en parlant des représentations mystiques du chef de l'Etat. Une fois de plus, comme l'affirmait Kourouma, « le pouvoir ne s'exerce pas sans la magie » et « magie et pouvoir sont des entités presque identiques ». Au quotidien, sur le plan politique, mais aussi social et économique, « tout le monde, protégé ou non, s'accorde sur un point : il est plus avantageux d'avoir un totem puissant que le droit avec soi », ce qui revient finalement à « faire l'apprentissage du non-droit »[675]. Il est, de fait, beaucoup plus efficace aujourd'hui au Togo de passer par son réseau que de respecter les procédures à la lettre.

On voit bien aussi que, pour qu'un tel système fonctionne, il faut que la hiérarchie soit maintenue, et que l'égalité est dangereuse : qui pourra nous protéger, si les puissants ne sont plus puissants ? Le règne de la loi, qui pourrait y remédier, n'est pour l'heure pas effectif. Dès lors, dans un certain sens, les dominés eux-mêmes ont intérêt à ce que les puissants restent

---

STAROBINSKI, « Sur la flatterie », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 4, 1970., cité par Seloua Luste BOULBINA, *Le singe de Kafka & autres propos sur la colonie*, *op. cit.* p. 43

[673] Jean-Godefroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, *op. cit.*

[674] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 65

[675] *Ibid.*64

puissants, puisque la protection n'est effective que si le protecteur est suffisamment haut-placé pour disposer d'un pouvoir quasi-magique, qui sert de passe-droit. La destitution d'un membre puissant de l'administration peut ainsi constituer une catastrophe pour tous ses protégés (sur les plans politique et économique). La protection et la domination font système, et leur remplacement par une conception égalitaire de la société est difficile à penser.

Cette organisation de la société par la redistribution et la protection depuis le haut se retrouve jusqu'au sommet de l'Etat, comme l'a exposé Jean-François Bayart. Dans ce contexte, comment penser l'impôt et le budget, et le rôle « redistributif » de l'Etat social, si la façon normale de procéder, sur le plan économique, pour le chef de l'Etat et pour les membres du gouvernement est de « redistribuer » comme des chefs de village ? Et quelles implications pour penser une contestation démocratique de l'impôt ? Les administrés vont-ils contester l'utilisation du budget auprès de celui qui les en fait bénéficier ?

Si l'on applique ce schéma de « redistribution patrimoniale » et de « curialisme » à notre question – la légitimité de l'impôt et la légitimité de la mise en commun – on constate donc que le circuit de l'économie politique se résumerait dans bien des cas à une redistribution patrimoniale fortement marquée par des phénomènes de Cour. Bien entendu, les canaux rationnels-légaux d'utilisation de l'argent public existent aussi. Mais dans bien des cas, les caisses de l'Etat constituent un simple point de collecte de biens collectifs, qui seront ensuite « redistribués » par tous ceux qui y ont accès – l'enjeu des individus étant alors de veiller à être le plus proche possible de la source. C'est ce que J.F. Bayart a proposé d'appeler « l'Etat rhizome »[676], qui relie « les « en bas du bas » aux « en haut du haut » par des flux ininterrompus d'informations, de requêtes, de dons, de célébrations symboliques ». C'est ainsi que, par capillarité, « l'accès au « patron », celui-ci fût-il ministre, est aussi plus aisé que dans les sociétés industrielles occidentales. Les représentations de la sorcellerie aidant, ce n'est pas sans dommage que le notable se dérobe aux « visites de courtoisie » de ses clients et de ses « pays », et qu'il leur ferme sa véranda. »

Le système de redistribution (néo)patrimonial est donc, d'une certaine manière, facteur d'intégration sociale ; mais il perpétue aussi les divisions entre clans, familles, régions, etc., puisque chaque « patron » doit se battre pour ses clients. Entre le haut et le bas de la société, on note qu'il y a une certaine cohésion sociale et solidarité, mais sans égalité. Les « en bas du bas »

[676] Jean-François BAYART, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, *op. cit.*, Partie III, chapitre 8, Section 2 : « L'Etat rhizome : réseaux et intégration politique »

peuvent faire valoir leur droit à une redistribution, mais ils ne peuvent pas contester la hiérarchie qui sous-tend le système redistributif lui-même.

Ce qui pose problème pour penser une société démocratique au Togo, ce n'est donc pas seulement « l'Etat » en lui-même, mais plus largement ce mode d'organisation hiérarchique qui traverse la société, et s'immisce dans tous les fonctionnements de pouvoir. Là encore, on ne saurait faire du mode de pensée « curial » le seul mécanisme social à l'œuvre, et les individus s'en arrangent comme ils peuvent au gré des situations. Mais ces fonctionnements sociaux rendent plus difficile pour chacun de s'affirmer comme Sujet politique dans un espace démocratique, car le respect dû à la hiérarchie décourage d'adopter une posture de contestation.

4/ La démocratie comme « perte de souveraineté de soi »

Le présupposé actuel des organisations internationales de « développement » est qu'il faut imposer le respect des institutions étatiques par-dessus les nombreux systèmes sociaux déjà existants, et notamment par-dessus la « corruption » que représente le système patrimonial, ce qui ne crée en fait, comme le soulignait J.P. Olivier de Sardan, qu'un « empilement » de normes politico-sociales concurrentes. Doit-on, pour autant, considérer comme « légitime » ce mode de distribution patrimonial des ressources, souvent arbitraire ? En tant qu'il maintient une situation de forte domination, n'est-il pas souhaitable d'en sortir ? L'anthropologue ne défend pas le *statu quo*, et fait surtout le constat d'un « espace public introuvable » : pas plus dans les institutions officielles ou dans les chefferies dites traditionnelles, que dans les projets que les divers bailleurs de fonds essaient de mettre en place, on ne trouve de possibilité de discussion paritaire[677].

Le défi est donc de ne pas tomber dans une posture radicale de condamnation de l'un ou l'autre de ces systèmes. Il ne s'agit pas de nier le rôle structurant de l'organisation redistributive du pouvoir, qui est ancrée dans les pratiques et les attentes de tous, mais il ne s'agit pas non plus de condamner l'Etat dans sa forme rationnelle-légale pour son caractère impersonnel. Il n'y a pas moins de domination dans le système patrimonial que dans le système

[677] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, *op. cit.*

étatique, et tous deux posent le même problème : est-il possible de passer d'un système de domination à un fonctionnement démocratique ? Mais il faut aussi tenir compte de l'ancrage social que permet le système de redistribution, aussi déséquilibré soit-il. Dans la pratique, un tel système continue de sembler plus « légitime » à une grande partie de la population que le système étatique.

La tension se résume ainsi, dans les termes de J.G. Bidima : « Comment être structurellement solidaire de diverses appartenances, *et* oser penser par soi-même, c'est-à-dire assumer la solitude ? A quelles conditions peut-on concilier aujourd'hui *l'intégration sociale* qui maintient le lien avec les autres, et la *réalisation de la personn*e qui demande une formation du jugement critique, gage d'une paix sociale qui soit le principal attribut du bien public ? »[678].

Penser la politique en Afrique aujourd'hui consisterait donc en quelque sorte à coordonner plutôt qu'à opposer « public civique » et « public primordial ». Il s'agirait de réfléchir à des combinaisons qui ne consistent ni à rejeter l'un pour garder l'autre, comme dans une pensée unilatérale de la « démocratie institutionnelle », ni de jouer l'un contre l'autre, comme dans l'opportunisme néo-patrimonial. Et il faudrait, ce faisant, penser un modèle d'Etat qui ne tombe pas sous la critique d'être un organe autolégitimant, ne laissant aucune place à la critique et ne se préoccupant pas du bien commun.

Or finalement, dans chacun de ces deux systèmes, le problème semble se situer au même endroit. L'Etat est, tout autant que le système chefferial, un organe de domination, et l'un comme l'autre empêchent l'individu de devenir un Sujet démocratique, suffisamment respecté et protégé par des droits pour pouvoir « assumer la solitude ». C'est donc aux conditions de possibilité d'avènement de ce Sujet démocratique qu'il va falloir réfléchir dans la dernière partie de ce travail. On se retrouve face à un cercle vicieux : dans un fonctionnement politico-social de domination, l'individu n'a pas intérêt à s'affirmer en tant que Sujet libre, mais sans résistance à la domination, il est probable que celle-ci se perpétuera sans rencontrer de résistance.

Toute la difficulté est ainsi de créer une situation où l'individu se sente suffisamment protégé pour s'exprimer librement, et suffisamment « légitime » lui-même pour oser penser par lui-même, éventuellement contre les instances dominantes qui se disent « légitimes ». Il n'est pas évident d'imaginer une situation de protection sans domination ; ce sera l'objet de la

[678] Jean-Godefroy BIDIMA, « Philosophie et traditions dans l'espace public africain », *Cahiers Sens public*, *op. cit.*, p. 122

dernière partie. Si l'on peut plus facilement, en Occident, « oser se servir de sa propre raison », selon l'injonction kantienne, n'est-ce pas malgré tout grâce au cadre protecteur de l'Etat, qui est aussi un Etat social ? On voit mal comment un individu qui ne jouit d'aucune protection familiale, politique ou économique pourrait prendre la parole contre les autorités qui le gouvernent, qu'elles soient privées ou publiques. La contestation politique est un luxe, l'éthique publique aussi, et on ne saurait faire émerger une parole démocratique par quelques leçons d'idéologie civique.

Or considérer que la démocratie n'est possible que si chaque individu est capable de s'affirmer en tant que Sujet politique pour lutter contre la domination n'est-il pas une solution facile au problème de la domination ? Les coups de boutoir populaires contre le pouvoir excessif (de l'Etat, du chef, ou du pouvoir économique) peuvent et doivent exister pour remettre en question la domination, mais ils ne sauraient être considérés comme une solution miraculeuse. Compter sur l'élan révolutionnaire de la « société civile » est non seulement irréaliste et idéaliste, mais aussi une solution de facilité. Il s'agit de compter sur ceux qui sont dominés pour mettre fin à un système dans lequel, précisément, ils sont impuissants.

On doit alors examiner à l'inverse la responsabilité des dominants eux-mêmes pour parvenir à une situation politique plus démocratique. Pour constituer un « espace public », dans lequel une « palabre » démocratique et égalitaire soit possible, J.G. Bidima souligne en effet que le critère minimal essentiel est une volonté sincère d'entrer dans le dialogue, et que cela suppose d'entrer « dans la tolérance active », c'est-à-dire « dans un rapport de perte » : il faut notamment que les plus puissants acceptent de ne pas se présenter d'emblée comme légitimes, et acceptent effectivement le dialogue. Bien loin d'être dans cette situation, le fonctionnement politique en Afrique (et ailleurs) est dominé par « une élite qui n'a pas appris la perte de souveraineté de soi ».

Ce critère de la « perte de souveraineté » est le fondement de l'esprit de la palabre, c'est-à-dire aussi de la vie en société. Comme l'écrit Hannah Arendt, la « souveraineté » individuelle excessive est en effet le grand ennemi de la liberté politique, car par elle, chacun se replie et s'isole, c'est-à-dire qu'il évite de penser ses interactions avec autrui. « Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer »[679]. La souveraineté est enfermement, elle est finalement une version pauvre de la liberté, et sur le plan démocratique,

[679] Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Folio, 1989., « Qu'est-ce que la liberté ? », II.

elle est intolérance et surdité. Comme l'écrit J.G. Bidima, « l'intolérant – comme le tolérant passif – se préserve, s'économise, il vit de soi et avec soi : c'est un petit marchand qui capitalise un grand produit qui est le soi »[680].

J.G. Bidima fait de cette « perte de souveraineté de soi » la condition préalable à toute possibilité de palabre et de démocratie dans une société. Comment en effet penser le dialogue si chacun reste enfermé dans sa position ? Or c'est en particulier la « souveraineté » des plus puissants qui est ici problématique, car perdre sa souveraineté suppose de mettre en jeu la légitimité de son pouvoir, et de revoir le statut des vérités que l'on professe. On rejoint donc les critiques de Marcuse, précédemment évoquées, sur le statut usurpé des vérités « positives » instaurées par des figures d'autorité, politiques ou scientifiques. La perte de souveraineté de soi suppose au contraire une « docte ignorance », qui est la tolérance minimale qui permet le débat : « puisque le rapport à l'autre aboutira à une perte, je dois d'abord « perdre la connaissance », avec sa suffisance et son assurance pour accepter l'ignorance »[681]. Pour accepter d'entrer dans un débat sincère avec autrui, il faut donc une « disposition à la dépossession épistémologique (vérité relative), juridique (légitimation relative) et axiologique (valeurs relativisées) »[682].

L'attitude démocratique consiste à accepter que la parole du chef comme de l'administré, de l'Etat comme du citoyen-contribuable, du PDG comme de l'employé, de l'intellectuel comme de l'illettré, puissent être de valeur équivalente, et cela ne peut se faire que si tous ceux dont le savoir est considéré comme « légitime » refusent de se poser comme figures d'autorité définitive. Pour que la discussion soit possible, il faut pouvoir admettre qu'ils n'ont peut-être pas raison, ou pas plus que les autres, et que leur pouvoir est peut-être, de ce fait, lui aussi usurpé. L'enjeu de la « légitimité » est donc au cœur du débat démocratique, qui se définit comme une égalisation des légitimités individuelles, donc comme la destitution potentielle de la légitimité des pouvoirs établis. « Toute palabre suppose la prédisposition des groupes ou sujets en débats à mettre en péril leur vérité par la confrontation. Il s'établit implicitement un mouvement de corrosion des positions assurées et absolues (…) La possibilité de relativiser la vérité n'est pas ici une simple affaire épistémologique mais touche également au domaine juridique de la légitimité. Palabrer, c'est risquer la mise en question de ses références, en un mot, de son pouvoir »[683].

---

[680] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*

[681] *Ibid.* p. 41

[682] *Ibid.*, p. 114

[683] *Ibid.*, p. 113

Il faut ainsi noter que la « perte de souveraineté de soi » ne peut être qu'un mouvement volontaire de chacun, personne ou institution. Il ne s'agit pas de « perdre » au sens où l'on perd un combat contre un adversaire plus fort, et on n'est donc pas dans le paradigme, précédemment évoqué, de la lutte contre la domination afin de la réduire. Il s'agit de l'attitude éthique de celui qui accepte de limiter son propre pouvoir.

On se doute qu'une telle transformation du regard que le puissant porte sur lui-même est loin d'être évidente. En fait, pour tout individu, la « tolérance active » qu'est la perte de souveraineté ne saurait se faire sans douleur : dans la tolérance et dans la palabre, le soi « s'éprouve – et est éprouvé – par la relation ». La « perte » n'est pas seulement la mise de côté d'une partie de soi, qu'on met de côté avec bienveillance, et qu'on choisit de ne pas imposer à autrui ; il s'agit de vivre « une « petite mort » de soi », d'accepter les blessures et la vulnérabilité. On s'expose volontairement à la contradiction, à la possibilité que son propre pouvoir soit réduit à néant par l'interlocuteur : « dans la tolérance active, on accepte de se déchirer afin que l'autre dans ma plaie puisse se voir ». Une telle opération est bien entendu « périlleuse » et l'on n'en revient pas indemne – le but du dialogue vrai est, précisément, de n'en pas revenir indemne. « Une telle position n'est pas confortable tant elle est tendue vers la découverte du non-encore ».[684]

Ainsi, le problème ne réside pas d'abord dans la *forme* des institutions ou dans le système socioéconomique choisi (rationnel-légal ou redistributif), mais dans la disposition d'esprit des participants, et particulièrement de ceux qui sont en situation de pouvoir.

Perte de souveraineté dans le monde du développement

La « perte de souveraineté de soi » suppose un doute dont nul ne devrait faire l'économie. Ce critère peut ainsi s'appliquer aux acteurs du développement comme aux intellectuels qui réfléchissent à l'avenir de « l'Afrique » : ils doivent veiller à ne pas se croire *a priori* « possesseurs du savoir ». Ainsi, plutôt que d'œuvrer à une « mobilisation fiscale pour le développement », la véritable ouverture démocratique, et décoloniale, ne consisterait-elle pas plutôt à envisager la possibilité que ni la mobilisation, ni la fiscalité, ni le développement, ne soient « légitimes » ? Il faut ouvrir la réflexion à la possibilité qu'on aurait intégralement tort.

[684] *Ibid.*, p.45-47

Il convient ici d'etre précis. La gêne que l'on ressent face au discours officiel du « développement » tenu par les bailleurs de fonds ne se limite en fait probablement pas à son caractère crypto-colonial. Certes, la « dépendance à l'aide », et le maintien de structures descendantes Nord-Sud, sont problématiques. Mais en amont de cela, il y a dans ce discours du « développement » l'assurance de tout discours positif et autolégitimé, que l'on retrouve tout autant dans la communication verbeuse de l'Etat français (y compris en matière fiscale). En parlant de « développement », on omet d'opérer la double « perte de souveraineté » que représenteraient la sortie du modèle colonial et l'abandon du discours « légitime » de l'Etat.

Comme y insiste J.G. Bidima, être un intellectuel ouvert à la discussion démocratique, c'est au contraire croire qu'on peut « servir à quelque chose, ou peut-être à rien du tout ». Il fustige avec humour la « sôteriomanie » des acteurs du développement (occidentaux comme africains), dont il propose une définition clinique : « maladie bénigne qui s'empare des têtes vaniteuses et des braves cœurs. Affection contagieuse (qui touche les politiques, les intellectuels et les banquiers) dont les manifestations font croire au malade qu'il est porteur d'un grand message, d'un grand destin et d'une action sublime dans son histoire. État d'un être qui a renoncé à son inutilité et à sa contingence »[685]. La démocratie pourrait au contraire être définie comme un art de la contingence : chaque prise de parole pourra servir « à quelque chose ou à rien du tout » ; le débat en lui-même, toujours inachevé, aboutira peut-être à une décision, ou « peut-être à rien du tout ». Il s'agit là d'une incertitude évidemment problématique, mais il faut accepter avec réalisme que, comme le souligne Yves Sintomer, « face à la contingence de l'histoire, la démocratie, loin de permettre un consensus universel et raisonnable, contient le risque que les dissensus soient si radicaux qu'ils débouchent sur des crises politiques »[686]. Etre démocrate, ce serait donc préférer ce risque de crise politique, pour fuir le mal plus grand que serait l'emprise idéologique sous un même pouvoir.

Perte de souveraineté et pouvoir

La question de la « perte de souveraineté » se pose de manière plus problématique dans le cas de ceux qui exercent un pouvoir : pour un chef « traditionnel » ou pour une entreprise

[685] Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, *op. cit.*, p. 172

[686] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 396

multinationale, l'idée d'une « perte de souveraineté de soi » apparaît terrifiante ou inacceptable. Dans le cas de l'Etat, la contradiction est évidemment totale : l'idée d'une « perte de souveraineté de soi » de l'Etat est, par définition, le délitement de ce qui en fait l'essence. Si l'Etat doit douter de lui-même, comment pourra-t-il exercer son rôle ?

On ne saurait résumer plus clairement le paradoxe, ou l'oxymore, d'une « légitimité démocratique de l'impôt » qu'en mettant en parallèle et en opposition cette « *perte de souveraineté* de soi », caractéristique de l'attitude *démocratique*, avec le geste de *souveraineté étatique* (ou chefferiale) que représente le prélèvement fiscal. Faut-il renoncer totalement à la notion de souveraineté ? Faut-il y renoncer partiellement ? Cela semble hasardeux, car la souveraineté peut difficilement être partielle. Le problème central est que l'autorité souveraine de l'Etat ou du chef est aussi la clé de voûte qui permet de soumettre les souverainetés particulières en conflit entre elles, afin de permettre le vivre-ensemble. Doit-on conserver cette souveraineté étatique, éventuellement incarnée dans une personne, au risque qu'elle se mue, presque inévitablement, en domination ? En somme, le Léviathan est-il préférable à la guerre civile ?

Notons que le Léviathan, au Togo, c'est aussi l'Etat mystique. Si l'on compare l'idée de « perte de souveraineté », et donc de nécessaire « vulnérabilité » du pouvoir avec la conception mystique du pouvoir au Togo, on se rend compte que les deux sont en contradiction totale. On l'a dit, celui qui a le pouvoir, c'est celui qui a le meilleur « blindage » contre les forces occultes que les autres pourraient lui adresser. Le Président Eyadema cultivait, très littéralement, sa réputation d'invulnérabilité aux balles, à tout objet meurtrier, et même aux accidents d'avion[687]. C'est d'ailleurs cette invulnérabilité qui est censée rassurer parce qu'elle peut protéger les autres ; peu après sa prise de pouvoir, l'autoproclamé « Guide de la nation » déclarait dans un discours : « il était devenu évident qu'il fallait donner à ce pays une vaste structure, une colonne vertébrale coulée dans un corset de fer, une armature efficace, rempart des Togolais de bonne foi, dans une nation qui se cherchait encore »[688]. On voit bien que l'heure n'était pas à la vulnérabilité, et, si les formes ont quelque peu changé, l'omniprésence des Forces Armées Togolaises montre que le « blindage » politique est plus d'actualité que la perte de souveraineté.

---

[687] « Le Président Eyadema exploite volontiers cette crédulité populaire en se faisant passer pour un être invulnérable, que les balles ou tout objet meurtrier ne peuvent atteindre. L'accident de Sarakawa entre bien dans ce cadre, mais l'invulnérabilité ou l'invincibilité du général Eyadema remonte plus loin dans le temps. » Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.126

[688] Allocution prononcée par le guide de la nation à l'ouverture du 2e Congrès statutaire du RPT à Lama-Kara, le 27 novembre 1967, cité par Comi TOULABOR, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*, p.95

La « perte de souveraineté de soi » apparaît ainsi comme une définition aussi ambitieuse que difficile de la parité démocratique. Mais elle pose aussi les questions pratiques attachées à toute définition radicale de la démocratie : que va-t-il advenir de la conflictualité sociale si le pouvoir n'est plus conçu comme légitime, et si tout peut être remis en question ? Si l'on croit réellement à l'idéal démocratique, alors la seule « légitimité démocratique » acceptable est à ce prix. Mais adopter un tel idéal est-il souhaitable à ce point ?

La démocratie est-elle « impossible » ?

Il faut bien reconnaître qu'il n'est guère réaliste d'attendre une telle « perte de souveraineté » volontaire de la part des dominants. Bien entendu, il peut exister des cas de conversion éthique individuelle, mais on ne peut croire au miracle d'une abdication globale des dominants au bénéfice des dominés.[689]

Comme l'explique Yves Sintomer, l'approche sociologique de la politique comme domination, dans une perspective wébérienne, oblige à avoir un regard réaliste sur l'avenir de la démocratie. Dans des cas de domination lourde et implacable, comme celle qui semble régner au Togo, son analyse pessimiste selon laquelle la démocratie serait peut-être un régime « impossible » est éclairante. Lorsque les pouvoirs sont trop déséquilibrés, il semble difficile de plaider pour une révolte populaire contre la domination, ou pour espérer une improbable « perte de souveraineté de soi » de la part des dominants, quel que soit le pouvoir qu'ils exercent (politique, économique, social) : « si la structure sociale réelle est trop inégalitaire, les différences entre les individus et entre les groupes se cristallisent en rapports de domination qui pèsent de tout leur poids sur la formation démocratique de l'opinion et le fonctionnement réel des institutions »[690].

Dès lors, plutôt que de rêver d'un renversement spectaculaire du pouvoir, on peut surtout guetter et « analyser les dynamiques sociales « réellement existantes » qui sont porteuses d'une minimisation (ou d'une abolition) de la domination en général » dans « un monde

[689] Comme le notait Fanon, « le tiers-monde n'entend pas organiser une immense croisade de la faim contre toute l'Europe. Ce qu'il attend de ceux qui l'ont maintenu en esclavage pendant des siècles, c'est qu'ils l'aident à rétablir l'homme, à faire triompher l'homme partout, une fois pour toutes. Mais il est clair que nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens » Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 103.

[690] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*P. 395

irrémédiablement désenchanté »[691]. Faire de la politique désenchantée consiste à cesser d'attendre le grand soir, et à ne pas non plus faire confiance à la capacité des humains à s'ouvrir spontanément les uns aux autres. Il reste alors à « minimiser », quand cela est possible, les dominations là où elles sont. Force est donc de reconnaître que « la démocratie n'a pas grand-chose à voir avec la « volonté générale », ou avec le « pouvoir du peuple » »[692] ; en revanche, « le processus démocratique peut être entendu comme une lutte contre les diverses formes de domination présentes dans le monde contemporain »[693].

On retrouve finalement les deux grandes conceptions divergentes de la démocratie : est-elle minimisation de la domination ? Ou capacité positive à construire l'avenir ? Comme l'écrit Y. Sintomer, « d'un coté, les perspectives constitutionnalistes-libérales ont conçu la démocratie comme un équilibre des intérêts individuels minimisant le pouvoir que certains individus pouvaient s'arroger *sur* certains autres. De l'autre, les problématiques mettant l'accent sur la souveraineté populaire ont placé la démocratie sous le signe de la réalisation du bien commun, l'ont conceptualisée comme le *pouvoir de* poursuivre des buts communautaires et ont recherché les moyens de maximiser ces capacités d'action collective »[694] ; c'est l'opposition entre une conception libérale et une conception républicaine de la démocratie. Le sens de la « légitimité de l'impôt » n'est pas le même dans l'une ou l'autre de ces conceptions. Le discours actuel de légitimation de l'impôt « démocratique » se réfère surtout à la seconde idée : l'impôt serait l'incarnation du vivre-ensemble, le fonds commun qui serait géré ensemble pour l'avenir partagé, sous la « suprême direction de la volonté générale ». Mais on a vu les risques que présente une telle conception unifiée de l'impôt, et c'est bien plutôt sur la première définition, moins ambitieuse, de la démocratie que nous nous fonderons pour penser la légitimité de l'impôt.

L'enjeu est de créer, dans l'Etat comme ailleurs, les conditions de possibilité de la lutte contre les dominations. Le rôle de la « démocratie » apparaît alors dans le travail de défense légitime que mènent les individus contre la domination, qu'elle prenne ou non une forme étatique, car on voit bien qu'il ne suffit pas de « couper la tête » de l'Etat[695] pour résoudre le problème de la domination.

---

[691] *Ibid.*P. 133

[692] *Ibid.*P. 90

[693] *Ibid.*, p. 388

[694] *Ibid.*, p.304

[695] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 63

On se demandera dans la dernière partie de ce travail dans quelles conditions la fiscalité pourrait contribuer à une « minimisation de la domination », sans espérer pour autant une parfaite démocratisation. La question sera de savoir jusqu'où l'on peut obtenir des dominants économiques une « perte de souveraineté » politique et économique au bénéfice des dominés.

Si l'impôt peut contribuer à ce « processus démocratique » de « lutte contre les diverses formes de domination », peut-il être dit « démocratique » ? L'impôt pourrait alors être considéré comme un facilitateur de démocratie, en ce qu'il permet de lutter contre les « souverainetés » individuelles. Cependant, l'impôt restant un outil étatique, on ne peut avancer une telle hypothèse que très prudemment : l'impôt peut-il vraiment être en même temps l'outil de coercition de l'Etat et l'outil de démocratisation de la société ?

Perte de souveraineté et impôt

Si le critère fondateur de la démocratie est la « perte de souveraineté » que tous opèrent pour rendre possible le dialogue vrai, on peut en tirer deux conséquences assez différentes pour penser la légitimité démocratique de l'impôt.

Dans un premier sens, l'impôt serait légitime s'il faisait l'objet d'un débat qui se déroulerait dans de parfaites conditions de « perte de souveraineté » de tous ses acteurs. Ce serait un impôt qui ferait inlassablement l'objet d'une palabre démocratique, toujours inachevée, mais aussi un impôt qui douterait de lui-même. Un impôt qui se veut démocratique doit être capable d'accepter des critiques radicales sur son existence même. Idéalement, l'impôt comme l'Etat devraient donc être capables d'interroger perpétuellement leur bien-fondé. Il s'agirait alors non seulement de mettre en débat l'assiette fiscale, le taux d'imposition, et l'emploi du budget, mais d'autoriser la critique de l'idée même d'imposition ou de redistribution. Bien entendu, cela n'est pas sans poser problème.

Si l'on prend au sérieux le caractère contingent du débat, il faut à la fois accepter que l'on n'arrivera jamais à un point d'accord, et le fait qu'une décision qui a été prise était peut-être mauvaise, et qu'elle peut être contestée, relançant ainsi le débat. Une telle opération est périlleuse. Si l'on refuse le « fétichisme » de l'Etat, si l'on n'adhère pas à une vision magique

du pouvoir, alors on doit accepter que la délibération peut « errer » (n'en déplaise à Rousseau[696]), et même qu'elle peut dégénérer. La démocratie est, en soi, un processus fragile, qui « ne bénéficie d'aucune garantie divine ou anthropologique »[697], et qui peut se perdre dans ses propres méandres, voire mener au conflit.

On voit donc ici la double difficulté à laquelle est confronté tout idéal de débat démocratique : d'une part, ce débat s'inscrit dans des rapports de force sociaux, ce qui distord les prises de parole des participants et aimante les discussions ; d'autre part, à supposer qu'une discussion se passe dans de bonnes conditions de parité, elle peut aboutir à une aporie au mieux, à une confrontation au pire.

A la lumière de cette vision radicale de la démocratie comme mise en doute du pouvoir, on peut en fait remarquer que la notion de « légitimité » est un mauvais guide pour juger du niveau de démocratie d'une société. Comme on l'a analysé précédemment, le pouvoir du chef peut apparaître « légitime » aux dominés, donc accepté et respecté par eux, même quand sa domination n'est pas « légitime » au sens substantiel, et même parfois quand il leur réclame des impôts indus. Des individus qui affirment que l'impôt qu'ils payent est « légitime » peuvent donc être des individus qui ont accepté le système de légitimation proposé par l'Etat qui les gouverne et les domine. Au contraire, entrer dans la « palabre », c'est être capable d'interroger jusqu'aux fondements même du pouvoir qui était considéré jusqu'alors comme « légitime », et oser élever la voix pour briser la « magie » du pouvoir. C'est en brisant le tabou de la « légitimité » que les individus font preuve d'esprit démocratique, parce qu'ils se reconnaissent avant tout à eux-mêmes la légitimité de contester le pouvoir qui les surplombe.

Tout le défi est ensuite de trouver les conditions de possibilité, ou de viabilité, de cette « démocratie impossible », qui risque de se disperser dans des réclamations particularistes. Il s'agit d'apprendre à élever la voix, *mais* sans oublier la « docte ignorance », et d'être conscient de sa légitimité propre, *mais* sans refuser de perdre sa souveraineté sur soi.

Une telle définition de la « légitimité démocratique » de l'impôt se situe donc clairement dans une définition « processuelle » de celle-ci : c'est parce qu'une décision est prise selon un processus parfaitement paritaire qu'elle peut être dite légitime. On conteste alors la possibilité qu'une décision de l'Etat puisse être « substantiellement » bonne si elle n'a pas fait l'objet d'un tel débat, même si ses décisions visent réellement le bien de la population. Dans le contexte

[696] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.* II, 3 : « Si la volonté générale peut errer »

[697] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, *op. cit.*, p. 396

autoritaire du Togo, on voit bien qu'il faut être intransigeant sur ce point, et ne pas laisser l'Etat affirmer unilatéralement que ses propositions sont bonnes et légitimes pour tous. Comme on l'a vu, les discours de légitimation que tiennent les instances fiscales togolaises sont de l'ordre de l'idéologie fiscale et de la propagande, et ils invitent à un « conformisme moral » (Bourdieu) que la conscience démocratique se doit de contester.

Comme le note Ricœur, « par rapport à la notion du conflit, est démocratique un Etat qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer des procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables. L'Etat de droit, en ce sens, c'est l'Etat de la libre discussion organisée »[698].

En exposant ainsi les dispositions intérieures nécessaires à une discussion démocratique paritaire, on voit bien qu'il s'agit d'un idéal. Il est probable que l'impôt ne sera jamais discuté dans ces conditions, ne serait-ce que parce qu'il est une institution étatique, et que l'Etat ne saurait abandonner sa souveraineté sans disparaître. L'Etat n'est pas une instance qui doute. Pour se rapprocher de l'idéal de « perte de souveraineté », on peut en revanche envisager de penser la mise en commun financière sans passer par l'intermédiaire de l'Etat. On verra dans la partie suivante les avantages et les limites d'une telle option. Mais cette définition du débat démocratique paritaire comme lieu de la « perte de souveraineté » montre que, de ce point de vue exigeant, on ne pourra jamais totalement « légitimer » l'impôt. On peut seulement en admettre l'existence, et en contester l'usage ou l'emploi dès que possible, dans une entreprise de « minimisation de la domination ».

Cela ne signifie pas pour autant que la fiscalité ne peut pas, sous certaines conditions, être mise au service de la « perte de souveraineté » qui seule peut rendre la société plus démocratique.

Dans un deuxième sens, on pourrait ainsi soutenir que l'impôt est un outil démocratique, non parce qu'il ferait l'objet de délibérations pleinement démocratiques, mais parce qu'il oblige (ou cherche à obliger) tous les participants de la vie économique à opérer la « perte de souveraineté de soi » nécessaire pour établir un lien démocratique.

On pourrait ainsi instrumentaliser l'impôt pour en faire un outil qui amène chaque citoyen-contribuable à opérer cette « perte de souveraineté de soi ». On pourrait essayer de mettre à contribution la fiscalité pour réaliser une société plus démocratique, c'est-à-dire dans

[698] Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, t. 2*, Paris, Seuil, 1998., p. 404

laquelle la domination est atténuée. Peut-on accélérer, par l'imposition fiscale, une « perte de souveraineté » des dominants ? En taxant les plus hauts revenus, on cherche aujourd'hui à réduire les écarts de richesse dans la société. De telles mesures peuvent-elles créer une prise de conscience qui amènerait à une volonté de vivre-ensemble, et donc à une « perte de souveraineté » suffisante pour permettre un débat démocratique paritaire entre dominants et dominés ?

Dans cette deuxième interprétation, nous employons la notion de « légitimité démocratique » dans un sens détourné. La notion de « démocratie » ne désigne pas le processus qui rend l'impôt légitime, mais bien l'objectif auquel il est employé : un impôt serait « légitime » s'il rend possible la démocratie. On se réfère donc ici à une légitimité « substantielle » de l'impôt sans avoir nécessairement la légitimité « processuelle ». Notons qu'il semble assez irréaliste de penser qu'on puisse, sans légitimité processuelle de l'impôt (au moins partielle) aboutir à une légitimité substantielle : si le débat sur l'impôt est verrouillé par une élite, par des décisionnaires non ouverts au dialogue, comment pourraient-ils mettre l'impôt au service de l'ouverture du dialogue ? Autrement dit, comment imposer la perte de souveraineté des dominants par le glaive de la fiscalité, si cette fiscalité est pour l'heure discutée par des dominants qui n'opèrent pas de perte de souveraineté ? Ce sera le grand point de blocage que nous examinerons également dans la dernière partie de ce travail.

Si l'on doit renoncer (en partie) à l'idée d'un impôt qui doute de lui-même (premier sens de la « légitimité démocratique »), on va désormais tenter de penser un impôt qui soit, en lui-même, une invitation au doute et à la prise en compte de l'autre (deuxième sens de la « légitimité démocratique »). L'impôt, bien loin d'être un outil de « mobilisation » qui incarne une vérité souveraine et définitive sur la solidarité sociale, devrait au contraire venir *interroger* les bases du vivre-ensemble. Il doit donc être au cœur d'une réflexion sur ce que chacun doit à la société, et sur ce que la société doit à chacun. Réintroduire du doute dans la pensée de l'impôt, c'est à la fois demander aux puissants de renoncer à la souveraineté économique (et politique) que leur donne leur pouvoir économique ; mais c'est aussi autoriser les dominés à réclamer de l'Etat qu'il ne se place pas au-dessus d'eux, et qu'il leur verse leur dû.

Dans cette partie on se sera donc demandé si on pouvait construire la conscience démocratique par l'opposition à l'impôt, par la lutte (ou la résistance diffuse) des dominés contre la domination, et les nécessaires limites d'une telle perspective.

Dans la partie suivante, on se demandera si le versement d'un impôt ne pourrait pas obliger chaque contribuable à un autre type de prise de conscience : qu'il reconnaisse sa souveraineté limitée, c'est-à-dire sa dette, à l'égard de la société. En particulier, la loi fiscale peut-elle obliger les plus puissants dominants à la « perte de souveraineté de soi » ? Peut-on obliger les individus les plus riches d'un pays, et les entreprises qui font les plus gros bénéfices, à la perte de souveraineté de soi – dans les faits, et dans l'esprit ?

PARTIE III

Justice fiscale et lien social : l'impôt peut-il faire sortir les dominés de la disqualification sociale ?

Un sac de blé peut toujours être substitué à un autre sac de blé. La nourriture qu'une collectivité fournit à l'âme de ceux qui en sont membres n'a pas d'équivalent dans l'univers entier.

Simone Weil, *L'enracinement*[699]

Introduction

Dans les deux parties qui précèdent, on a fait apparaître la situation de domination dans laquelle se trouve une grande partie de la population togolaise. Le problème majeur que l'on rencontre quand on réfléchit à l'injustice fiscale est ainsi double : d'une part, l'Etat collecteur d'impôts fait lui-même partie de la domination et donc de l'injustice subie ; d'autre part, tous les contribuables ne versent pas leur juste part d'impôts, certains parvenant à y échapper, à les négocier ou à les optimiser, là où d'autres se retrouvent inévitablement écrasés.

Cela signifie donc qu'un certain nombre de critiques de l'impôt, contenues dans les théories libérales, sont légitimes lorsqu'elles voient l'impôt comme un outil d'oppression de l'Etat. Mais emprunter cette voie, c'est aussi balayer la question de l'injustice sociale de la domination, et de toutes les inégalités économiques, sociales et politiques dont l'injustice fiscale est un des symptômes.

[699] Simone WEIL, *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, *op. cit.*, p.15

Il s'agira dans cette dernière partie de réfléchir aux inégalités et aux injustices que perpétue l'action des grands acteurs économiques au Togo (en lien avec les dirigeants politiques). Si l'injustice fiscale est aujourd'hui devenue un des volets majeurs de la lutte pour la Justice sociale, au Togo comme partout dans le monde, c'est en effet parce qu'elle fait partie des violences économiques infligées par les multinationales aux pays du Sud – et aussi du Nord[700]. C'est ainsi que l'exigence de justice fiscale s'inscrit dans une réflexion sur la responsabilité sociale des entreprises (RSE).

Comment penser la « perte de souveraineté de soi » des entreprises ? Dans quels termes penser leur « responsabilité » ? Le principal problème que nous identifierons dans cette dernière partie est qu'elles conçoivent cette « responsabilité » comme une responsabilité *limitée* : dans le paradigme libéral, il n'est pas évident de penser les responsabilités morales, politiques et environnementales des entreprises au-delà de ce qui est formalisé par le droit et les contrats. Ainsi, même dans le cas de violations tragiques et évidentes des droits humains, la charge de la preuve demeure du côté des victimes, les entreprises trouvant souvent moyen de démontrer que le respect des droits fondamentaux est en-dehors de leur ressort, du moment que la loi a été respectée, ou peut être interprétée à leur avantage.

Dans le domaine fiscal en particulier, on pourrait penser en particulier que les entreprises appliquent un principe proche de la fameuse fable des abeilles de Mandeville, qui démontre que les vices privés font les vertus publiques. En effet, l'argument d'Arthur Laffer (qu'il n'est pas le premier à énoncer), selon lequel « trop d'impôt tue l'impôt »[701] peut être vu comme l'équivalent fiscal de la fable des abeilles : baisser les impôts, donc demander moins de contribution (notamment aux plus riches), c'est faire finalement la prospérité d'un pays, puisque les investissements seront plus dynamiques, et « donc » les retombées pour la société seront

[700] Il existe une multiplicité d'acteurs qui luttent contre l'évasion fiscale. Parmi les plus connus, on peut citer le Tax Justice Network (et son antenne africaine, TJN-Africa, dont le siège est à Nairobi), la Global Alliance for Tax Justice, ou Eurodad. Sur le plan académique, pour les pays du Nord, on peut citer en particulier le travail d'Emmanuel Saez et Gabriel Zucman, et leur site taxjusticenow.org ; pour les pays du Sud, l'International Centre for Taxes and Development (ICTD) de l'Université de Brighton. Pour le grand public, les questions d'évasion fiscale sont surtout connues par le travail des journalistes de l'International Consortium of Investigative Journalists (ICIJ), qui a révélé au grand jour (entre autres) les scandales des Luxleaks (2014), des Panama papers (avril 2016), des Paradise papers (2017) ou plus récemment des Pandora papers (2021). Il nous semble que le traitement médiatique de ces révélations, qui était retentissant dans les années 2010, s'estompe quelque peu. En particulier, les Pandora papers ont été très peu commentés pour le grand public.

[701] André BARILARI, « La courbe de Laffer. Habile storytelling ou vérité scientifique ? », *Gestion & Finances Publiques*, vol. 1, n° 1, Lavoisier, 2019 ; Emmanuel SAEZ, Gabriel ZUCMAN, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, *op. cit.*, chapitre 8 : « Dépasser Laffer »

plus importantes. On est assez proche du modèle actuellement suivi par l'économie politique togolaise, qui offre systématiquement des avantages fiscaux à ses grands investisseurs, par mesure d'attractivité, supposée bonne pour l'économie nationale.

Face à cette idéologie ambiante, les appels à la solidarité, à la justice, au devoir citoyen, ou même le principe de la redistribution par l'impôt, semblent bien difficiles à faire entendre, et même tout à fait idéalistes. Comment rendre audibles ces valeurs ? Et pourquoi les discours pour la justice fiscale passent-ils aujourd'hui majoritairement par un discours moral et éthique, plutôt que par le droit ? On sait à quel point les pratiques d'optimisation fiscale, qui instrumentalisent habilement le droit, permettent à certains contribuables d'éviter une grande part des impôts en toute légalité, c'est-à-dire que la lettre du droit fiscal est respectée, même quand son esprit ne l'est pas. Comment rendre au droit toute sa force de garante des libertés et de l'égalité pour chaque individu ?

L'idée directrice de cette partie sera que penser la justice fiscale au Togo ne peut se faire en termes strictement économiques : il ne s'agit pas de se demander quel est le bon *taux* de redistribution, ou à *combien* évaluer la « solidarité » qu'on attend de la part des plus riches contribuables. On ne peut faire l'économie d'une réflexion plus globale sur la justice politique et sociale. L'injustice fiscale est en effet l'un des symptômes du mépris des dominants pour la partie subalterne de la population qui est vulnérable et « ne peut pas parler ». Les injustices fiscales, qu'elles soient légales (optimisation fiscale, *tax rulings* négociés au sommet de l'Etat) ou illégales (fraude, flux financiers illicites, corruption), sont commises en toute arrogance et en toute impunité. Dès lors, la réflexion ne doit pas seulement chercher à établir une répartition juste, mais avant tout, à corriger cette arrogance et cette impunité, à réparer les blessures infligées, et à rétablir du lien social au-delà de ce mépris généralisé.

Pour le dire autrement, l'impôt est censé incarner le désir de vivre-ensemble, mais dans une situation de déchirure politique et sociale extrême, on doit d'abord interroger ce qui permet à des individus de tisser, et retisser, du lien social. Il faut, en somme, poser « la lancinante question togolaise : voulons-nous vivre ensemble ? »[702]. La question de la justice fiscale est une question de réconciliation nationale – et on sait à quel point celle-ci est un processus lent,

[702] Préface de Christophe COURTIN, Ekoué Roger FOLIKOUE (éds.), *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, *op. cit.*, p. 6

difficile, et incertain. Il s'agira donc de réfléchir aux conditions de possibilité du lien social, sans que celui-ci soit rendu obligatoire par une mobilisation unificatrice, dont on a vu qu'elle était illégitime et inefficace.

Envisager la justice fiscale sous l'angle de la réconciliation, c'est affirmer aussi que ceux qui n'ont pas payé leurs impôts, en toute impunité, pendant des années, ont non seulement une dette financière à l'égard de la communauté politique, mais également une dette morale. Ainsi, il faut essayer de leur faire entendre l'idée que les membres d'une société sont interdépendants, qu'ils ont besoin les uns des autres, et qu'ils sont, en permanence, à la fois débiteurs et créanciers les uns par rapport aux autres, non pas tant dans un sens fiscal et financier que d'abord moral et politique. Mais la pensée de la dette sociale, très éloignée du discours ambiant, demande à être contextualisé, sans quoi elle sera facilement balayée comme étant idéaliste et irréaliste.

En théorie, l'impôt est le ciment du « vivre-ensemble » et de l'intérêt général, il symbolise l'effort de chacun dans une visée commune. Mais penser ce « commun » est extrêmement difficile aujourd'hui, et le « vivre-ensemble », terme convenu, agaçant à force d'avoir été récupéré dans des discours politiques qui ne l'incarnaient guère, est problématique, et ne saurait servir d'argument suffisant à convaincre chacun de s'impliquer pour sa communauté politique. Au contraire, on constate sur le plan fiscal un refus complet du « vivre-ensemble », chez les plus petits contribuables (fuite dans l'informel) comme chez les plus fortunés.

C'est bien l'illustration que ce qui est « commun » demande à être construit, et n'existe pas déjà entre des individus. Comment reconstruire le lien politique et le lien social après des décennies de violence politique et de pillage économique ? Peut-on éveiller le désir de vivre ensemble et de contribuer en commun à l'avenir ? La question fiscale débouche en fait sur des questions de l'ordre de la réconciliation de la société avec elle-même, mais celle-ci ne peut pas se faire dans n'importe quelles conditions. Elle suppose que la place de chacun soit reconnue, et non niée.

Le lien entre fiscalité et réconciliation est donc double : d'une part, la réconciliation peut-elle améliorer les rentrées fiscales ? On suppose en effet qu'il faut une société réconciliée pour que chacun ressente sa contribution fiscale comme légitime. D'autre part, peut-on réparer le lien social par des mesures budgétaires correctives ? On peut ainsi se demander si le rôle

redistributif de l'impôt peut, ou non, contribuer à incarner matériellement la volonté des dominants de payer leur dette morale à la société.

Deux questions nous préoccuperont dans cette dernière partie.

D'une part, il faudra réfléchir à la place des grands acteurs économiques et de l'Etat dans le reste de la société. On a vu à quel point le dialogue était difficile, voire impossible, entre une population et ceux qui les dominent. Comment penser l'ouverture éthique au dialogue de la part des grands acteurs économiques, et de la part de l'Etat ? Quelle inclusion, quelle interdépendance, sont-elles possibles ? Faut-il totalement renoncer à passer par l'intermédiaire du droit (systématiquement ignoré) et de l'Etat (souvent complice des grands crimes économiques), et se contenter de penser les rapports sociaux en termes éthiques, à l'échelle communautaire ?

D'autre part, il faudra montrer que la question de la « responsabilité » ne se pose pas seulement en termes économiques mais en termes éthiques et politiques. Ainsi, l'enjeu n'est pas de savoir combien les multinationales doivent payer pour se faire accepter dans la société, quel « prix » serait le bon. En effet, toute logique comptable permet de circonscrire exactement l'étendue de la responsabilité, et donc d'arrêter de penser à Autrui. Il s'agira au contraire de se demander comment réintroduire une pensée éthique qui dépasse la raison économique.

On affirmera donc que la justice fiscale exige de sortir d'une définition distributive de la justice, mais pour autant, il faudra rester prudent en maniant les appels à la générosité ou à la solidarité, qui peuvent instituer d'autres rapports d'inégalité et de domination. Nous chercherons donc à équilibrer l'exigence d'égalité, fondement du droit, avec la logique de la « surabondance », qui permet de dépasser toute pensée de l'équivalence stricte.

La possibilité d'une réconciliation de la société après des décennies de crimes politiques et économiques relève en effet de ce que Ricœur a appelé la « logique de la surabondance », qui s'oppose à la « logique d'équivalence », laquelle sous-tend à la fois les échanges marchands et le droit pénal[703]. En effet, une grande partie des interactions humaines est gouvernée par l'idée d'équivalence : payer une transaction au prix juste, ou encore faire payer à un fautif les infractions qu'il a commises par une peine « équivalente ». Pourtant, dans certains cas – plus nombreux qu'on ne croit, sans doute – ce paradigme doit faire place, selon le philosophe, à la

[703] Paul RICOEUR, « Equivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, vol. 2006/3.

« surabondance ». Par exemple, pardonner à quelqu'un, c'est accepter de ne pas tenir rigueur des blessures qu'il nous a infligées, c'est donc « l'oubli de la dette », comme si on était en quelque sorte suffisamment « riche » (en humanité ?) pour ne plus tenir les comptes. Mais, précise Ricœur, il ne s'agit pas pour autant de sortir totalement de la rationalité et de tout oublier : ce n'est pas un « oubli des faits. Car il faut garder une trace des faits pour pouvoir entrer dans une thérapie de la mémoire. (…) Le pardon brise alors la dette mais non pas l'oubli » [704]. Pour qu'il y ait réconciliation, il faut donc que chacun trouve en lui les ressources pour surmonter la logique d'équivalence, et passer à une logique de surabondance, pour s'ouvrir à l'autre.

Ainsi, pour penser la justice fiscale et ses implications, on ne peut en rester à une « logique d'équivalence », même si bien sûr, à première vue, la question fiscale semble renvoyer à des questions de comptabilité et de redistribution, donc par définition, à de l'équivalence. Il n'est nullement surprenant que les théoriciens du libéralisme considèrent que sortir de la logique d'équivalence en matière fiscale serait illégitime, voire dangereux : après tout, le droit fiscal est doublement dans une logique d'équivalence : par l'aspect chiffré en lui-même, et par son caractère juridique, qui circonscrit strictement les limites des devoirs de chacun. Mais nous tenterons de démontrer les limites d'une logique comptable stricte lorsqu'on veut penser la contribution fiscale comme fondement symbolique du lien social.

La logique de la surabondance est présente notamment dans le paradigme social qui pense les relations en termes de don et contredon, de dette morale et symbolique, et non simplement de contrat où chacun s'acquitte de ses obligations, sans reste. Il nous faudra donc d'abord nous demander en quoi les contribuables, et en particulier les contribuables aux plus hauts revenus, ont une dette à l'égard du reste de la société. Nous montrerons en particulier que cette dette ne saurait être acquittée intégralement en argent. Il faudra alors s'interroger sur les limites de tout système de comptabilité nationale, fût-il redistributif, pour créer du lien social en « payant » cette dette. Il est peu probable que cette « dette morale » puisse être acquittée dans un système étatique, mais nous tenterons de proposer une définition de l'éthique sociale qui permette de constituer des groupes où les individus se considèrent réellement comme redevables les uns des autres, et font vivre dans leurs échanges au quotidien une conscience de l'*ubuntu.*

[704] Paul RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995., p. 189

En clair : on tentera de réfléchir à la juste répartition fiscale en supposant que les plus gros contribuables doivent faire preuve de « surabondance » et ne pas en rester à une conception strictement comptable de l'impôt comme échange. Mais aussi que, du côté de ceux qui ont été lésés pendant des années, il y a une attente non-financière. Ils pourraient peut-être accepter de pardonner les blessures subies, mais il faudra pour cela mettre en place les conditions de possibilité, politiques et structurelles, de ce pardon.

Chapitre 1
Comment quantifier ce que chacun *doit* à la société ?

Introduction : La possibilité d'*exit* et la difficulté de créer du lien social en contexte libéral

Dans une société libérale, les échanges économiques tout comme les rapports juridiques de droits et de devoirs sont marqués par la possibilité permanente de procéder à ce qu'Albert Hirschman a appelé l'« *exit* »[705]. Pour Hirschman, en effet, l'économie libérale se caractérise par le fait que toute personne engagée dans des échanges peut, à tout moment et en fonction de ses choix personnels, se retirer d'un échange qui ne lui convient plus – comme dans le célèbre exemple du boucher, du brasseur et du boulanger, par lesquels Adam Smith illustre l'offre et la demande au début de *La Richesse des nations*[706]. Hirschman s'inquiète de l'application de cette mentalité de l'*exit* (plutôt que du *voice*, la volonté de participer au débat public pour en infléchir le cours) dans le contexte de la participation politique, et particulièrement de la participation fiscale[707]. Comment construire une communauté politique lorsque chacun s'y sent détaché de

[705] Albert O. HIRSCHMAN, « Exit, Voice and the State », *World Politics*, vol. 31, n° 1, 1978.

[706] Adam SMITH, *La Richesse des nations*., livre 1 chapitre 11

[707] "Only recently have the economic and political effects of out-migration on sending (rather than receiving) states again attracted attention, primarily in conjunction with the so-called brain-drain, a phenomenon that has much more in common with capital flight than with mass migration" Albert O. HIRSCHMAN, « Exit, Voice and the State », *World Politics*, *op. cit.*, p. 101

Hirschman note que, selon les périodes, les pratiques d'exit sont tantôt désirées par les Etats (pour faire sortir un certain nombre de problèmes, sociaux et politiques), tantôt redoutées (parce qu'elles représentent une fuite des meilleurs éléments) : "With exit available as an outlet for the disaffected, they were less likely to resort to voice: the ships carrying the migrants contained many actual or potential anarchists and socialists, reformers and revolutionaries (…) mass migration thus reduced social protest in the European-American state system as a whole and not only in the sending countries" (*Ibid.*, p. 102) Si on pousse au maximum ce raisonnement, on pourrait dire que, plutôt que de s'opposer à la fuite des capitaux, il faudrait accepter ce fait et en prendre acte, pour vivre avec ceux qui restent. Au moins, de cette manière, on aurait une société égalitaire, puisque les plus hauts revenus seront partis… Peut-on plaider que le problème réside dans ce que les personnes (physique et morale) qui ont les plus

toute obligation politique envers les autres membres, à la fois sur le plan du débat démocratique (qui est déserté, car il est plus facile de passer par l'*exit* que par le *voice*) et sur le plan de la contribution financière ? Certes, comme le note Hirschman, à l'époque de l'arbitraire royal – contre lequel s'est élaborée la pensée libérale – donc à une époque où la possibilité de faire entendre sa *voix* était très limitée, la possibilité pour les individus de soustraire leurs richesses aux prélèvements excessifs imposés par le pouvoir, donc de procéder à l'*exit* fiscal, a été mise en avant comme un signe de résistance par les économistes (physiocrates notamment) et par les philosophes des Lumières (et à leur tête par Montesquieu)[708]. Mais Hirschman note aussi que l'*exit* choisi et pratiqué par les élites présente des dangers – il rapproche d'ailleurs en cela la fuite des cerveaux de la fuite des capitaux : « Avec des communications accélérées, une circulation aisée des capitaux, et une mobilité internationale sans précédent de main d'œuvre très qualifiée, les Etats sont exposés à une pression d'*exit* comme jamais auparavant »[709].

C'est aussi l'analyse qu'en propose Jacques Godbout, qui note que le rapport à l'Etat ressemble de plus en plus à un lien transactionnel : « ne rien devoir à personne, pouvoir quitter un lien social et se décharger d'une obligation comme on change de commerçant lorsqu'on n'est pas satisfait. Cette capacité d'*exit*, analysée par Hirschman, c'est la définition de « la liberté moderne », figurée par le marché et prolongée par l'Etat-Providence »[710]. Face à ce libéralisme généralisé, il semble nécessaire de rappeler la nécessité de fonder des relations interpersonnelles qui aillent au-delà du contrat, qui rappellent l'interdépendance des individus entre eux. Mais on comprend aussi qu'un retour à une logique de « dette » sociale, est très difficilement compatible avec cette possibilité d'*exit* à laquelle nous nous sommes tous habitués. Il y a donc, pragmatiquement et idéologiquement, un blocage dans la réhabilitation de l'idée d'interdépendance, de dette mutuelle, de devoirs réciproques, dans la société contemporaine.

Le recours au droit lui-même peut apparaître comme participant de l'*exit* : les lois fixent le minimum indispensable au vivre-ensemble, mais semblent aussi nous exonérer de toute réflexion éthique qui chercherait à aller au-delà de ce qui est prévu dans son cadre. Ainsi, mettre en place un Etat social, qui répartit les obligations de chacun en matière de protection sociale,

---

hauts revenus pratiquent l'évasion *fiscale*, mais continuent de résider sur le territoire (sans y contribuer) ? Ne faudrait-il pas les inviter à pratiquer un *exit* définitif ?

[708] Comme le montre Céline Spector, Montesquieu ne croit pas pour autant au laisser-faire et au désengagement total de l'Etat. Celine SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, *op. cit.*

[709] "With closer communication, easy circulation of capital, and unprecedented international mobility of high-level manpower, states are today exposed to more exit pressures than ever before". Albert O. HIRSCHMAN, « Exit, Voice and the State », *World Politics*, *op. cit.*, p. 104

[710] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 92

peut apparaître comme un progrès politique (puisque le droit est une garantie des libertés), mais aussi comme une régression morale – puisqu'il exonère les individus de toute pensée sociale et de toute attention à l'autre, du moment que ces lois sont respectées. Peut-on vraiment instituer des lois qui incarnent le devoir de « dette sociale » ? On peut au contraire penser que la dette sociale, et l'interdépendance des individus en société, relèvent de la responsabilité éthique personnelle, et qu'elles ne peuvent donc être enfermées dans des lois, contraignantes et limitatives. Pour être éthiquement responsable, on ne peut se contenter de faire ce que prescrit le droit, il faut prendre conscience de l'importance du geste, sur le plan moral. C'est donc la question classique de la compatibilité entre la logique du devoir moral et celle de la norme juridique qu'on retrouve ici : suffit-il d'obéir aux lois pour être « juste » par rapport à ce que l'on « doit » à la société ?[711]

Or, peut-on créer du lien social par l'impôt ? Peut-on faire plus qu'une redistribution de revenus par la fiscalité ? Vouloir régler la question du lien social, et de la reconnaissance de l'interdépendance sociale, par des moyens financiers, c'est chercher à s'acquitter de sa dette sociale par une dette financière. C'est aussi en quelque sorte se débarrasser de sa dette sociale entre les mains de l'Etat, nouveau dépositaire de cette dette, qui ne peut – n'étant pas humain – créer du lien.

On verra ici en quoi payer ses impôts n'apure pas la dette *sociale* qui nous lie à la société. Payer ses impôts est un pis-aller qui nous donne le sentiment d'être quittes, alors que précisément, la dette sociale ne peut pas s'acquitter. Comme le soulignent les théoriciens du don, on ne peut pas créer de liens sans qu'il y ait excédent, par exemple sans que quelqu'un se montre excessivement généreux, ce qui appelle un retour qui reste en suspens. C'est donc que, dans la logique de la dette morale et sociale, on n'est jamais quitte. Dès lors, si l'impôt en reste à une logique strictement comptable, comment imaginer qu'il puisse s'établir une réelle relation de confiance et de reconnaissance entre les membres de la société, ou entre les contribuables et l'Etat ? La notion de « redistribution » elle-même est connotée comme une attribution stricte : on distribue, certes, mais pas plus que le dû. La redistribution ne fait que s'acquitter d'un versement, décidé collégialement.

Ce n'est donc pas la justesse et la justice des échanges matériels qu'il s'agira de mettre ici en valeur, mais un changement éthique dans la conception de la société, et de la place de

[711] Paul RICOEUR, *Le Juste*, Paris, Esprit, 2001.

chacun en son sein. Comme le note Alfred Fouillée, théoricien du solidarisme, la question n'est pas celle d'une justice distributive (*suum cuique tribuere,* attribuer à chacun le sien), mais d'une « justice réparative » : il s'agit de réparer du lien social, de réintégrer ceux qui ont été « plus ou moins longtemps exclus de certains biens communs »[712].

*

Dans ce qui va suivre, on laissera donc provisoirement de côté la question de la gestion *étatique* pour s'intéresser à ce qui peut constituer le lien *social* entre les individus d'une même communauté politique. Une telle démarche est celle qui est proposée aujourd'hui par le courant de pensée des « communs », qui cherche à envisager une troisième voie entre la gestion publique étatique et la propriété privée, toutes deux partageant une même idéologie, critiquable, de souveraineté et de domination[713]. L'Etat se dit souverain sur un territoire, le propriétaire se dit souverain sur sa propriété (meuble, immeuble, ou immatérielle) : cela signifie que ni l'Etat ni les propriétaires privés n'acceptent normalement d'ingérence dans leurs affaires, et donc qu'ils se déclarent parfaitement autonomes, sans interaction avec le monde environnant. Dans un tel système, les interactions se font exclusivement selon des modalités légales, clairement prédéfinies, et strictement délimitées. La responsabilité de chacun s'arrête à ce qui est écrit dans le droit, ce qui pose en particulier le problème de toutes les externalités négatives des activités privées.[714]

La pensée des communs cherche à déconstruire le présupposé de la domination et de la souveraineté, car c'est là que se situerait l'erreur fondamentale qui empêche la réflexion sociale et écologique de progresser. En effet, essayer de faire tenir ensemble une société d'individus qui n'ont en tête que la recherche de leur intérêt privé, et qui ne se sentiraient en rien obligés de rogner sur leurs biens et leur bien-être par responsabilité pour les autres, semble mission impossible. Chacun sait qu'il n'est pas économiquement avantageux de tenir compte des droits

---

[712] Alfred FOUILLEE, « L'idée de justice sociale », dans Alain SUPIOT (éd.), *La force d'une idée*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019., p. 88. La justice réparative concerne le passé ; Fouillée conçoit, de manière symétrique, un devoir et une responsabilité de « justice préventive » vers l'avenir.

[713] Voir par exemple Silke HELFRICH, David BOLLIER (éds.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State*, *op. cit.* ; Stefano RODOTÀ, « Vers les biens communs. Souveraineté et propriété au XXIe siècle », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, #16, 2016, trad. de Guillaume CALAFAT ; Stefano RODOTA, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il Mulino, 2013 ; Judith ROCHFELD, Marie CORNU, Fabienne ORSI, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, 2017.

[714] Arthur PIGOU, *L'économie du bien-être*, 1920.

sociaux de ses employés, ou de la protection des écosystèmes dans lesquels il s'insère, et que dès lors, toute exigence de responsabilité sociale ou écologique apparaît comme un inutile coût, qu'il est souverainement en droit d'ignorer, puisque le droit le permet. Mais une telle pensée pose de gigantesques problèmes de coordination et occasionne des dégâts de plus en plus difficiles à contrôler.

Plutôt que d'en rester à un tel constat de l'atomisation de la société, la pensée des communs réfute le présupposé même de ces modèles libéraux, selon lesquels les individus seraient d'abord des êtres parfaitement indépendants et autonomes les uns des autres. Au contraire : l'Homme est, par nature, un animal social, il est toujours déjà, inextricablement, inséré dans des interrelations avec les autres, et par conséquent, la société est mue par des circulations permanentes de dettes sociales[715] : chacun passe son temps à rembourser aux uns ce qu'il leur doit, tandis que dans le même temps, il prête aux autres.

Est-il plus facile de légitimer la contribution fiscale dans ce cadre ? Est-il possible, au moins en théorie, de penser l'impôt comme la monnaie d'échange qui incarne l'interdépendance de chaque individu avec la société où il vit ? Une personne pourrait dire : je paye des impôts à mes concitoyens (et non à l'Etat), et eux aussi payent pour moi. Nous sommes sans cesse débiteurs et créanciers les uns pour les autres. Nous ne démêlons plus vraiment ce qui est le mien, le tien, ou le nôtre, et c'est cette intrication même qui nous lie les uns aux autres.

Une telle gestion en autonomie des biens communs a de quoi séduire, mais nous ne nous appuierons pas directement sur la pensée des communs pour réfléchir à l'impôt au Togo, notamment parce que nous avons vu dans ce qui précède les rapports de pouvoir qui peuvent exister à tous les niveaux de la gestion communautaire, hors du contrôle de l'Etat. C'est en fait l'un des points problématiques souvent soulignés par les commentateurs critiques des théories du commun, même lorsqu'ils sont proches de cette éthique de pensée. Ainsi, Pierre Crétois et Caroline Guibert-Faye soulignent que celle-ci « sous-estime les rapports de force et les conflits au sein des communautés, défendant une vision idyllique de la communauté passéiste ». Croire qu'une société peut s'auto-réguler[716] dans sa gestion des biens communs leur semble idéaliste

[715] Jean-François BISSONNETTE, Pierre CRETOIS (éds.), *La dette comme rapport social : liberté ou servitude ?*, Paris, Bord de l'eau, 2017.

[716] Penser qu'une communauté politique pourrait trouver les moyens de se réguler elle-même est une idée courante dans la philosophie politique, par exemple dans les courants anarchistes ou socialistes utopiques. Chez certains théoriciens du commun, cette gestion autonome est présentée comme « spontanée ». Cela nous semble présenter les mêmes risques que l'idée libérale d'un « ordre spontané » -- la fameuse catallaxie de Friedrich Hayek. Pas plus

voire « naïf ». Or c'est précisément pour limiter les risques de rapports de force que le droit positif, garanti par l'Etat de droit, a été mis en place. Dès lors, la question demeure : « comment parvenir à réintroduire des formes d'être-en-commun qui n'obèrent pas les acquis positifs du pluralisme et de l'individualisme ? »[717].

Nous essayerons donc de comprendre comment des individus peuvent accepter de se concevoir comme membres à part entière d'une société, liés par des relations d'interdépendance complexes, sans pour autant tomber dans la facilité de croire à une autogestion miraculeusement harmonieuse. Pour cela, nous étudierons successivement deux modèles de la « solidarité sociale », qui expliquent le fonctionnement des échanges socioéconomiques réciproques entre individus d'une société, et dans lesquels chacun peut trouver son compte sans se sentir lésé. Le premier se trouve dans les théories du solidarisme, développées en France à la fin du XIXe siècle. Dans une perspective sociologique durkheimienne, le solidarisme postule l'interdépendance de tous dans la société, mais sous une forme assez mécanique : qu'ils le veuillent ou non, les individus sont liés les uns aux autres, et par conséquent, « solidaires » les uns des autres, au sens où ils subissent tous en commun les effets de chaque mouvement qui se produit dans la société. Le second modèle est le système de la tontine, pratique de microfinance très répandue en Afrique subsaharienne. Nous proposerons l'hypothèse que les tontines illustrent une éthique de l'*ubuntu*, telle qu'elle est définie dans les communautés bantoues et plus largement en Afrique australe. Elle suppose une réforme intérieure de chaque individu, essentielle pour penser la vie en communauté. Participer dans une tontine, c'est reconnaître par définition sa dette envers les autres membres du groupe auquel on appartient.

Il s'agira en somme de se demander si la solidarité est possible sans perte, et si l'on peut participer à la dynamique de l'interdépendance sociale sans perdre de vue son intérêt propre. Appartenir au groupe social a-t-il nécessairement pour conséquence un investissement éthique et social, dans lequel l'individu est « perdant » ? Le prélèvement fiscal est-il alors l'incarnation de cette perte ?

---

que le marché ne s'auto-régule, la société ne peut s'auto-organiser pour la gestion commune. Comme le soulignent Pierre Dardot et Christian Laval, le commun doit au contraire être institué par une *praxis*.

[717] Pierre CRETOIS, Caroline GUIBERT-LAFAYE, « Réflexions politiques et éthiques contre la possibilité d'une autonomisation radicales des communs », *Ethique publique*, vol. 17, n° 2, 2015.

En somme : l'impôt doit-il être payé dans un esprit d'*ubuntu*, de reconnaissance profonde de l'importance du vivre-ensemble ? Ou doit-il être versé de manière moralement neutre, mais rationnellement consentie, au nom du *fait social* de notre interdépendance à tous ?

I. La solidarité comme une mécanique parfaite ?

Les théories solidaristes de la fin du XIXe siècle, remises aujourd'hui en avant pour défendre le civisme fiscal, postulent que tout individu est toujours déjà intégré dans une société, et que le paradigme individualiste est contredit par les faits.

C'est le principe fondateur du solidarisme que de penser l'individu comme toujours déjà intégré à un groupe social, et plus précisément, d'affirmer que « l'individu isolé n'existe pas », comme le répète Léon Bourgeois dans son livre séminal, *Solidarité,* paru en 1896[718]. Chaque individu n'existe qu'avec l'aide de toute la société qui l'entoure, c'est-à-dire non seulement qu'il ne pourrait survivre sans elle, pour des raisons matérielles, mais aussi que son identité est forgée par la société, ou les sociétés, dans lesquelles il vit. Il doit donc aussi être capable de reconnaître sa « dette » envers les autres membres de la société en se montrant solidaire de leurs difficultés. Le père du solidarisme reprend l'idée d'interdépendance des individus dans la société, que l'on trouve déjà dans les théories du contrat social, à ceci près que pour lui, il n'y a pas un moment charnière où les individus isolés décident de passer entre eux un pacte social qui les fait basculer vers l'état civil – « ce point », décrit par Rousseau, « où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état »[719]. Au contraire, pour les

[718] Léon BOURGEOIS, *Solidarité*, *op. cit.*

[719] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, I, 6. Notons qu'à part cette question du passage de l'état civil à l'état de nature, Rousseau défend explicitement la thèse d'une interdépendance entre les membres d'une société, très proche de l'idée de « dette sociale » défendue par le solidarisme. Comme le relève Pierre Crétois, c'est particulièrement explicite dans ces deux passages de la *Lettre sur la vertu. «* Je crois qu'en devenant homme civil, j'ai contracté une dette immense envers tout le genre humain *» ;* « Aujourd'hui que ma vie, ma sûreté, ma liberté, mon bonheur dépendent du concours de mes semblables, il est manifeste que je ne dois plus me regarder comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me sente de ce désordre. Je tiens à ma patrie, au moins par mes besoins, ma patrie à mon tour tient par les siens à quelque autre pays, et tout est soumis plus ou moins à cette universelle dépendant. Ainsi l'identité de nature, la faiblesse commune, les besoins mutuels et la société qu'ils ont rendue nécessaire me donnent des devoirs et des droits communs à tous les hommes. » Jean-Jacques ROUSSEAU, « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », dans Jean STAROBINSKI et Charles WIRZEDS (éds.), *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau, t.41*, Genève, Droz, 1997.,

solidaristes, les membres de la société sont toujours-déjà interdépendants, de sorte qu'il existe entre eux un « quasi-contrat social », jamais totalement conscient, et qui n'est pas issu d'un acte volontaire d'association[720]. Il ne s'agit donc pas d'un lien politique mais véritablement social, presque organique. En somme, pour un humain, on peut dire que : être, c'est être social.

Dans cette conception de la « solidarité », celle-ci a un rapport ambigu à la morale, rapport jamais totalement élucidé. De ce fait, la compréhension que l'on peut avoir du concept de « solidarité » sociale est elle-même difficile à établir. S'agit-il de la solidarité comme valeur morale, comme devoir et impératif catégorique, comme exigence de justice sociale ? Ou bien est-ce un principe hérité du monde matériel, au sens d'une cohésion physique ou d'un organicisme biologique ? La « solidarité » est-elle un énoncé normatif (il faut que les humains soient plus solidaires) ou un constat de faits (du moment qu'ils vivent en société, les humains sont forcément interdépendants) ?

Cette ambiguïté ne nous semble jamais totalement levée, pas plus dans les écrits des pionniers de ce courant (Léon Bourgeois, Léon Duguit, Alfred Fouillée) que dans les reprises contemporaines qui en sont faites, notamment dans le discours politique. Cette ambiguïté est-elle volontaire et stratégique ? En effet, dans le contexte libéral contemporain, tout énoncé normatif est suspect et difficilement audible. Dès lors, on pourrait penser une stratégie qui utiliserait pragmatiquement l'argument *factuel* dans le but d'influencer les comportements. La solidarité organique de la société, constatable empiriquement et scientifiquement, serait un argument pour contraindre les plus réticents à reconnaître l'importance d'agir pour le bien de la société par intérêt bien compris, à défaut de le faire par sens moral, et de reconnaître réellement la valeur humaine de chaque membre de la société.

Le solidarisme marche d'ailleurs sur deux jambes : comme Léon Bourgeois le notait très explicitement au début de *Solidarité*, il est tout autant rationnel que moral. Pour lui, « cette notion de la solidarité sociale est la résultante de deux forces longtemps étrangères l'une à l'autre, aujourd'hui rapprochées et combinées chez toutes les nations parvenues à un degré d'évolution supérieur : la méthode scientifique et l'idée morale »[721], ce qui signifie que le solidarisme vise à la fois le vrai par la raison, et le bien par la conscience, et affirme que ces

---

cité par Pierre CRETOIS, *Le renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'Etat social*, Paris, Classiques Garnier, 2014., p. 245

[720] Caroline TIXIER, « La théorie du quasi-contrat social chez Léon Bourgeois. De l'État-association au principe de mutualisation », *Jus Politicum*, vol. 15, 2016.

[721] Léon BOURGEOIS, *Solidarité*, *op. cit.*, chapitre 1.1 : « Evolution des idées politiques et sociales »

deux visées sont convergentes[722]. Autrement dit, il n'y a plus d'un côté l'objectif philanthropique irrationnel de la solidarité, appuyé sur le sentiment, et de l'autre, la raison égoïste, économique et scientifique. Selon Bourgeois, on pourrait démontrer de façon strictement rationnelle la nécessité de la solidarité, sans recourir à aucun élan éthique et donc sans passer par une réforme intérieure.

Comment peut-on être solidaire de manière scientifique et rationnelle ? Il faut pour cela penser le lien entre les individus comme une communauté de destin, qui rend nécessaire de travailler à la survie du groupe, non par altruisme, mais en quelque sorte, par intérêt bien compris. L'urgence est de pallier les difficultés rencontrées par le groupe, quelle que soit l'origine de ces difficultés. Sur le modèle de la maladie contagieuse qu'il faut éradiquer ensemble, Léon Bourgeois insiste sur l'importance de travailler conjointement dans la « lutte contre le mal social » sous toutes ses formes : le sort de chaque membre de la société est important pour chaque autre, car tous dépendent les uns des autres, et ce qui affecte l'un affectera l'autre à terme. La question n'est plus alors qui a commis quoi, comme dans la responsabilité morale, car il importe peu de savoir (et de punir) celui de qui la contagion est partie ; l'urgence est de faire face et de limiter les dégâts de la contagion, et chacun aura intérêt à s'y investir au maximum quand bien même il n'y serait pour rien. La solidarité sociale, les efforts collectifs pour que la société soit en meilleure santé collective, ne s'explique alors nullement par un élan du cœur ou une volonté de prendre à sa charge les fautes et les malheurs des autres en un geste christique. On peut penser la solidarité sans générosité. Les efforts de solidarité peuvent tout aussi bien provenir d'un intérêt bien compris et d'une conclusion rationnelle tirée d'une étude scientifique de la société, dans un sens durkheimien. On en arrive alors à « concevoir la responsabilité comme répartition des risques », comme « socialisation des dommages, collectivisation du mal en fonction d'un principe de solidarité sociale »[723] qui n'est que gestion pragmatique, et non bonté d'âme.

Ainsi, dans l'analyse historique qu'il fait du solidarisme comme l'un des ancêtres de l'Etat-Providence, François Ewald rapproche « le schéma de la solidarité » de la question de la répartition des risques. Etre solidaire, c'est en effet être solidairement « responsable » des risques encourus, et chercher à s'en prémunir collectivement. La solidarité s'inscrit donc dans

[722] « Le bien ne peut être réalisé que par le vrai, mais le vrai n'a de prix que pour la réalisation du bien. La réalisation du bien – c'est-à-dire la satisfaction du sentiment moral – dans les conditions du crai – c'est-à-dire avec l'approbation de la raison : l'équation est ainsi définitivement posée. » *Ibid.*

[723] François EWALD, *L'Etat Providence*, Paris, Grasset, 1986., p. 355

une réflexion sur la responsabilité, mais comprise dans un sens non-moral : on passe d'une logique de la « faute » à une logique de la « charge », c'est-à-dire qu'on ne cherche pas qui a défailli, mais qui va contribuer à résoudre le problème. Comme souvent quand on parle de solidarité, le vocabulaire de la construction physique n'est pas loin : il s'agit de répartir le poids de façon à ce que la structure ne s'effondre pas. « Répartir les risques, c'est juger qui doit les supporter, non pas en fonction des principes d'une responsabilité morale, désormais non-pertinente, mais des règles d'une « équité sociale » à fixer »[724]. Comme l'écrit encore F. Ewald, on sort de l'idée classique de la responsabilité morale, par exemple dans un sens kantien, selon lequel on serait « responsable parce que libre (…), responsable des dommages causés parce que responsable de soi-même ». La responsabilité n'a plus rien à voir avec le choix librement posé par la volonté d'un sujet, conception (d'ailleurs libérale) dans laquelle on ne se sent pas moralement « en faute » dans une situation qu'on n'a causée ni de près ni de loin. Au contraire, dans le solidarisme, on endosse la responsabilité de faits qu'on n'a pas causés, et pour lesquels on ne saurait être considéré en « faute ». La « responsabilité » solidaire n'a plus rien à voir avec la recherche des responsables moraux (ou même juridiques) d'un état de fait. Une conception solidariste de l'impôt, qui demande aux plus riches une plus grande contribution, pourrait donc être conçue sans aucune imputation morale : dans cette interprétation, ce n'est pas qu'on *accuse* les plus riches d'être responsables de la pauvreté ; même en supposant que ce n'est pas de leur « faute », on leur demande cependant de contribuer à résoudre un problème qui les concerne plus ou moins directement, par capillarité et interdépendance sociales.

Ainsi, dans cette conception des choses, affirme F. Ewald, être « responsable », « ce n'est plus la qualité du sujet, c'est plutôt la conséquence d'un fait social » : on se retrouve « responsable » sans avoir rien fait pour, simplement parce qu'on appartient au groupe social. Il ne s'agit plus de savoir si on est ou non à l'origine d'une situation, ou si on aurait pu l'éviter en faisant des choix différents à titre individuel (ou même collectif), en tant que sujet humain libre et volontaire. La société formant un tout social, on se retrouve automatiquement à porter les conséquences de l'action de n'importe lequel de ses membres, c'est là un fait, « il n'y a pas de dommages dont la perte ne soit qu'individuelle. Tout dommage est social »[725]. Cela signifie donc que tout le monde porte les conséquences des mouvements de la société, donc tout le monde est aussi concerné par son maintien. Il n'y a aucun choix à opérer : on ne peut pas s'exclure de la société, on en fait toujours déjà partie, et même si on a soi-même un

[724] *Ibid.*, p. 354

[725] *Ibid.*, p. 354

comportement exemplaire on subira les conséquences du mouvement de la totalité du groupe. Il y a dans l'idée de solidarité quelque chose du pessimisme déterministe.

La « solidarité » par l'impôt, au sens du solidarisme, serait alors une façon de prendre soin de la société, d'en soigner les maux ou d'en anticiper les blessures possibles, non par altruisme mais par intérêt bien compris. On a besoin que la société aille bien pour aller bien soi-même. On l'a vu dans le cas de la pandémie de Covid-19 : le but n'était pas (ou pas seulement) de prodiguer des soins et de prendre des mesures de précaution par altruisme, mais pour se protéger soi-même en protégeant la société. Certaines théories de la justice globale s'appuient sur des arguments du même type que le solidarisme, notamment aux Etats-Unis : on peut en effet affirmer, de façon tout à fait « scientifique » et « rationnelle », que si certains pays du Sud sont dans une situation sanitaire ou politique trop explosive, ils représentent un risque de contagion pour le reste du monde. Il faudrait alors de la solidarité internationale (y compris par l'impôt) comme une forme de prévoyance, de « collectivisation du mal » et de « répartition des risques » entre tous les habitants de la planète, qui seraient potentiellement tous touchés, à terme, en cas de désastre.

Une telle conception a le mérite d'être extrêmement claire, mais elle pose aussi deux problèmes.

D'une part, toujours : peut-on concevoir les liens sociaux dans des termes aussi détachés, utilitaristes, mécanistes ? L'égoïsme est-il, une fois de plus, la base des relations sociales (même si le solidarisme est loin du cynisme de Mandeville) ?

On l'a dit, le solidarisme envisage la société dans son ensemble, comme un tout inséparable. Dès lors, il ne se fonde pas tant sur une inquiétude personnelle concernant le bien-être de chacun, mais sur la santé globale de la société en tant que tout. Dès lors, comme l'écrit la philosophe Catherine Colliot-Thélène, dans « le solidarisme républicain (…) l'idée de l'égalité des droits était moins déterminante que le souci de la cohésion sociale, dont il fallait assurer les conditions sans toucher frontalement à la division entre propriétaires et non-propriétaires »[726] : on peut tout à fait faire fonctionner le solidarisme sans modifier radicalement les rapports de force socioéconomiques. Le but est de viser l'équilibre et l'harmonie sociale, et non l'égalité devant le droit et devant la propriété, d'autant que les penseurs solidaristes

[726] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, Paris, PUF, 2022., p. 208-209

« avaient aussi pour objectif de faire obstacle à l'expansion du socialisme ». Le caractère collectif voire holiste du solidarisme présente dès lors un problème pour ce qui est de la reconnaissance des droits des individus. Il n'est alors pas surprenant que, dans la plupart des systèmes sociaux actuellement existants, inspirés de cette pensée, « le but des aides accordées n'est pas prioritairement le bien-être de cet individu (son droit à vivre de façon décente, en tant que personne libre), mais la « protection du collectif, autrement dit l'ordre public. »[727]. Il s'agit véritablement de défendre « l'intérêt général » et non de se préoccuper de la place de chaque *je* dans le *nous* de la collectivité. Un premier écueil qu'on peine alors à éviter est de se trouver dans la situation où l'assistance publique, comme le notait Georg Simmel, « est une dépense de moyens publics pour des fins publiques » ce qui est problématique puisque « le pauvre n'est pas inclus dans cette téléologie »[728]. Seule compte la santé globale de la société, et non l'amélioration économique, sociale et politique du sort des plus pauvres.

Ainsi, penser la « solidarité » par l'impôt au sens rationaliste du solidarisme permet peut-être de convaincre pragmatiquement les récalcitrants de la nécessité de participer à l'intérêt collectif. Mais il apparaît davantage comme une volonté de préserver l'ordre social, plutôt que d'accorder une valeur et des droits égaux à chacun. En définitive, le solidarisme vise la cohésion sociale plutôt que la reconnaissance. Cela explique peut-être que les premières réformes sociales aient été mises en place par Bismarck dans un mouvement que Pierre Rosanvallon a qualifié de « réformisme de la peur »[729], de même que la mise en place de la Sécurité sociale en France n'est pas sans lien avec la crainte que le socialisme soviétique n'exerce une force centrifuge sur la politique et l'opinion du pays. Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir si une « redistribution » obtenue sur ces bases pragmatiques peut être bénéfique pour la société.

Second problème : si le solidarisme présente une version rationnelle de la « solidarité », satisfaisante pour l'esprit par son caractère systématique et nécessaire, alors pourquoi la solidarité fonctionne-t-elle si mal ? S'il est si risqué de ne pas payer pour la santé de l'humanité tout entière, ou de la nation à laquelle on appartient, pourquoi les contributions fiscales n'affluent-elles pas ? Si chacun dépend de tous, le financement de la collectivité devrait être la

---

[727] *Ibid.*, p. 200

[728] Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 2011, trad. de Bertrand CHOKRANE., p. 51, cité par Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 200

[729] Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 240

priorité de tout un chacun, s'il est vrai, comme on le dit populairement, et comme le dit aussi Rousseau dans sa réflexion sur l'impôt, que « qui veut la fin veut aussi nécessairement les moyens »[730]. Or il semble que la plupart des contribuables, à toutes les échelles de la société, continuent à considérer comme plus avantageux d'être des passagers clandestins[731] plutôt que de payer une part progressive, selon leurs revenus, pour assurer leur propre bien-être, lié supposément à celui du reste de la société. Pourquoi est-il si difficile de remettre au centre le caractère indispensable du lien social, face aux exigences de marché, qui semblent toutes-puissantes ? Pourquoi tout ce qui n'est pas économique peine-t-il à s'imposer comme étant tout aussi indispensable ? La logique solidariste pourrait tout aussi bien s'appliquer aux problèmes écologiques majeurs aujourd'hui, et on voit bien dans ce domaine comment « l'intérêt bien compris » de chacun n'est pas vraiment bien compris.

Se pencher ainsi sur la solidarité *sociale* qui légitimerait les recettes communes permet d'évacuer provisoirement tous les problèmes liés à la gestion étatique. Comme on l'a vu, les discussions officielles en matière budgétaire et fiscale ne suffisent pas à considérer la gestion publique comme pleinement démocratique, et les risques permanents de prédation ou de fonctionnement de « club » des ressources, particulièrement au Togo, rendent immédiatement sceptiques les contribuables quant à la légitimité de l'impôt, et on ne peut que les comprendre. La réflexion sur le fonctionnement « solidaire » c'est-à-dire mécaniste de la société comme un tout permet de penser des liens de réciprocité entre les membres de la communauté politique ; au contraire, quand l'Etat se pose en figure « redistributrice » c'est-à-dire en surplomb de la société. Un tel paradigme permettrait donc de concevoir la mise en commun sous une forme plus égalitaire, parce que la confiance y serait répartie sur l'ensemble des acteurs, et non concentrée sur l'Etat.

Poussée à l'extrême, l'idée d'impôt-solidarité suppose ainsi que la coercition est inutile, que tout pouvoir surplombant est inutile, puisque chacun comprend qu'il a intérêt à payer, pour un meilleur fonctionnement de la société dont il sera lui aussi bénéficiaire. L'impôt-solidarité pourrait alors fonctionner comme un « commun »[732] et même idéalement, se passer de l'Etat.

Penser les recettes fiscales comme un bien commun et non comme un bien public est, bien entendu, une simple expérience de pensée. Il est hautement improbable que demain, un

---

[730] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*

[731] Céline SPECTOR, *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016.

[732] Katia WEIDENFELD, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, *op. cit.*

gouvernement (au Togo ou ailleurs) décide de se départir du droit de lever l'impôt, qui fait partie des prérogatives souveraines de l'Etat. Il faudrait alors aussi faire sortir la gestion fiscale et budgétaire du domaine de la gestion politique selon les voies parlementaires et légalement prévues, ce qui pose des problèmes que nous évoquerons. Il semble cependant essentiel de retrouver le sens *social* de la mise en commun, au lieu de la cantonner dans le domaine du politique et de l'étatique, et dans cet outil peu intuitif qu'est la fiscalité.

Il nous faut maintenant comprendre de façon plus détaillée ce que peut être un fonctionnement socioéconomique dans lequel la solidarité entre les membres est plus importante que le bien-être individuel. On verra que si un tel système tient, c'est parce que cette solidarité contribue indirectement, mais indéniablement, au bien-être individuel : le cas des « tontines », institutions de microfinance très répandues sur le continent africain, en sont un exemple emblématique que nous allons approfondir ici. Selon certains observateurs, les tontines présentent un fonctionnement quasiment mécaniste, comme dans les descriptions organicistes du solidarisme ; pour d'autres au contraire, c'est le liant social, donc tout ce qui n'est pas strictement utilitaire dans la tontine, qui en fait la force. Il s'agira donc de voir si l'hypothèse de la solidarité mécanique de la société passe le test du réel dans le cas des tontines. Comment penser le lien entre l'aspect financier de l'impôt et le lien soc al ? Quel lien entre finances et solidarité sociale ? La finance peut-elle créer de la solidarité ?[733]

II. Le paradigme socio-économique de la tontine incarne-t-il l'esprit d'*ubuntu* ?

Les tontines, bien que n'étant pas spécifiques au continent africain[734], y sont d'une pratique particulièrement courante. On suppose parfois que leur mise en place précède de loin

[733] Il existe aujourd'hui des expériences de « finance solidaire », qui consistent à utiliser les réseaux de financement traditionnels, du secteur marchand, pour des investissements plus « solidaires ». Ce n'est pas de cela qu'il s'agira ici. Sur cette branche de la finance, voir Amélie ARTIS, *Introduction à la finance solidaire*, Grenoble, PUG, 2013.

[734] Le système des tontines tend aujourd'hui à sortir du secteur informel pour devenir un système financier organisé par les banques. Les pionniers de cette formalisation des tontines sont à chercher à Taïwan, où le fonctionnement par tontines a été régulé par l'Etat dès la fin du XIXe siècle au moment de la colonisation japonaise, sous la forme de « sociétés de tontines », qui poussent vers la sortie le critère de la confiance (dans les autres usagers ou dans la personne du tontinier) : « La constitution d'une tontine relève désormais de la rencontre de plus en plus anonyme, de demandeurs de capitaux qui font confiance non plus à des individus sélectionnés mais à une institution financière réputée ». Thierry PAIRAULT, « Sociétés de tontines et banques des petites et moyennes entreprises à

la colonisation[735], même si le nom de « tontine » est hérité de l'Âge classique européen[736]. Alain Supiot n'hésite pas à dire, à la suite de Josette Nguebou-Toukam, que les tontines constituent une « leçon de solidarité »[737] que l'Afrique donne au reste du monde – solidarité économique, sociale et morale. Si un tel enthousiasme demande sans doute à être modéré, il n'en demeure pas moins que les tontines sont indéniablement des institutions de financement local et réciproque qui contribuent à entretenir une sociabilité serrée entre leurs membres.

L'objectif de la gestion commune, ou plus exactement réciproque, de la tontine n'est pas de concentrer des richesses, mais de contribuer au développement mutuel des activités des uns et des autres. Les échanges entre les membres de la tontine forment des circuits très localisés, ce qui permet un contrôle social réciproque fort, et réduit en partie les risques d'évasion des membres et des ressources. Les institutions à fort ancrage social que sont les tontines, mais aussi les monnaies locales, rendent plus difficile (au moins en théorie) l'évasion (l'*exit*, dirait Albert Hirschman) mais aussi l'accumulation et l'accaparement. Cela pose la question : pourquoi est-il plus facile de faire de l'évasion fiscale à grande échelle que d'échapper à son cercle soc al ? D'un point de vue libéral, cela peut sembler paradoxal puisque les relations communautaires dans un petit groupe ne sont pas régulées par des règles strictes ou par des institutions spécialisées de contrôle. Pourtant, le fait d'être passés à l'anonymat de l'Etat libère les individus de leurs allégeances familiales ; l'évasion fiscale ne serait alors que le point d'aboutissement ultime de cette libération. Il est finalement plus difficile de faire respecter ses

---

Taiwan », dans Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990., p. 289

[735] Il s'agissait alors aussi de « tontines de services » (échange de services entre membres d'un groupe), dans des sociétés qui ne faisaient pas toutes usage de la monnaie. Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL, Dominique GAURIER et Pierre LEGAL (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, Presses Universitaires de Rennes, 2003., p. 300

[736] H. Desroche rappelle qu'à l'origine il y avait une dimension de jeu, et même de pari, dans la tontine telle qu'elle a été conçue en Italie, par Lorenzo Tonti, conseiller de Mazarin. La tontine était une assurance vieillesse commune, qui ne bénéficiait qu'à ceux qui ne mouraient pas avant les autres. La mise finale était d'autant plus importante pour les survivants que le nombre de cotisants morts avant l'échéance était élevé. Jeu macabre, donc, dans lequel H. Desroche voit d'ailleurs une instance de l'*homo ludens* de Huizinga. Henri DESROCHE, « Nous avons dit « tontines ». Des tontines Nord aux tontines Sud, allers et retours », dans *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990., p.2

[737] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 309, et Alain SUPIOT (éd.), *La Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, Paris, Odile Jacob, 2015., « Introduction ». Pour une analyse de la complexité du concept de « solidarité » en contexte africain, voir aussi, dans le même volume, Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, « Les formes africaines de la solidarité », dans *La Solidarité.*, Paris, Odile Jacob, 2015.

devoirs à un individu lorsque celui-ci a été exonéré de toute dette sociale, et qu'il a été dé-socialisé. Pour en appeler aux devoirs, le plus efficace reste-t-il alors le contrôle social quotidien et permanent, opéré par les voisins et la famille, comme dans le cas de la tontine ?

1/ La tontine comme modèle de solidarité sociale

Le système des tontines est, particulièrement en Afrique de l'Ouest, l'un des socles de la sociabilité et de l'activité économique informelles. Elles font partie du quotidien d'une très grande majorité de la population ouest-africaine. Les tontines sont bien plus qu'un système de financement populaire, puisqu'elles incarnent ce que Karl Polanyi a appelé « l'encastrement » de l'économie dans le social : la solidarité sociale et la solidarité économique sont inextricablement liées, et s'entretiennent mutuellement. Il faut noter qu'à la base, il s'agit de la « solidarité » dans un sens d'interdépendance et de réciprocité comme dans le solidarisme (les membres de la tontine fonctionnent comme un tout, les uns ne pouvant agir sans le concours des autres), et non au sens de la générosité pure (la tontine n'est pas une association de bienfaisance sociale, une caisse de solidarité pour faire face aux aléas de la vie). Pourtant, on verra que la frontière entre ces deux définitions différentes de la « solidarité » est vite brouillée.

Le principe de la tontine peut faire penser au fonctionnement d'une banque (où l'épargne des uns permet de financer les emprunts des autres). Il s'appuie plus largement sur l'un des principes élémentaires de l'entraide humaine, ce que le sociologue Henri Desroche a proposé d'appeler la « tontine de travail ». Ce principe (tellement simple que les adeptes de son fonctionnement ne lui donnent probablement pas une telle appellation) se voit beaucoup dans les villages lorsqu'un individu a des travaux de gros œuvre à faire dans sa maison, ou doit moissonner son champ :

> Dans la tontine de travail (…) nous sommes douze, quinze, en cooptation sur parole : je vais travailler une journée chez chacun des onze ou quatorze autres et, lorsqu'advient mon « tour » dans mon « jour », mes partenaires – compères et compagnons – viennent travailler chez moi aux mêmes conditions selon lesquelles je travaille chez eux, c'est-à-dire sans aucune rémunération. [738] (…) Pas n'est besoin d'aller

[738] Certains Togolais m'ont aussi expliqué (en plaisantant ?) que ces systèmes de rotation de travail étaient des moyens pour les jeunes gens de faire de nouvelles rencontres, notamment amoureuses, au gré des visites chez les uns et chez les autres. Notons en outre que de telles pratiques de « rotation » ne se limitent pas à la main d'œuvre masculine, et valent évidemment aussi pour les tâches assurées par les femmes, dans les champs ou pour les travaux domestiques. Comme la suite l'expliquera, ce sont majoritairement les femmes qui, aujourd'hui, recourent aux systèmes tontiniers en Afrique.

> au sud du Sahara pour trouver ces latences. On les observait dans les villages de chez nous lorsque s'agissant de fenaisons, de moissons ou de vendanges, nos grands-pères s'y adonnaient, bras et gosiers, pour y conjuguer labeurs et ripailles dans une banque de travail sans banquier, sans agios et sans ponction fiscale.[739]

Il s'agit tout simplement de se « donner un coup de main » à tour de rôle[740]. La tontine en argent est alors la version financière de ce « coup de main » réciproque et tournant, par exemple chez les vendeuses de rue, qui s'en servent pour acheter, chacune à son tour, un stock (de riz par exemple) qu'elles pourront ensuite revendre au détail. Ce n'est donc pas exactement la même chose qu'une simple cotisation pour un but commun (comme dans l'impôt), puisque le but n'est pas d'acheter ensemble un bien pour un usage commun (acheter un sac de riz pour dix personnes), mais de permettre alternativement et successivement à chaque membre de financer ce qu'il ou elle souhaite (chaque membre achète, quand c'est son tour, un sac de riz pour elle-même (ou tout autre chose)). Il y a une dimension libérale dans la tontine, même si, comme on va le voir, cette liberté est limitée par les contraintes sociales.

Les variantes de ce système, appelées scientifiquement « associations rotatives d'épargne et de crédit » (AREC)[741], sont presque infinies, mais le principe de base est toujours le même. Il existe trois types de tontines qu'on distingue généralement – les tontines mutuelles, les tontines commerciales et les tontines financières[742] – mais c'est ici surtout la première qui nous intéresse.

---

[739] Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990., p. 2

[740] L'industriel Robert Owen, père du mouvement coopératif anglais, a inventé au XIXe siècle un système monétaire local fondé sur cette idée, les *work-tickets*. Voir Serge DUPUIS, *Robert Owen, socialiste utopique - 1771-1858*, Paris, CNRS Editions, 1991.

[741] En anglais, "Rotating Savings and Credit Association" (ROSCA) : Andres Felipe ZAMBRANO, Luis Felipe GIRALDO, Monica Tatiana PERDOMO, *et al.*, « Rotating savings and credit associations: A scoping review », *World Development Sustainability*, vol. 3, 2023.

[742] La tontine *commerciale* (dite tontine *Yes-Yes*, au Togo, système importé du Ghana) joue surtout un rôle d'épargne individuelle. Les membres cotisent jour après jour auprès d'un « tontinier », appelé aussi « banquier ambulant » ou « garde-monnaie », qui passe collecter les mises et les garde dans un fonds commun. Le tontinier est généralement une personne de confiance, qui passe à intervalle régulier auprès des usagers, qui lui confient à chaque fois une somme fixe, pour la mettre de côté. La tontine sert uniquement de tirelire à chacun, et il n'y a aucun lien, ni social ni financier, entre tous ceux qui recourent au même tontinier.

La tontine *financière* (dite *adakavi* au Togo, c'est-à-dire littéralement « la boîte », en éwé), plus complexe, est une mutualisation de l'épargne qui produit des intérêts ; la somme mise en commun par les participants sert à faire des prêts rémunérés, comme dans un livret d'épargne bancaire, et chacun touche des intérêts sur sa mise (voir à ce sujet : Arvind ASHTA, Isabelle CHALAMON, Isabelle DEMAY, « A Bilingual Account of the History of Microfinance in Togo », *SSRN Electronic Journal*, 2010.).

Dans ces deux types de tontine, la personne du tontinier pose régulièrement problème. Car il faut sécuriser les fonds, ce qui nécessite un lieu et un garant ; si la « tontine de travail » dont nous parlions pour commencer peut se faire « sans banquier, sans agios et sans ponction fiscale », ce n'est pas le cas de la tontine en argent (il n'y a pas

Les tontines mutuelles n'ont pas d'équivalent dans le système bancaire classique, ni dans nos modes courants de fonctionnement financier en Occident. Elles sont en revanche extrêmement répandues en Afrique de l'Ouest, au point que certains auteurs notent que les enfants des écoles eux-mêmes peuvent recourir à ce système.

Il s'agit d'un groupe de personnes qui s'associent pour se cotiser ensemble et se prêter réciproquement de l'argent (ou des biens et des services, dans certains cas), pendant une période donnée, à tour de rôle. Selon les moments, chaque membre est tantôt débiteur, tantôt créancier. La tontine permet d'accéder au crédit et à l'épargne dans des conditions beaucoup plus avantageuses que celles proposées non seulement par les banques, mais par les usuriers, qui exercent des taux exorbitants et étouffent une bonne partie de la population togolaise, en ville comme à la campagne, en bas comme en haut de l'échelle sociale. Elles ont aussi le grand avantage d'être disponibles à proximité des lieux de vie des usagers (les tontines s'organisent souvent dans le voisinage résidentiel ou sur les lieux de travail comme les marchés, par exemple), et l'entrée dans la tontine est facile (aucune démarche administrative, et généralement pas de frais d'inscription).

Les groupes des tontines mutuelles peuvent être très réduits (à partir de deux) ou plus larges (quelques dizaines de personnes). Il n'est pas obligatoire que tous les membres se connaissent, mais il faut qu'ils aient tous en commun des personnes en qui ils ont confiance, et qui se portent garantes de la fiabilité de tous. La tontine ne peut marcher que si elle forme un groupe cohérent, « solidaire » au sens le plus physique du terme. Chacun, ou plutôt, dans la très grande majorité des cas, chacune, est, tour à tour, débitrice des unes et créancière des autres.

Reprenons l'exemple de la tontine de travail, pour expliquer le principe. Supposons une tontine de dix membres, dont je fais partie : si les neuf autres membres sont venues m'aider

---

ponction *fiscale*, mais il faut tout de même rémunérer le tontinier). En somme, le tontinier tient lieu de banquier, et il a (provisoirement) le pouvoir lorsque l'ensemble des fonds est sous sa responsabilité. « C'est une forme de tontine à grand risque : le tontinier peut fuir avec les fonds collectés comme c'est le cas dans certaines régions ». Douato Adjémida SOEDJEDE, « L'épargne et le crédit non structuré au Togo », dans Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990.

Certes, les tontiniers sont souvent des personnes de confiance, qui sont connues de longue date et ont fondé leur réputation, parfois depuis des décennies, sur tel ou tel marché. Mais il y a régulièrement des scandales, comme celui de la GKA-Togo en avril 2021 à Lomé, avec les conséquences dramatiques que l'on imagine. Le tontinier, et l'institution tontinière, sont donc détenteurs d'un pouvoir, et peuvent devenir des instances de centralisation qui risquent d'exercer un contrôle vertical sur les membres de l'organisation. C'est moins le cas dans la « tontine mutuelle » à laquelle nous allons maintenant nous intéresser. Togo TRIBUNE, « Dernière minute: un établissement disparait avec la tontine de ses clients » [en ligne], 2021, URL : https://togotribune.com/news/derniere-minute-un-etablissement-disparait-avec-la-tontine-de-ses-clients/, consulté le 13 mai 2024.

dans mon champ la semaine 1, je suis débitrice des neuf autres pendant le reste de la durée de la tontine, et je leur dois d'aller leur « rendre » le service qu'elles m'ont rendu pendant les neuf semaines suivantes. De la même manière, dans une tontine d'argent, si les dix membres ont chacune cotisé 1000 Francs et m'ont donné la mise la semaine 1, j'ai donc bénéficié de 10 000 Francs, que j'ai utilisés à mes projets ; mais pendant les neuf semaines suivantes, je suis leur débitrice et je leur rembourse ce qu'elles m'ont prêté en cotisant à mon tour pour chacune d'entre elles. Si maintenant, à l'inverse, je suis allée travailler chez les neuf autres pendant les neuf premières semaines, alors pendant tout ce temps je suis créancière des autres, elles me « doivent » un service la dernière semaine ; et de la même manière, si j'ai payé à la caisse commune qui a été « remportée » par les neuf autres avant moi, alors pendant tout ce temps, je suis créancière des autres, j'ai beaucoup prêté, et elles finiront par me le rendre, la dernière semaine.

On voit bien que dans toutes les situations intermédiaires (si je ne suis ni la première ni la dernière sur la liste des bénéficiaires), je suis en même temps débitrice de celles qui ont payé avant moi, et créancière de celles qui ont remporté la mise avant moi. Dans ce carrousel de micro-crédit, toutes les participantes (ou presque) ont intérêt à rester jusqu'à la fin, soit pour être remboursées par leurs débitrices, soit pour toucher enfin la mise à leur tour, après avoir beaucoup contribué pour les autres. Les seules positions « avantageuses », comme nous le rappellerait la théorie des jeux, sont celles des premières à toucher la mise ; celles-là sont sûres de toucher une mise complète, et auraient même, financièrement, intérêt à se retirer ensuite pour ne pas avoir à rembourser leur dette aux autres, mais il existe divers systèmes de contrôle social et financier pour s'assurer que de telles défections ne se produisent pas (même si elles arrivent).

Les tontines sont, d'une certaine manière, l'illustration assez idéale d'un système « solidaire », voire « solidariste » : l'individu isolé ne peut rien sans le groupe, et chaque membre du groupe a besoin de la cotisation des autres, sans quoi les fonds sont insuffisants. Le système fonctionne essentiellement par la force du lien réciproque, et quasi-nécessaire, entre les membres, lien que l'anthropologue Michel Lelart n'hésite pas à qualifier de « véritable mécanisme d'horlogerie »[743], même si des ajustements par la parole sont ponctuellement nécessaires. On voit à nouveau l'idée, comme chez Léon Bourgeois, d'une nécessité quasi-physique de l'interdépendance entre les membres. Par ailleurs, en théorie, ce n'est pas l'autorité

[743] Michel LELART, « L'épargne Informelle En Afrique Les Tontines Béninoises », *Revue Tiers Monde*, vol. 30, n° 118, 1989., p. 279.

d'un leader qui unit le groupe, mais le besoin réciproque des membres entre eux, et par conséquent, personne ne peut confisquer le pouvoir.

Bien sûr, cette représentation idéale ne tient pas toujours dans la réalité ; il reste pourtant que cette finance informelle est l'un des moteurs majeurs du « développement » à petite échelle. Si la tontine fonctionne si bien, c'est sans doute parce qu'elle ne nécessite pas l'adhésion à un système de valeurs extérieur à la vie sociale habituelle elle-même, et qu'elle est d'une très grande simplicité dans la gestion :

> il n'y a pas de personnel rémunéré, il n'est pas besoin de disposer d'un local propre, il n'y guère de frais, il n'y a pas de formalités à remplir ni de délai à respecter, il n'y a pas de justification à donner ou d'autorisation à attendre. La vie de la tontine est intégrée à la vie quotidienne des membres. Leurs opérations au sein du groupe ne sont pas dissociées de leur activité professionnelle ou sociale. L'épargne informelle est intimement liée à la façon de vivre.[744]

Ainsi, la tontine épouse parfaitement les formes de la vie sociale. Restant toujours « informelle », elle ne nécessite pas de faire un saut dans la logique marchande de la banque, ou administrative des subventions publiques. Elle fonctionne comme la respiration naturelle du donner-recevoir-rendre qui anime les rapports quotidiens de la société. On notera que les tontines sont animées majoritairement par des femmes, donc des personnes qui sont globalement encore souvent exclues des lieux de débat politiques[745]. On se situe donc ici dans un niveau du social qui reste infra-politique et repose sur la confiance mutuelle. La tontine ne marche-t-elle que parce que la parole politique et le débat n'y sont pas premiers ? Ce serait tirer la tontine vers un fonctionnement d'horlogerie, alors qu'elle est en réalité régulée de part en part par des rituels sociaux.

2/ La tontine comme économie encastrée

Dans la tontine mutuelle, les membres d'une tontine ne sont pas liées par la présence surplombante d'un tontinier ou d'une tontinière, mais par un intérêt partagé et réciproque, par une surveillance mutuelle, et par les graves atteintes à la réputation sociale qui pourraient les affecter en cas de manquement.

---

[744] *Ibid.*, p. 279

[745] Collectif GF2D, *Femmes togolaises aujourd'hui et demain. Livre blanc*, Fondation Friedrich Ebert et Service allemand de développement, p. 71

On assiste ainsi, quand tout se passe bien, à un cercle doublement vertueux : d'une part, il y a la réciprocité du financement, le financement étant une mise en commun tournante ; mais d'autre part surtout, les membres de la tontine renforcent leurs liens sociaux en participant à la tontine, et en retour cette confiance accrue permet de sécuriser la perpétuation du système de financement (les tontines sont souvent reconduites sur plusieurs « tours »). Ainsi la participation à la tontine renforce les liens entre les membres, qui vivent en commun les grandes étapes de leur vie pendant la durée de la tontine. C'est cet aspect social qui va maintenant nous intéresser : qu'est-ce qui fait que la tontine est plus qu'un simple système de « banque » informelle, où les uns prêtent aux autres ? Comment l'aspect financier s'intègre-t-il dans une logique sociale ? Le but sera ensuite de comprendre si l'impôt pourrait, lui aussi, être pensé comme une sorte de « tontine géante ».

D'abord, l'appartenance à la tontine constitue un lieu d'attache sociale et même identitaire très forte. Chaque groupe de tontine a un nom, qui est pour ses membres « un signe de reconnaissance et d'appartenance »[746]. Liés par la tontine, les membres échangent beaucoup plus qu'un service financier, et se retrouvent dans une situation de solidarité sociale qui est à la fois de l'ordre affectif et amical – on partage les grands événements de la vie des autres membres de la tontine – et du devoir d'assistance en cas de difficulté. La remise de la caisse commune à l'un des membres se fait lors d'une réunion qui n'est pas tant utilitaire (comme quand on va à la banque pour signer un prêt) que conviviale, souvent accompagnée d'une collation. Par exemple, Michel Lelart note que :

> Pendant la vie de la tontine, les membres se réunissent à chaque tour, et c'est publiquement qu'ils remettent leur cotisation à celui d'entre eux dont c'est le tour de lever les fonds. La réunion peut se faire chez le président, elle se fait plus souvent chez l'un ou chez l'autre à tour de rôle, car connaître le domicile de chacun a une grande importance. C'est pour le groupe l'occasion de passer un moment agréable ; c'est pour chacun l'occasion d'échanger des informations, (…) les plus jeunes sollicitent les conseils des plus âgés, les nouveaux venus peuvent demander assistance. Ces réunions aident à résoudre les différends internes. (…) Dans les tontines de femmes, toutes les participantes doivent assister à tout événement, heureux ou malheureux, qui affecte l'une d'entre elles. A la fin de la tontine, la dernière réunion est habituellement l'occasion d'une fête, d'autant plus que l'association a pu être constituée en prévision d'une cérémonie.[747]

---

[746] Etudiant le cas du Cameroun, Josette Nguebou-Toukam et Muriel Fabre-Magnan notent par exemple : « Le nom des tontines peut être très varié, faisant assez souvent référence au jour de chaque mois où la réunion se tient : « les femmes du 4ème dimanche », « le groupe du 2 », « le groupe du 5, mais aussi « l'amicale », ou les « les amies de Fandena », etc. » Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 301

[747] Michel LELART, « L'épargne Informelle En Afrique Les Tontines Béninoises », *Revue Tiers Monde*, *op. cit.*, p.278

En se retrouvant ainsi régulièrement, les membres de la tontine apprennent donc à mieux se connaître, à développer des liens qui n'ont plus rien à voir avec l'objectif financier pris tout seul. Cela ne signifie pas que cet aspect matériel devient annexe, ou qu'il serait un simple prétexte à la socialisation ; le lien d'obligation tontinier reste toujours en arrière-fond de tous les échanges connexes et des réjouissances communes.

Il est intéressant de noter que cet aspect social et cette création des liens non-financiers entre les membres n'est pas un à-côté secondaire. C'est bien plus qu'une formalité, il s'y joue une dimension rituelle essentielle : « quand quelqu'un va à la tontine, s'il ne reste pas déjeuner après la tontine (on n'est pas là seulement pour l'argent), quand ce sera lui qui recevra, tout le monde enverra l'argent mais personne ne viendra. Ne pas payer l'argent dû à la tontine est grave, mais envoyer l'argent sans faire le déplacement est tout aussi grave sur le plan social (« il n'est pas avec les autres ») »[748]. Ce dernier aspect est essentiel à noter car il montre que la logique économique ne suffit pas. Faire défaut sur le plan économique (ne pas payer ce que l'on doit aux autres) n'est pas plus grave que de faire défaut sur le plan social. Refuser d'être reçu par les membres de la tontine, ou considérer qu'on n'a pas le temps pour cela, c'est refuser d'investir autre chose que son argent dans le groupe, c'est-à-dire ne pas lui accorder assez d'importance.

Dans cette même veine, la participation à de multiples tontines est un moyen de créer des liens multiples dans la société et de s'inscrire dans un véritable réseau. Or, de telles ramifications ne sont pas seulement utiles à titre personnel ; elles sont aussi valorisées par le reste de la société. Quelqu'un qui est notoirement impliqué dans de nombreuses tontines et associations, quelqu'un qui connaît beaucoup de gens, « qui a beaucoup de gens », jouit d'une forte considération sociale. « Le statut d'une personne se définit en effet principalement en regard des liens qu'elle a noués, des groupes auxquels elle appartient et au jugement que les autres portent sur elles »[749]. Chaque tontine étant un lien de confiance mutuelle, et la surveillance mutuelle étant forte en son sein, toute personne qui se maintient dans beaucoup de

[748] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 303. Voir aussi ce que raconte Pierre Bourdieu d'une situation comparable observée en Kabylie : demander à être payé en espèces plutôt qu'en argent après avoir aidé le voisin à faire ses travaux : Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972., p. 230.

[749] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 302

tontines est aussi quelqu'un à qui beaucoup de gens font confiance, et qui a réussi à gagner leur confiance par ses actes. On voit bien ici encore qu'être, c'est être social, mais cette fois au sens où la reconnaissance sociale dont on jouit est censée nous définir. Au contraire, quelqu'un qui ne fait partie d'aucune tontine ou association est mal vu, et personne ne voudra l'aider.[750] La solidarité fonctionne par réseaux, elle se fait au sein d'un groupe fermé, ce qui peut par ailleurs parfois constituer un problème[751].

La tontine est aussi un lieu d'entraide, qui dépasse de loin le montant fixé pour le financement réciproque. « La participation à une tontine implique une coopération, une solidarité avec les membres du groupe, même en dehors de l'objet précis du contrat de tontine. Si une personne est gravement malade ou a un problème important, les autres vont l'aider. On est tenu de se soucier du sort des autres membres de la tontine. »[752]. Bien entendu, là comme ailleurs, on pourra avoir de ce phénomène une lecture utilitariste, comme on l'a analysé plus haut à propos du « mal social » chez Léon Bourgeois : tout problème qui touche un des membres peut, par contagion, mettre en péril la solidité de l'ensemble de la tontine ; il faut donc le prendre en charge pour protéger ses intérêts. Mais la réalité est sans doute plus ambiguë, le geste de solidarité se faisant sur le mode du don, qui attend confusément un contredon et une réciprocité à un moment encore indéterminé de l'avenir.

Quelle que soit la raison exacte de cette clause morale, il en ressort que l'appartenance joue un rôle social fort, en termes d'assurance solidaire et en termes d'identité sociale. C'est loin d'être un simple outil de financement utilitaire.

---

[750] On pense ici à la fameuse remarque d'Aristote disant que « celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable à l'homme traité ignominieusement par Homère de : ***Sans famille, sans loi, sans foyer,*** car, en même temps que naturellement apatride, il est aussi un brandon de discorde, et on peut le comparer à une pièce isolée au jeu de trictrac ». Est-ce le même phénomène ? ARISTOTE, *La Politique*., 1253a

[751] Comme on le verra plus loin, la solidarité s'exerce toujours au sein d'un groupe fermé : on est solidaire avec ses collègues, avec ses concitoyens, etc., ce qui suppose corollairement que la solidarité exclut ceux qui ne sont pas membres du groupe. Catherine Colliot-Thélène souligne le caractère profondément problématique des catégories socio-politiques pensées en termes nationaux, à l'heure où les problèmes des humains se globalisent. Elle souligne en particulier la difficulté de définir les droits des migrants, sur le plan social et politique, dans un monde où la solidarité sociale, par exemple, est conçue comme réservée aux citoyens d'un Etat. Etendre la solidarité au-delà est difficile à penser aujourd'hui, à la fois dans l'opinion publique et dans le droit. Voir Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, chapitre 6 : « Du droit à l'hospitalité au devoir d'hospitalité : la démocratie à l'épreuve de l'immigration »

[752] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 304

3/ Proximité sociale et contrôle réciproque

L'aspect social que nous venons de décrire a lui-même un rôle pour contrôler et limiter les irrégularités de la tontine. Bien qu'existants et prévus, les risques liés au défaut ou à la fuite d'un des membres semblent relativement rares – en tout cas suffisamment rares pour que la confiance des populations envers ce système des tontines persiste. Car c'est d'abord « l'esprit de solidarité et de confiance mutuelle »[753] qui anime les participants, souvent unis par des liens sociaux préexistants (voisinage ; collègues ; famille ; amis ; coreligionnaires). On voit des tontines dans tous les milieux, sur les marchés de campagne (versement hebdomadaire, le jour du marché) comme entre fonctionnaires des Ministères de Lomé (versement une fois par mois, le jour de paye). Les usagers d'une tontine peuvent souvent faire preuve de compréhension et de souplesse face à un membre en difficulté (qui a besoin de la mise plus tôt que prévu, ou demande une avance, ou recourt aux autres pour qu'ils payent sa part en attendant d'avoir de nouveau des fonds), et les irrégularités sont relativement peu nombreuses au vu de toutes les concessions qui peuvent être faites.

Le contrôle *social* s'effectue essentiellement selon trois leviers : la proximité, la réputation, et la culpabilisation. Il existe aussi des méthodes de garantie *matérielle*, plus proches des systèmes assurantiels bancaires, telles que la présence de garants (des membres de la famille), ou des terrains mis en gage ; les modalités dépendent des tontines, et les études sur le sujet montrent qu'il n'y a pas deux tontines pareilles. Mais c'est d'abord en jouant sur les aspects sociaux que la tontine fonctionne.

Comme on le notait, il est important de « connaître l'adresse de chacun des membres », d'être allé chez eux, non seulement pour augmenter la sociabilité mais pour des raisons de contrôle mutuel. La proximité géographique est ainsi importante, ainsi que la proximité sociale : connaître des personnes en commun permet de s'assurer de pouvoir retrouver la personne si nécessaire.

Cela est également lié au second moyen de pression et de contrôle social pour régler ses comptes avec les mauvais payeurs et mauvaises payeuses : la menace qu'on peut faire peser sur la réputation. Au Bénin, Michel Lelart observe que « dans les campagnes où tous les habitants se connaissent bien, les pires malheurs peuvent arriver au membre défaillant », comme des

[753] Douato Adjémida SOEDJEDE, « L'épargne et le crédit non structuré au Togo », dans Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en développement*, *op. cit.*, p. 204

« séances de « tam-tam funèbre » devant la maison de ceux qui n'ont pas honoré leurs engagements et devant la maison de leur belle-famille »[754]. Une telle pratique entame non seulement le crédit « social » de ceux qui ont voulu tricher (ce qui les exclut de toute nouvelle tontine qui pourrait se former plus tard), mais présente aussi le risque de malédictions occultes, qui ne sont pas rares dans le règlement des problèmes de tontines. Ne pas honorer sa dette dans la tontine, c'est trahir la confiance du groupe. Nul ne prendra alors le risque d'intégrer dans sa tontine quelqu'un qui n'est pas fiable. « Le non-respect des règles de la tontine peut conduire à une exclusion sociale totale : on refuse de le fréquenter, on ne lui adresse même plus la parole. La sanction sociale est considérée comme bien plus grave que toute autre forme de sanction judiciaire ou étatique »[755]. Ainsi, si l'appartenance à la tontine octroie un certain statut, l'exclusion est au contraire un motif de malédiction qui affecte jusqu'à l'identité de la personne, puisqu'il est considéré comme indigne et infréquentable, voire maudit.

Le dernier moyen de pression qui maintient la cohésion du groupe de la tontine est le travail de conscientisation de ses membres, conscientisation qui s'apparente à de la culpabilisation. « La remise du gros lot s'entoure de tout un rituel afin de signifier à la personne par des paroles l'engagement qui pèse sur elle. « On se met ensemble », « on te fait confiance », « on te donne notre argent », « c'est notre effort, c'est la sueur de notre front », « il faudrait que le mois prochain tu n'oublies pas de revenir pour que quelqu'un d'autre bénéficie de la même chose que toi » » : ces paroles, recueillies par Josette Nguebou-Toukam et Muriel Fabre-Magnan dans diverses tontines féminines au Cameroun, illustrent à la fois la fragilité du cercle (puisqu'elles mettent en avant le risque toujours possible d'avoir une mauvaise payeuse en son sein), et la force symbolique de la dette que l'on contracte quand on reçoit la mise de tout le groupe. La conscience de la dette est, de façon toute nietzschéenne, ancrée dans la mémoire par la culpabilisation.

Comme l'analysent les deux juristes, « la bénédiction est mêlée à la menace. (…) C'est l'idée d'une chance donnée, et qu'il ne faut pas perdre, et surtout faire perdre aux autres. (…) Malheur à celui par qui le lien serait rompu »[756]. Ainsi, on voit que le moment où l'une des membres récupère la mise est à la fois un moment heureux (« bénédiction »), puisqu'elle va

---

[754] Michel LELART, « L'épargne Informelle En Afrique Les Tontines Béninoises », *Revue Tiers Monde*, *op. cit.*, p.276

[755] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p.304

[756] *Ibid.*, p. 306

enfin pouvoir l'utiliser à ses propres activités, et en même temps, de manière inextricable, un moment de « menace » qui force l'engagement vers l'avenir. Par tous les moyens, on cherche à faire en sorte que la jouissance du bien ne devienne pas entièrement privée et égoïste.

Dans cette logique « devoir et droit, contrainte et avantage, sont indissolublement liés » : on ne peut pas bénéficier des avantages sans payer son dû. Les autrices voient dans cet état de fait une situation typiquement « africaine », puisqu'elles le relient à la Charte africaine des Droits de l'Homme, qui insiste en son article 29 (alinéa 4) sur les devoirs de l'individu envers la famille et envers l'Etat, notamment celui de « préserver et renforcer la solidarité sociale et nationale »[757]. Bien que, de fait, cette dimension de « devoir » soit absente de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme de la Charte des Nations Unies, il nous semble approximatif de faire de cela un trait spécifiquement « africain », de manière par ailleurs vague et non-définie rigoureusement.

En revanche, il est indéniable que dans la logique de la tontine, on sent clairement l'idée qu'il faut « cotiser régulièrement *avant* de pouvoir prendre son tour grâce à une solidarité, communautaire ou nationale »[758] . Autrement dit, on ne peut être bénéficiaire de la solidarité d'un groupe que si l'on a soi-même contribué, pendant un certain temps, à sa stabilité et à son fonctionnement. On gagne un droit parce qu'on a d'abord rempli ses obligations à l'égard des autres membres. Les juristes prennent d'ailleurs des exemples analogues dans le droit du travail français : il faut avoir travaillé un certain nombre d'années pour pouvoir bénéficier d'une indemnité chômage ; il faut avoir travaillé un certain nombre d'heures avant de pouvoir toucher ses RTT (réduction du temps de travail) ; etc. Socialement, on ne fait généralement crédit qu'à quelqu'un qui a déjà démontré sa volonté de contribuer socialement (et financièrement) au groupe ; il est peu probable que l'on fasse « crédit » ou confiance à un nouvel arrivant qui n'a rien « prouvé ».

A nouveau, quels parallèles avec la fiscalité sont-ils possibles ou impossibles ?

Il est bien évident tout d'abord que le contrôle social quotidien, de proximité, est impossible à l'échelle de tout le corps des contribuables. La législation et les organes centraux du fisc existent précisément pour prendre le relais de ce contrôle social informel, probablement assez efficace mais aussi épuisant. Ponctuellement, on connaît des cas de contrôle mutuel sous la forme de dénonciations des fraudeurs auprès des autorités ; on peut penser, anecdotiquement,

[757] *Ibid.*, p. 301

[758] *Ibid.*, p. 308 (nous soulignons)

à une pression psychologique que l'on pourrait exercer sur ses proches pour leur faire ressentir de la culpabilité de tricher sur leurs impôts et de ne pas contribuer aux recettes alors que le reste du pays y verse « la sueur de son front ». Mais l'essentiel du contrôle fiscal est confié à des professionnels.

Au vu de l'utilisation opaque des fonds publics au Togo, on aimerait pouvoir, en revanche, culpabiliser l'Etat pour sa gestion du fruit de l'effort collectif, et pouvoir lui dire « c'est notre effort, c'est la sueur de notre front ». Là encore, de tels discours s'entendent chez les commentateurs politiques et économiques (et bien sûr dans la rue), mais ils n'ont pas de valeur performative, contrairement à ce qui arrive dans une tontine. Ce ne sont pas ces mots de culpabilisation qui font tenir ensemble le groupe des contribuables, ou l'Etat. Ce sont bien la coercition et la menace de la sanction qui restent les principaux déterminants du paiement fiscal.

4/ Contrôle social ou contrôle juridique ?

Bien entendu, le caractère horizontal des relations et du contrôle social réciproque au sein de la tontine a ses limites. D'une part, l'efficacité n'est pas parfaite : il y a forcément des impayés qui ne sont jamais récupérés ; d'autre part, on note aussi certains rapports de force entre membres, en particulier pour déterminer qui pourra avoir les meilleures places dans l'ordre de roulement (récupérer la mise parmi les premières).[759]

Cela interroge, plus largement, sur la possibilité de gérer des biens de façon strictement horizontale, sans intervention de l'Etat ou du droit, comme le proposent aujourd'hui les tenants du commun. On a rappelé les risques de sous-estimer les rapports de force dans de telles structures gérées sans recours aux structures juridiques formelles. Ces critiques sont inévitables dès lors que l'on compare la logique associative, fondée sur la confiance, et la logique étatique, fondée sur la loi. Or que se passe-t-il quand les usagers de la tontine, informelle et fondée sur

[759] Jean-Pierre Olivier de Sardan souligne que les tontines n'ont pas, dans les faits, une structure aussi parfaitement horizontale : « Contrairement à ce qu'on croit, une tontine est plus le produit d'une femme « entrepreneuse » (d'une dynamique individuelle) que l'expression d'une « dynamique collective ». La « mère de la tontine », c'est la femme qui prend l'initiative de l'organiser, et de mobiliser un réseau de parentes, voisines, relations. Elle garde l'argent, relance les cotisants, et en retire un petit bénéfice régulier (chacune lui donne « quelque chose » lorsqu'elle touche son tour) ». Cela n'empêche pas un fonctionnement qui reste globalement plus égalitaire que les autres circuits financiers. » Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, *op. cit.*, p. 164

la confiance, recourent à la loi et aux institutions judiciaires pour régler un litige ? Ne peut-on pas renforcer le système tontinier par la garantie et la sécurité apportées par le droit ?

En réalité, Josette Nguebou-Toukam et Muriel Fabre-Magnan soulignent que faire appel au droit casse au contraire la confiance du cercle. En faisant appel à un juge, en fournissant des preuves, et plus largement, en exigeant d'entrée de jeu que les choses soient fixées par écrit dans un contrat, les membres d'une tontine sortent de la logique de la confiance[760]. De plus, en pouvant compter sur le droit, on affaiblit la nécessité de créer des liens étroits avec les autres membres :

> Comme par un phénomène de vases communicants, cette intrusion du droit dans les tontines conduit, paradoxalement, à un certain délitement de la contrainte sociale traditionnellement ressentie. Il y a un risque que, notamment chez les plus jeunes, cette contrainte sociale qui tenait la société plus fermement que toute règle de droit, soit moins profondément ressentie.[761]

Ainsi par certains aspects, la logique du lien social semble incompatible avec la logique juridique. Le droit vient exonérer les membres de la tontine (et plus généralement, les citoyens-contribuables) de l'obligation de se surveiller en permanence, de communiquer et de se réunir, de se rappeler les uns aux autres la dette qu'ils ont entre eux. Pour le dire dans les termes de Jacques Godbout, l'Etat « rend plus libres les liens de parenté, de voisinage, d'amitié, en diminuant les obligations et en assumant une partie des services que les réseaux de don fournissaient antérieurement »[762]. Dès lors que c'est le droit et l'Etat qui régulent les relations, il n'y a plus besoin de créer les conditions d'une confiance totale et réciproque des membres de la tontine.

Pour le dire autrement, et plus positivement, la tontine n'a pas besoin de l'Etat pour exister, « ce n'est pas l'Etat qui est le garant de la parole donnée ». De plus, la tontine est bien plus qu'un contrat puisque ses membres ne restent pas des parties contractantes indépendantes mais créent des liens au-delà des obligations fixées. Les échanges financiers ne sont qu'une partie du lien social créé, ce qui est difficilement formalisable par le droit : « la simple forme contractuelle ne rend pas compte de la richesse de l'institution, notamment du fort lien interpersonnel entre les membres de la tontine » [763]. Et cependant, la solidité de ces liens et de

---

[760] Les deux juristes notent également que les tribunaux s'appuient parfois sur l'esprit de communauté de la tontine, et sur le fonctionnement coutumier de celle-ci, plutôt que sur le droit au sens strict, pour régler ce genre de litiges.

[761] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 307

[762] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 268

[763] Josette NGUEBOU-TOUKAM, Muriel FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL et al. (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, *op. cit.*, p. 308

ces engagements est rompue (ou du moins, s'estompe) dès lors qu'il y a « juridicisation » de la tontine. Quand le droit s'en mêle, la solidarité proprement sociale pâlit, et passe au second plan.

Cela signifie-t-il que l'impôt, qui est inscrit de part en part dans l'ordre juridique, ne peut plus reposer sur la confiance ? Une fois exonérée de l'obligation de confiance réciproque par la juridicisation, la fiscalité n'est-elle pas définitivement séparée de toute idée de générosité sociale et de solidarité au sens fort ? Dans une logique communautaire très forte, l'appartenance à la tontine est un engagement de toute la personne – de façon proche de ce que Rousseau préconise pour l'impôt dans le *Discours sur l'économie politique*. La tontine n'est pas un simple contrat, dont les clauses seraient fixes et fermées (le versement des cotisations, et la participation aux réunions) ; on exige véritablement que chaque membre soit conscient, en profondeur, de ses responsabilités :

> La tontine est plus que la parole donnée, c'est un pacte, cela va un peu plus du côté d'un serment. Il y a l'idée en tous les cas que c'est plus fort qu'un simple consentement, qu'un simple contrat : le lien créé est indissoluble. Dans la hiérarchie des valeurs, le paiement de la tontine passe avant toute chose : il vaut mieux même payer la tontine que payer pour soigner son enfant malade. Rien ne peut donc excuser le non-paiement de sa cotisation. Le lien se construit par cette confiance qui peut être totale, et le respect qui doit être réciproque.[764]

La plus grande garantie du lien financier entre les membres se situe dans l'investissement total de la personne dans le groupe, au point de donner la priorité au roulement du collectif tontinier plutôt qu'à « l'enfant malade ». Une telle logique est évidemment quasiment inaudible dans nos sociétés libérales – et par ailleurs, ce fonctionnement théorique n'est pas toujours respecté dans les faits. Reste que cette affirmation, même si elle désigne un idéal théorique, souligne la pression sociale qu'exerce le groupe sur chaque membre. On verra un peu plus loin les critiques que peut susciter un tel poids du collectif sur l'individu. Et de toute manière, il n'est pas possible de justifier l'adhésion des contribuables à l'impôt en affirmant que son règlement est plus important que de soigner son enfant malade, au motif que la survie du collectif et la solidité de l'association sont en jeu. Aucun contribuable ne préférerait payer ses impôts plutôt que de s'occuper de sa famille (même s'il faut noter aussi que parfois, le paiement des impôts prive les foyers de ressources qu'ils pourraient consacrer à leur bien-être, ou, dans le pire des cas, à leurs besoins vitaux).

On voit bien que sur ce plan social, le fonctionnement tontinier ne peut pas totalement servir de modèle à la fiscalité. La tontine insiste sur le rapport personnel entre membres de la

[764] *Ibid.*, p. 305

communauté : la présence physique d'une personne spécifique aux réunions de la tontine est importante en soi[765], tout au contraire de l'impôt, qui est anonymisé. Surtout, on ne pourrait pas constituer l'ensemble des contribuables comme un groupe tontinier géant, qui se réunirait de manière conviviale à échéance régulière, ou se rendrait à chaque grand événement personnel de chacun des membres (il faudrait aller à tous les mariages et tous les enterrements du pays). On ne peut pas non plus imaginer le corps des contribuables se cotisant de concert pour chaque coup dur rencontré par l'un ou l'autre. Certes, des équivalents plus localisés ou plus légers existent ; il peut exister des collectes solidaires à l'échelle nationale pour aider les victimes d'une catastrophe naturelle ou d'un attentat, collectes qui se surajoutent au paiement de l'impôt (et qui sont financées avec plus de conviction que dans le cas de l'impôt) ; il peut exister des moments de communion nationale à certaines dates ou pour des grands événements nationaux. Mais une transposition stricte du modèle social de la tontine n'est pas possible. Remarquons aussi que la tontine fonctionne sur des communautés où les individus se choisissent, c'est-à-dire aussi s'excluent. La question de savoir à quelle communauté on veut, ou non, appartenir, n'est pas l'objet d'un choix dans le cas de l'impôt. Il est évidemment plus facile de cotiser auprès d'un groupe de gens dont on est (au moins un peu) proche, qu'auprès d'une nation dans laquelle on est né sans l'avoir choisi.

Autre élément de différence, on notera que, dans le cas du paiement de l'impôt, le geste financier suffit ; point n'est besoin d'aller assister à une cérémonie ou à une collation, qui d'ailleurs ne sont pas prévus (on n'offre pas une boisson ou un gâteau au contribuable venu déposer sa feuille d'impôts). Au contraire, plus vite on peut s'acquitter de l'impôt et mieux on se porte. L'impôt est totalement détaché de tout cérémonial social ou même de toute interaction personnelle.[766]

---

[765] Sauf exception, un membre ne peut pas se faire représenter, et en cas de décès, les héritiers d'un membre d'une tontine ne peuvent pas prendre sa place. On peut éventuellement inclure l'héritier à titre provisoire jusqu'à la fin d'un cycle tontinier, pour qu'il rembourse la part du mort aux autres membres, mais « la tontine est *intuitu personae*, c'est la personne du défunt qu'on voulait, et pas nécessairement son héritier, même principal » *Ibid.*, p. 305

[766] D'une certaine manière, le paiement de l'impôt est même beaucoup plus « désencastré » (*disembedded)* de toute socialisation que le reste des interactions de marché. Toutes les transactions, même les négociations commerciales des multinationales, supposent de connaître ses interlocuteurs, de passer du temps avec eux : il faut rencontrer les partenaires avant de les ajouter à son réseau. Dans le monde des échanges économiques réels, les transactions économiques supposent toujours un minimum de socialisation.

On constate donc ce paradoxe majeur : l'impôt, censé incarner la solidarité sociale, peut être payé avec plus d'indifférence sociale qu'il n'en faut pour aller faire ses courses au marché ou pour signer un contrat avec une entreprise. Même si on se présente personnellement au Service des impôts, l'interlocuteur n'est qu'un agent de l'Etat, c'est-à-dire que (normalement), sa prestation n'a rien à voir avec la qualité du contact humain qui s'établira avec lui : la loi, c'est la loi, et son agent doit la faire respecter de la même manière pour tous. Faudrait-il que les agents des impôts se montrent plus chaleureux, qu'ils déploient des trésors de bienveillance, pour incarner au mieux auprès des contribuables l'importance de la solidarité nationale ? Une telle idée semble peu satisfaisante,

Enfin, bien qu'on puisse le regretter, il n'y a pas de très grande incidence du paiement de l'impôt sur la confiance mutuelle que l'on se porte au sein du corps des contribuables. Contrairement à la tontine, au sein de laquelle la confiance augmente au fur et à mesure que les fonds tournent, le versement des impôts n'est pas reconnu comme la preuve que les autres contribuables sont dignes de confiance. Au contraire, la méfiance à l'égard des potentiels mauvais payeurs reste très forte en permanence, et crée une spirale négative (pourquoi devrais-je payer si les autres ne payent pas ?)[767].

III. Dette sociale et conversion intérieure pour la vie en communauté

1/ La philosophie de l'*ubuntu*

Des descriptions qui précèdent, on peut dire que le modèle socio-économique de la tontine illustre assez clairement le principe de l'*ubuntu*[768]. L' « *ubuntu* », dont on trouve de nombreuses traductions, est couramment rendu par la phrase : « je suis parce que nous sommes, et nous sommes parce que je suis »[769], c'est-à-dire aussi, selon l'interprétation qu'en propose le

---

l'agent du fisc n'étant pas un agent de communication d'ONG qui en appelle à la générosité des donateurs. En faisant cela, on tomberait dans la manipulation individuelle ou la propagande d'Etat.

Or dans le modèle du don, la dimension cérémonielle est importante, comme le souligne particulièrement Ricœur, qui montre comment ce caractère solennel et festif permet aussi de suspendre les disputes. La comparaison entre le don et l'impôt est donc vouée à rester bancale car il n'y a aucun rituel autour du paiement de l'impôt. Si l'on tient absolument à réhabiliter le paradigme du don dans nos sociétés contemporaines, on ne peut que se tourner vers le mécénat et la philanthropie, y compris dans leur dimension ostentatoire (galas de charité, réceptions de récipiendaires de l'aide, affichage des logos sur les biens financés, médiatisation), ce qui ne semble pas forcément souhaitable.

[767] Alexis SPIRE, *Résistances à l'impôt, attachement à l'Etat. Enquête sur les contribuables français*, *op. cit.*

[768] Si le terme d'ubuntu est aujourd'hui connu dans le monde entier, c'est notamment pour la place centrale que les acteurs de la réconciliation post-apartheid lui ont donnée. Mgr Desmond Tutu écrit ainsi : « A person with ubuntu is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed. » Desmond TUTU, *No Future Without Forgiveness*, New York, Random House Publishing Group, 2000.

[769] Il existe plusieurs formulations de la définition de l'ubuntu, dans les différentes langues bantoues d'Afrique australe et orientale. La formulation « je suis par ce que nous sommes, nous sommes parce que je suis » se retrouve en kiswahili : « ***Muntu wa Bantu, Bantu wa Muntu*** **». Le mot *muntu*, Homme, a pour pluriel *bantu*, les Hommes, ou le peuple. Le mot *ubuntu,* de la même racine, signifie humanité.**

philosophe Souleymane Bachir Diagne, l'exigence de « faire humanité ensemble »[770] : nous ne sommes humains que par notre interdépendance[771].

Prononcer ce mot, c'est donc tout à la fois marquer sa reconnaissance à l'égard du corps social (« je ne peux exister sans les autres »), et donc exprimer une dette et un devoir, et en même temps, marquer sa propre importance dans le corps social (« les autres ne seraient pas sans moi ») : « ensemble » ne signifie pas « sans moi ». On voit bien comment la tontine ne peut fonctionner que par la présence de tous ses membres (si personne n'est là pour cotiser, la tontine ne se met pas en place : « nous sommes parce que je suis »), et comment aussi cette interdépendance permet à chaque membre d'avancer (« je suis parce que nous sommes »).

La réflexion récente autour de ce mot permet de penser l'*ubuntu* sans le confondre avec un holisme caricatural et évidemment étouffant. Penser la communauté selon la philosophie de l'*ubuntu* suppose de sortir d'une vision figée de la société comme un tout qui ne ferait que s'autogérer sans évoluer. Il ne s'agit pas de se représenter soi-même comme façonné exclusivement par un déterminisme de groupe, ou englouti dans un holisme où l'individualité disparaît. L'attachement au libéralisme politique, qui tend à s'étendre en Afrique de l'Ouest, incite à la méfiance face à tout engloutissement des caractéristiques individuelles dans la tyrannie de la communauté. Comment penser la conciliation de la liberté et de l'*ubuntu* ?

Comme l'écrit l'économiste sénégalais Felwine Sarr, dans l'*ubuntu,* « entre le *je* et le *nous* existe un trait d'union et c'est une dialectique réversible, le *nous* produit le *je*, et le *je* réinterroge le *nous* qui réenrichit le *je* »[772] : on trouve ici une formulation cyclique, très explicite dans la tontine. Mais ce cycle n'est pas un jeu à somme nulle : chacun retire plus de son interaction avec le groupe que ce qu'il y a « investi », il s'agit d'une « dialectique de la structuralité [qui] n'est pas une dialectique oppressive, puisque les deux éléments se nourrissent ». Le *je* comme le *nous* sortent enrichis, et en même temps, questionnés donc ébranlés, par ce rapport mutuel.

Mais on fait aussi souvent référence à la maxime zouloue : « *Umuntu ngumuntu ngabantu : Ubuntu*. Une personne est une personne à travers les autres personnes » Nicole KOULAYAN, « Mondialisation et dialogue des cultures : l'Ubuntu d'Afrique du Sud », *Hermès, La Revue*, vol. 51, n° 2, CNRS Éditions, 2008.

[770] Souleymane Bachir DIAGNE, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », *Présence Africaine*, vol. 193, n° 1, Éditions Présence Africaine, 2016.

[771] Nicole KOULAYAN, « Mondialisation et dialogue des cultures : l'Ubuntu d'Afrique du Sud », *Hermès, La Revue*, *op. cit.*

[772] Gaël GIRAUD, Felwine SARR, *L'économie à venir*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021., chapitre 11 : « L'ubuntu », p. 134-143

L'exemple matériel de la tontine ne doit pourtant pas réduire notre compréhension de l'*ubuntu.* Dans une interaction humaine, politique ou sociale, qui suit l'éthique de l'*ubuntu,* face au *nous*, le *je* est obligé de réduire ses ambitions, de reconnaître sa dette, et de payer sa part. Mais il est aussi enrichi par les idées et les biens que le *nous* lui apporte. Le *nous,* à son tour, reçoit les suggestions et les innovations du *je*, et accepte d'en entendre les revendications, même si elles risquent d'ébranler sa cohésion même. Ainsi, la société et l'individu auraient en permanence une dette réciproque. Peut-être même que, dans ce rapport circulaire de dette sociale, il pourrait se jouer une surenchère comparable au *potlach* décrit par les anthropologues : le *je* et le *nous* chercheraient à rembourser plus que ce qu'ils reçoivent de l'autre, ce qui créerait une dynamique sociale.

Cette dialectique est cependant un travail à part entière, et non un déterminisme naturel. Il n'y a pas de miracle ou d'automatisme, pas d'« ordre spontané » à la Hayek : la création d'une telle société « solidaire » est le fruit d'un travail moral et politique. Dans le dialogue que Felwine Sarr mène avec l'économiste et théologien Gaël Giraud apparaît ainsi le lien entre la pratique de l'*ubuntu* et la transformation intérieure que l'on doit opérer sur soi-même, par un travail éthique, car elle ne s'opère pas toute seule. Pour pouvoir se considérer comme un *je* uni à un *nous* sans s'y fondre pour autant, il est nécessaire d'aller « contre ses résistances psychiques, contre ses obscurcissements intérieurs, pour s'ouvrir à quelque chose de plus vaste, de plus grand »[773].

Pour « aller au-delà d'un *ego* étriqué qui souhaite réduire le monde à ses désirs », il faut opérer un « effort sur soi » qui existe dans « toutes les traditions mystiques », et qui dans l'Islam correspond au *djihad*, « le grand djihad, qui est une lutte contre soi-même » (par opposition au « petit djihad », bataille contre autrui). Le philosophe pakistano-indien Muhammad Iqbal, rénovateur de la pensée théologique musulmane, a ainsi travaillé à clarifier le rapport de l'individu à la société. Comme le résume Sarr, pour Iqbal, « l'*ego* n'a pas à se dissoudre, mais il lui faut au contraire se réaliser » dans la société, c'est ce qu'il appelle un « accomplissement

[773] *Ibid.*, chapitre 10, « Le *Dahij* », p. 127-134. De manière comparable, le philosophe Martial Ze Belinga note que l'*ubuntu* est une pensée qui oblige à sortir du solipsisme : « Dire que je suis ce que je suis parce que vous êtes ce que vous êtes change totalement le modèle d'identification et de prise en charge de sa conscience… L'altérité, sa reconnaissance sont autant fondées que le sont l'existence de l'être au monde… Cette vision du monde pourrait concourir à produire des institutions inclusives, solidaires, en recherche de consensus, de réconciliation et de dialogue. » Martial ZE BELINGA, « Au-delà de l'inculturation. De la valeur propositionnelle des cultures africaines », *Présence Africaine*, vol. 195-196, n° 1-2, 2017.

de ses potentialités lumineuses »[774]. Bien loin de l'étouffer et de l'écraser, c'est le *nous* qui fait exister le *je* dans toutes ses potentialités.

Puisque F. Sarr parle d'un « *ego* étriqué », on peut s'attarder ici un instant sur les mots qui disent le *je*. Un *je* ouvert au nous n'est plus tout à fait un simple *ego*. Les réflexions linguistiques sur le « je » et sur le « nous » sont nombreuses[775]. Nous relèverons simplement l'analyse philologique proposée par Raphaël Draï sur les différents pronoms en hébreu pour dire « je », reprise par J.G. Bidima dans sa réflexion sur la palabre. En effet, dans le vocabulaire hébraïque, on n'utilise pas le même pronom pour parler de soi, selon qu'on est seul ou en dialogue avec autrui : « *ani* correspond à un « je » ayant une conscience sensible de sa propre présence (…) *anoki* correspond à une notion plus dialogale du « je » (…), sa conscience du moi n'est pas privatiste, elle est déjà relationnelle. *Hinéni* (…) correspond à un « je » qui ne prend pas l'initiative de s'affirmer mais qui répond à un « tu » qui l'interroge »[776]. Il semblerait ainsi que, dans cette langue, le *je* n'est plus le même selon qu'il n'est que conscience de soi, qu'il se prépare intérieurement à ce dialogue, ou qu'il se laisse découvrir par autrui (sans toutefois renoncer à sa propre affirmation).

Ainsi, pour réaliser pleinement un *nous* marqué par l'esprit d'*ubuntu*, il faut aussi que chacun soit intérieurement ouvert à cette idée d'*ubuntu* comme rapport réciproque du *je* au *nous*. Si l'on applique maintenant cet esprit de solidarité sociale à la question fiscale, on a un double mouvement. Mouvement de l'*ubuntu* du *je* au *nous :* payer mon impôt, ce sera payer pour la vie de la communauté, car à travers elle, je reconnais ma dette envers elle pour les bienfaits passés et futurs qu'elle m'apporte (par exemple, mon éducation passée, ou encore, l'éducation des enfants de demain (même si je n'ai pas d'enfant), qui me permettra de continuer à vivre

---

[774] Gaël GIRAUD, Felwine SARR, *L'économie à venir*, *op. cit.*, p.131. Sur Muhammad Iqbal, voir Souleymane Bachir DIAGNE, *Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal*, Maisonneuve & Larose, 2001. Sur la dimension théologique de l'ubuntu, voir aussi le travail de Jean-Paul SAGADOU, « Ubuntu. Une philosophie de la relation », *Revue Projet*, vol. 2023/3, , vol. 2023/3.

[775] Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966., partie V, chapitre 18 « Structure des relations de personne dans le verbe » (p. 225-236) et chapitre 20 « La nature des pronoms » et chapitre 21 « De la subjectivité dans le langage » (p. 251-266). Plus récemment : Tristan GARCIA, *Nous*, Paris, Grasset, 2016.

[776] Raphaël DRAÏ, *Le Pouvoir et la Parole*, Paris, Payot, 1981., p. 150, cité par Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 42. On peut aussi penser à cette réflexion de Jean-Louis Chrétien : « Je suis l'autre de l'autre, et on a répondu de moi sans moi, sans mon consentement, avant que je ne puisse répondre. Il faut toujours revenir en pensée à cette situation première, qui prouve, comme une vérité de simple vue, que la responsabilité individuelle n'est qu'un nœud ou un point dans la responsabilité commune, et n'est possible qu'à partir d'elle. » Jean-Louis CHRETIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, *op. cit.*, p.200

dans une société harmonieuse). Mais aussi *ubuntu* du *nous* au *je* : en payant mon impôt, je sais aussi que je suis important pour la société, car sans mon apport, elle serait moins riche.

Car il ne s'agit pas, dit F. Sarr, de dissoudre l'*ego* mais de l'ouvrir[777] ; et peut-être que les théories du consentement à l'impôt aujourd'hui, à force de se battre contre l'individualisme à outrance avancé par le libéralisme, insistent à leur tour un peu trop sur la dimension d'interdépendance, de dette sociale, et *donc* de devoir de reconnaissance exigible de la part de l'individu. En cherchant à inciter les individus à reconnaître leur dette à l'égard de la société, ces théories donnent le sentiment de vouloir dissoudre le *je* du contribuable dans le *nous*, là où il faudrait seulement l'ouvrir au *nous.* Elles pensent un rapport unilatéral du je vers le *nous,* et non une dialectique dans laquelle l'Etat devrait aussi se reconnaître en dette par rapport aux individus. Or, à quel moment l'Etat affirme-t-il sa dette, en tant que *nous*, à l'égard de chaque *je* ? Comment penser l'impôt comme un *ubuntu* si le double mouvement de l'*ubuntu* n'est pas perceptible et si les bénéfices du *nous* pour le *je* ne sont pas perceptibles (et c'est le cas au Togo) ?

Ces réflexions sur le rapport entre le *je* et le *nous* dans la philosophie de l'*ubuntu* rejoignent les remarques de Rousseau dans le *Contrat social*, qui souligne une profonde transformation intérieure chez l'humain qui entre dans l'état civil, puisque celui-ci réussit l'exploit de faire « d'un animal stupide et borné (…) un être intelligent et un homme ». Il s'agit, pour chacun, d'apprendre à substituer la justice, la moralité, le devoir, à l'instinct, l'impulsion et l'appétit. C'est son « âme » tout entière qui « s'ennoblit » au contact de la communauté civile dans laquelle il inscrit désormais chacune de ses actions[778].

Cette position éthique – pour vivre en société, il faut s'ouvrir à l'autre sans cesser d'exister soi-même – semble relever du sens commun mais il est évident que ce point d'équilibre est extrêmement difficile à trouver. En matière fiscale, dans la tempête théorique où se mélangent les sirènes du libéralisme débridé et les injonctions moralisatrices du civisme fiscal, il va falloir comprendre comment la pensée de la solidarité sociale peut, ou non, amener les « *ego* étriqués » des contribuables à s'ouvrir au *nous*. Ce que cette position éthique fait apparaître en tout cas, c'est que la société ne saurait être conçue comme une simple

[777] « Pour devenir un monde, il faut ouvrir l'ego ; ce qu'on dissout, c'est le soi étriqué ». Gaël GIRAUD, Felwine SARR, *L'économie à venir*, *op. cit.*, p.131

[778] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, I, 8

juxtaposition d'individus, et qu'ils doivent créer des liens personnels, qui – peut-être – les modifient intérieurement.

2/ La monnaie locale comme autre paradigme de confiance et de solidarité

Une autre incarnation de l'esprit de réciprocité de l'*ubuntu* peut être trouvé dans les systèmes de « monnaie locale », qui permettent une gestion plus horizontale de l'économie, et évite les dérives de la financiarisation. Dans une monnaie locale, comme dans une tontine, les sommes engagées ne sortent pas du cercle de ses membres. Cela signifie aussi que l'argent qui y circule reste local, sans apport extérieur. Les systèmes de monnaie locale permettent ainsi de créer un esprit d'appartenance communautaire fort, qui mêle l'économique et le social. Peut-on s'en inspirer pour concevoir un impôt qui incarnerait la circulation de la dette sociale entre les membres d'une communauté politique ?

Si l'on veut penser sérieusement un impôt local, qui serve les intérêts locaux sans être capté par des instances supérieures, le plus simple semble être en effet de le collecter dans une monnaie locale, qui n'a cours que sur place et n'est pas convertible à l'extérieur. On pourrait alors relier la question de la démocratie fiscale à la question très débattue aujourd'hui du maintien du Franc CFA. Cette monnaie, héritée de l'époque coloniale, à parité fixe avec l'Euro, coûte cher aux Africains puisqu'elle « agit comme une taxe à l'exportation et une subvention pour les importations » [779]. Est-elle réellement avantageuse pour la majeure partie de la population ? Certains économistes avancent aujourd'hui comme solution de recourir à une double circulation monétaire dans les pays d'Afrique francophone, avec une monnaie de circulation pour les échanges quotidiens de la population, et une autre monnaie, échangeable sur le marché international.[780]

---

[779] Kako NUBUKPO, « Le franc CFA et le financement de l'émergence en zone franc », dans *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire. À qui profite le franc CFA ?*, Paris, La Dispute, 2016., p.126

[780] C'est notamment l'idée de l'économiste Bruno Théret, qui propose le concept d'une « monnaie fiscale provinciale », à partir de l'expérience de l'Argentine. Bruno THERET, Miguel ZANABRIA, « Sur la pluralité des monnaies publiques dans les fédérations », *Économie et institutions*, n° 10-11, Association Économie et Institutions, 2007.

Cette idée est aujourd'hui portée, dans la sous-région, par le Ministre de l'Economie sénégalais, Abdourahmane Sarr, qui défend de longue date l'idée d'introduire au Sénégal une monnaie complémentaire (le SEN) pour les individus exclus du système financier classique et leur éviter de passer par le Franc CFA. Voir « Le projet de la monnaie complémentaire au FCFA explicité » [en ligne], *Seneweb.com*, 2024, URL :

Malgré les inconvénients que l'on peut aussi voir à cette idée (fragilité de la monnaie, cherté des importations), on peut imaginer qu'un impôt local serait beaucoup plus facile à faire accepter, et à rendre réellement efficace, si l'on était assuré qu'il serait dépensé en services publics constatables localement (réalisés par des travailleurs locaux, payés en monnaie locale). L'évasion fiscale elle-même serait peu avantageuse : même l'argent que le contribuable refuserait de payer au « fisc local » serait de toute façon dépensé sur place (puisqu'il ne pourrait quitter le territoire) et ne serait donc de toute façon pas perdu. Pour une fois, l'égoïsme privé pourrait réellement faire la vertu publique.

Une telle « monnaie locale » aurait donc d'abord un avantage matériel, celui de renouer le lien entre les échanges *monétaires* et les échanges *économiques réels*, au lieu de passer par l'intermédiaire d'une monnaie fortement influencée par des flux financiers dont les enjeux échappent totalement à la très grande majorité de la population[781]. Mais il s'agirait de bien plus que cela car les échanges monétaires seraient investis d'un sens symbolique fort. Comme le note Marcel Mauss dans la conclusion de l'*Essai sur le don*, dans les sociétés qui pratiquent la *kula*, « la monnaie a encore son pouvoir magique », et « toute cette économie très riche est encore pleine d'éléments religieux »[782]. L'idée n'est pas ici de réenchanter les échanges économiques, et l'impôt par la même occasion ; mais il s'agit de redonner aux échanges monétaires leur dimension de lien social au sens le plus fort du terme.

Car la « monnaie archaïque » n'est pas utilisée comme la « monnaie-échange » de nos économies modernes. La pièce de monnaie elle-même est comme un rappel du lien de dette sociale qui lie les individus entre eux. Comme le note à son tour J. Godbout, « la monnaie primitive ne mesure pas d'abord la valeur des choses mais celle des personnes », où il faut entendre par « valeur » la valeur morale, au sens de quelqu'un de valeureux, d'intègre. Là où la monnaie sert aujourd'hui d'étalon matériel des choses, identique pour tout le monde, la monnaie primitive visait au contraire à sceller le lien entre deux personnes. Elle était un symbole d'un

---

https://www.seneweb.com/news/Economie/le-projet-de-la-monnaie-complementaire-a_n_167763.html, consulté le 13 mai 2024 ; « Abdourahamane Sarr, un pourfendeur du franc CFA à la tête de l'économie sénégalaise - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1555915/economie-entreprises/abdourahamane-sarr-un-pourfendeur-du-franc-cfa-a-la-tete-de-leconomie-senegalaise/, consulté le 13 mai 2024.

[781] Gaël GIRAUD, « L'Europe financière et la privatisation de la monnaie » [en ligne], dans *Revisiter les solidarités en Europe : Actes du Colloque - 18 et 19 juin 2018 - Collège de France*, 2019, URL : https://shs.hal.science/halshs-02064758, consulté le 13 mai 2024.

[782] Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012., p. 224

lien social, au sens étymologique du *sum-bolon*, l'objet que les Grecs cassaient en deux et dont chaque partie en présence gardait une moitié. Dans la monnaie primitive, « parce que chaque pièce est unique, intrinsèquement insubstituable aux autres, elle rappelle à tout instant, par sa seule présence, son origine et le parcours qu'elle a effectué. Elle rend donc immédiatement visible la série totale des dettes et des obligations entrecroisées que tous ont envers tous »[783].

Tenir dans sa main une pièce de monnaie, dans ce contexte, c'est déjà sentir le poids de la dette sociale dans laquelle on est imbriqué, non au sens d'une créance pesante et culpabilisante (ou pas seulement), mais au sens d'une appartenance réconfortante à un ensemble cohérent dans lequel on a sa place[784]. La pièce de monnaie est la preuve même de la socialisation de l'individu dans ce grand Tout qu'est la société. Chaque échange monétaire est alors un moment social, une petite cérémonie : non seulement on se décharge d'une dette (ou on devient débiteur, selon les cas), mais on se remémore mutuellement le lien social qu'on a avec autrui. Sans pousser le paradoxe jusqu'à dire que les sommes échangées n'ont pas d'importance, pas plus que le sens dans lequel l'échange se fait (devenir débiteur ou au contraire créditeur), il serait intéressant de retrouver dans les échanges monétaires à une échelle très locale cette dimension du lien social qui unit des individus qui se connaissent et se font confiance. De même, échanger des biens monétaires avec les autres dans la tontine serait une façon de reconnaître la place de l'autre dans le cercle social (avec ses droits et ses devoirs).

Dans une telle perspective, payer un impôt en « monnaie » au sens fort, ce serait en quelque sorte un lien social au carré, puisqu'en contribuant au budget commun, on exprime évidemment son adhésion au corps social, mais cette interdépendance et cette solidarité sont déjà implicitement sous-entendues tacitement dans le fait de partager une même monnaie dans la société. Et si la confiance existe déjà dans et par la monnaie, alors la mise en commun fiscale pour des projets communs apparaît quasi-évidente, voire redondante.

---

[783] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 166

[784] Bruno THERET, « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 190, Éditions de l'EHESS, 2009.

3/ De la mécanique sociale de la « réciprocité » à l'éthique de la « mutualité » chez Ricœur

Comme on a pu le voir, la tontine est beaucoup plus qu'une simple « mécanique d'horlogerie », parce qu'il y a forcément du surplus social dans les échanges de biens et de services : on donne une collation quand on reçoit la cagnotte, on s'assiste mutuellement, etc. Il y a donc du don et du contredon qui s'échangent autour de la cagnotte, et ils sont beaucoup plus que des conventions de politesse puisque c'est par là aussi que le lien se crée, et non par le simple fait que le « contrat » (de versement) ait été honoré. Les membres d'une tontine se sentent liés bien au-delà de l'échange économique, sur le plan social. On va donc au-delà du modèle de société décrit par les solidaristes. On est dans une logique de surabondance et non d'équivalence. Il y a quelque chose qui « prend » progressivement dans le rapport interpersonnel, et la solidarité n'est pas une simple nécessité inévitable, celle de fonctionner ensemble, comme dans la conception organiciste des solidaristes. La solidarité s'incarne volontairement, sous forme de dons et de contredons, qui construisent progressivement un lien social non-nécessaire, qui n'existerait pas sans cet effort.

Or Paul Ricœur fait la distinction, à la fin de son *Parcours de la reconnaissance,* entre la « réciprocité » et la « mutualité ». Il ne peut y avoir de véritable « reconnaissance » de l'autre dans un rapport de simple réciprocité, qui reste une simple mécanique ; il faut, pour pouvoir parler de « reconnaissance », que se joue dans le don et le contredon un investissement éthique plus profond, de l'ordre de la « mutualité » : chaque geste à l'attention de l'autre est plus qu'un simple don matériel. Le philosophe cherche alors à définir la « reconnaissance mutuelle » par le paradigme du don et du contredon. La reconnaissance ne saurait se résumer à des services rendus réciproquement, où il y aurait « équivalence » stricte dans l'échange et où l'on serait quitte. Selon cette distinction, on classerait plutôt le solidarisme du côté de la réciprocité, et la tontine, du côté de la mutualité. En effet, là où la « réciprocité » peut être conçue sous la forme d'un échange marchand (fourniture réciproque d'un bien ou d'un service), la « mutualité » suppose une intention et un état d'esprit distincts : elle ne suppose pas la même « systématicité » que la réciprocité.

Ainsi, Ricœur note qu'un contredon peut soit être supposé « systématique », c'est-à-dire qu'il est inscrit dans une sorte de contrat qui *doit* se réaliser dans l'avenir (même si le moment

du contredon reste indéterminé), et on est dans la « réciprocité » ; soit au contraire il n'est pas conçu comme *automatiquement* appelé par le don, et on est dans la « mutualité ».

Pour qu'il y ait « reconnaissance » véritable de l'autre, au sens éthique, il faut qu'il y ait de la mutualité, laquelle concerne « les rapports *entre* acteurs de l'échange, par contraste avec le rapport de réciprocité situé par la théorie *au-dessus* des agents sociaux et de leurs transactions ».[785] Quelle différence y a-t-il entre « des rapports *entre* » et « un rapport *au-dessus* » de ceux-ci ? Sans doute cela signifie-t-il que le rapport de *réciprocité* (rapport *au-dessus)* répond à une règle extérieure, une obligation d'origine hétéronome, tandis que la mutualité (rapport *entre)* provient de la libre décision, ou plus exactement d'une disposition intérieure, de l'agent. Ainsi, dit encore le philosophe, « je réserve le terme de « mutualité » pour les échanges *entre* individus, et celui de « réciprocité » pour les rapports systématiques dont les liens de mutualité ne constitueraient qu'une des « figures élémentaires » de la réciprocité » : il y a dans la systématicité de la « réciprocité » quelque chose qui n'en fait qu'une pâle copie d'un rapport « mutuel », qui suppose une ouverture de cœur et de conscience de la part de chaque acteur impliqué dans l'échange.

C'est ce que Ricœur clarifie également dans les toute-dernières pages de l'ouvrage, lorsqu'il rappelle qu'il a défini « la réciprocité comme une forme transcendante de circulation de biens ou de valeurs dont les acteurs singuliers ne seraient que des *vecteurs* »[786] : on voit bien que dans le cas du rapport réciproque, il y une simplicité et une banalité de l'échange (les acteurs ne sont *que* des vecteurs), il n'y a pas d'implication éthique des individus, qui ne sont que des *agents échangeants*, et non des *personnes* qui tissent un *lien* de mutualité. L'obligation d'échanger, de rendre la pareille, se situe « au-dessus » des acteurs, et ne trouve pas sa racine dans un sentiment intérieur de dette et d'obligation « mutuelle ». Les individus d'un rapport de réciprocité sont interchangeables, là où ceux de la mutualité ne le sont pas (le lien de confiance tissé au fil du temps ne se délègue pas).

Ainsi, on peut concevoir l'échange du don et du contredon de deux manières distinctes. Une première possibilité serait que ce dernier soit apporté par convention et convenance, voire par une règle socio-morale implicite, qui expose à une forte réprobation morale en cas de non-respect ; c'est alors un système de « réciprocité », où l'obligation se situe à l'extérieur des acteurs. C'est, dans un certain sens, le cas des tontines décrites précédemment, si on considère

[785] Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 338

[786] *Ibid.*, p. 376 (nous soulignons)

qu'elles ne tiennent que par le contrôle social permanent à l'échelle locale : on ne respecte ses obligations que par peur de la sanction. Soit au contraire, le contredon, et l'ouverture à l'autre qui le sous-tend, correspond à une « reconnaissance » véritable d'autrui, une conscience de la dette sociale contractée, et alors le geste de contredon a un sens bien différent, puisqu'il symbolise le lien *entre* les individus eux-mêmes, et non plus une liaison créée artificiellement par des règles extérieures.

La question n'est pas de déterminer exactement si les tontines sont des instances idéales de « mutualité » et de reconnaissance, ou si elles sont en réalité réductibles à de la simple « réciprocité » triviale, sans visée éthique. Comme dans toute affaire humaine, cela dépend évidemment des personnes qui la pratiquent, et des circonstances. Il n'est pas évident d'être en permanence dans une attitude éthique de reconnaissance et de « mutualité ».

Par analogie, la question est de savoir si l'on peut faire basculer la *fiscalité* d'un « rapport au-dessus » des membres d'une communauté politique, à un « rapport entre » ceux-ci. Dans un rapport situé « au-dessus » des contribuables, on paye l'impôt parce qu'on nous oblige à contribuer, par la contrainte ; on nous attribue une place dans un système de solidarité qui est seulement mécanique, sans qu'on l'ait vraiment choisi. Dans un « rapport entre » membres d'une communauté politique, l'interaction entre eux est authentique, de même que le sentiment d' « obligation » mutuelle des contribuables – au sens où l'on peut « se sentir l'obligé de quelqu'un », au sens moral et non comme contrainte : les contribuables se sentiraient réellement « reconnaissants » les uns des autres, et chercheraient à l'exprimer à la fois dans le paiement de l'impôt et en-dehors, comme un contredon appelé par un don reçu d'autrui. L'impôt ne serait plus alors qu'une manifestation parmi d'autres de cette « reconnaissance mutuelle ». En ce sens, une fois de plus, l'intermédiaire de l'Etat – qui est par définition « au-dessus » des individus – apparaît inutile, et même contreproductif.

Dès lors aussi, un impôt qui en reste au stade d'un « rapport au-dessus » des individus n'est qu'une « figure élémentaire » de ce que devrait être un véritable lien social, pour reprendre l'expression de Ricœur à la fin du passage cité plus haut. L'impôt solidaire conçu en ce sens de simple réciprocité est un avatar pauvre de ce que serait une véritable solidarité. Aujourd'hui, le caractère éthiquement insatisfaisant d'un impôt qui n'est, au mieux, que « réciprocité » et non « mutualité » n'est comblé, dans les faits, que par des discours sur la « solidarité » qui restent très abstraits ou sonnent faux.

Pour autant, rappelle Ricœur pour terminer, la « mutualité » reste toujours « rapport entre », et non fusion, c'est-à-dire qu'elle n'abolit pas la distance et la « dissymétrie » entre les

individus. Vouloir la penser comme « union fusionnelle, que ce soit dans l'amour, l'amitié et la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite » serait un piège, dans lequel il ne faudrait pas tomber[787] : « une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité ». Cela signifie que le *je* préserve son individualité face au *tu*. L'éthique est, selon la définition célèbre de *Soi-même comme un autre,* « une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ». Or, comme le remarque Jean-Louis Schlegel, « dans cet « *avec et pour autrui* », il [Ricœur] se distingue de Levinas en résistant à l'idée que je suis « *otage* » de l'autre, sans capacité active en sa faveur, en situation de récepteur passif de sa présence »[788]. Pour qu'il y ait un rapport éthique entre deux personnes, il faut que l'individualité de chacun soit respectée et préservée. En l'occurrence, il ne peut y avoir « mutualité » que si deux (ou plusieurs) personnes sont en relation ; s'il y a fusion, aucune mutualité n'est possible puisque celle-ci suppose une interaction, un face-à-face.

C'est cette distance qu'il s'agit de ne pas franchir comme le font des pensées communistes ou totalitaires. Dès lors aussi, la défense de la fiscalité doit veiller à penser la mise en commun civique comme une mutualité qui respecte les individualités, et ne pas tomber dans l'idée quasi-fusionnelle d'un intérêt général qui serait plus important que tout le reste.

Conclusion : « la vertu de justice est onéreuse »

On vient donc d'examiner quelques modèles de solidarité sociale, impliquant des individus conscients d'être interdépendants les uns des autres. Il faut poser les choses telles qu'elles sont : une conversion à un paradigme moins individualiste est nécessaire pour penser la question du lien social. Cela signifie aussi que la contribution *fiscale* suppose de sortir d'une pensée strictement encadrée par le droit positif et la comptabilité, ce qui n'a rien d'évident étant donné le caractère extrêmement formalisé de l'impôt. A la question de savoir si l'interdépendance sociale peut être exempte de tout investissement éthique, nous répondrons résolument : non. Comme on l'a vu, les individus ne peuvent en rester à une définition contractuelle de la responsabilité limitée de chacun, dont ils ne sortiraient sous aucun prétexte.

[787] *Ibid.*, p. 377

[788] Jean-Louis SCHLEGEL, « Les institutions, entre le juste et le bon », *Esprit*, n° 439, 2017., p. 44

Comme le souligne Céline Spector, « la vertu de justice est onéreuse, et on ne peut sans hypocrisie prétendre qu'elle sera aisément compatible avec l'intérêt éclairé. (…) Préférer le bien commun à son intérêt propre ne peut se faire sans amour (de la patrie, des lois, de l'égalité). Si l'ambitieux projet de « réconciliation » de l'intérêt et de la justice doit être maintenu, il faut en connaître le prix »[789]. La philosophe souligne ainsi que préférer l'injustice à la justice ne va pas de soi, et que ceux qui se comportent en « *free riders* » (passagers clandestins) ont, en soi, la raison pour eux. Il y a un passage inévitable de « l'intérêt propre » à « l'amour », quelle que soit sa forme, et on ne saurait rester dans un discours purement rationnel pour penser la justice sociale.

Cela signifie en particulier que les entreprises qui cherchent sérieusement à adopter un comportement responsable sur le plan éthique, social et environnemental doivent changer de paradigme, et en particulier sortir d'une pensée du « gagnant-gagnant ». Une entreprise qui se montre plus « responsable » ne peut pas le faire uniquement parce qu'elle y trouve son compte sur le plan économique et financier. En clair : avoir un comportement plus éthique coûte de l'argent, et cet argent ne pourra pas être récupéré. On ne peut réduire la RSE à des actions qui sont finalement avantageuses pour sécuriser l'implantation d'une entreprises ou pour fidéliser la main d'œuvre, puisque la responsabilité éthique et la recherche de la justice consistent précisément à viser la justice *pour elle-même*, à adopter une logique de « surabondance » qui exprime « l'amour » et non simplement l'intérêt financier. Or, comme le note la philosophe Cécile Renouard, trop souvent, les actions de RSE sont mises au service de la stratégie économique, notamment auprès des populations vulnérables des pays du Sud, comme par exemple, des actions sont menées pour le confort des habitants d'une zone (construction de dispensaires, distribution d'argent liquide), mais uniquement dans le but de faire accepter l'implantation d'une activité sur un territoire[790]. Or il faut entendre dans le terme de « responsabilité » la dimension éthique de l'action. Bien loin que des actions éthiques soient mises au service de la stratégie économique, il faudrait au contraire que l'économie s'ouvre à des dimensions éthiques, et accepte de délaisser parfois son intérêt propre au nom de l'« amour (de la patrie, des lois, de l'égalité) ».

[789] Céline SPECTOR, *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, *op. cit.*, p. 163

[790] Cécile RENOUARD, Hervé LADO, « Les multinationales et l'impasse du développement par la croissance », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 15, n° 2, 2013.

Bien entendu, poser clairement le problème en ces termes ne permet en rien de comprendre comment une telle conversion du regard serait possible, chez chaque acteur économique et politique au Togo. « Comment répondre à l'homme indépendant que son intérêt obsède ? », demande Céline Spector, et elle répond : au moins, en étant honnête sur le prix à payer[791]. Il faut accepter que le lien social a ses exigences propres, et qu'une pensée économique stricte ne peut le rendre possible.

On a cependant vu que cette interdépendance peut être, malgré tout, en partie expliquée d'une manière rationnellement satisfaisante : il ne s'agit pas de pure générosité et d'amour absolu de son prochain et de l'humanité – stratégie sans doute intenable sur le long-terme – mais d'un paradigme du don qui ne nous est (malgré les apparences) pas si étranger. Dès lors, comme le note Ricœur, « notre tâche à l'échelle nationale, et plus encore internationale, n'est-elle pas de faire paraître quelque chose de cette économie du don dans un contexte moderne ? ». Comment faire pour garder une dose de don dans nos interactions, pour ne pas effacer de nos consciences le fait que nous sommes tous en dette les uns par rapport aux autres ? Il faut, nous dit le philosophe, regarder en face « les inégalités issues précisément de l'application de la logique de l'équivalence à tous nos rapports économiques et commerciaux », et les « rectifier par des interventions positives », issues d'une éthique de la surabondance[792]. On va maintenant voir que la « logique d'équivalence » de l'économie mondiale laisse impayées et non-remboursées, malgré son nom, de nombreuses dettes, financières, sociales et morales.

[791] « La grandeur de Rousseau est d'avoir déplacé la vision de Hobbes et de Diderot : l'individualiste forcené ne sera pas réfuté en lui expliquant noir sur blanc qu'il a mal calculé ou fait un « faux marché ». Il ne pourra finalement pas être convaincu d'avoir perdu à l'échange social en faisant cavalier seul » Céline SPECTOR, *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, *op. cit.*, p. 163

[792] Paul RICOEUR, « Equivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, *op. cit.*

Chapitre 2
De la difficulté de penser l'impôt comme « dette sociale » en contexte libéral

Introduction : Le prix à payer pour la démocratie

Peut-on, et doit-on, réinscrire la fiscalité dans un schéma social, voire moral, en le représentant comme la matérialisation du lien social et de la dette sociale ? Comment comprendre cette idée de « dette » ?

Le Président Franklin D. Roosevelt, qui est connu pour avoir augmenté les impôts sur les plus riches jusqu'à des taux jamais égalés depuis, a déclaré de manière célèbre dans un discours que « les impôts sont le prix à payer pour une société civilisée »[793]. La notion de « prix » ne renvoie pas seulement ici à ce que coûte le fonctionnement des services publics et sociaux au sens de la comptabilité nationale. Il faut « payer », donc donner de sa personne, se sacrifier un peu, pour vivre en état civil. Et il faut comprendre par ailleurs que ce que l'on achète n'est pas une liste de services et de biens publics en eux-mêmes, mais bien tout ce qu'ils permettent d'assurer en termes de sécurité, de bien-être, et par conséquent aussi de paix sociale et de cohésion nationale, améliorant ainsi la qualité de vie de tous.

---

[793] Le Président Roosevelt reprenait en fait l'expression d'un célèbre juge de la Cour Suprême : "In 1776 the fight was for democracy in taxation. In 1936 that is still the fight. Mr. Justice Oliver Wendell Holmes once said: 'Taxes are the price we pay for civilized society.' One sure way to determine the social conscience of a government is to examine the way taxes are collected and how they are spent. And one sure way to determine the social conscience of an individual is to get his tax-reaction (…) The privileges of membership in a civilized society have vastly increased in modern times. But I am afraid we have many who still do not recognize their advantages and want to avoid paying their dues.". Franklin D. ROOSEVELT, « Address at Worcester, Mass. October 21, 1936 » [en ligne], URL : https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-worcester-mass, consulté le 13 mai 2024.

Cette phrase peut être comparée à celle qui est attribuée à Abraham Lincoln : « If you think education is expensive, try ignorance ».

En creusant davantage le sens social de l'impôt, le juriste Michel Bouvier a proposé une analyse anthropologique de celui-ci, notant qu'il y restait quelque chose des sacrifices religieux offerts aux dieux : « c'est le *sacrifice* d'une partie de leur travail, de leur production que les hommes peuvent faire aussi, pour *signifier l'acceptation de leur condition de débiteur* »[794]. Quand des individus font le « sacrifice d'une partie de leur travail », ils ne sont pas simplement en train de prendre une part de leurs richesses pour la mettre en commun, sorte de condition inévitable de la vie en société, qui coûte financièrement cher. Ce sacrifice prend en fait un sens éthique et métaphysique car il exige de chacun qu'il donne ce qu'il a de plus précieux et de plus essentiel, et qu'il adopte une posture humble de « débiteur ». Mais il exige aussi que la contribution publique soit reconnue dans sa dimension humainement onéreuse, et non avec l'évidence de la transaction commerciale. Même s'il ne s'agit plus aujourd'hui de se considérer comme le débiteur des dieux ou des ancêtres[795], on doit ressentir un minimum de « dette » à l'égard de la société pour payer ses impôts, mais comment rendre visible cette dimension débitrice ? Le « prix à payer » ne désigne pas le coût à débourser pour bénéficier des services offerts par l'Etat, comme un simple achat, mais bien ce qu'il faut *donner* pour faire partie de la société. Est-ce un prix trop élevé, une livre de chair qu'on arrache de chaque contribuable ?

Deux questions apparaissent lorsqu'on rapproche la fiscalité de l'idée de dette sociale.

D'une part, ce « prix à payer » est-il seulement d'ordre financier ? On pourrait dans ce cas l'illustrer assez facilement par comparaison avec d'autres cercles qui requièrent un prix d'entrée : un montant d'adhésion à un club sportif, un billet d'entrée dans un musée. De la même manière, les impôts seraient le prix d'entrée dans la société. Eventuellement, même, ce prix d'entrée pourrait être un forfait qui ne serait pas décomposable en un nombre déterminé de services. Par exemple, en naissant dans la société, on bénéficie de tous les progrès – politiques, techniques, culturels – hérités des générations précédentes, dont il est impossible de dresser une liste exhaustive. On demanderait donc que chacun reconnaisse, par la fiscalité, « sa condition de débiteur » de la société. Mais payer le « prix » forfaitaire pour bénéficier de ces avantages est-il suffisant ? Ou bien y a-t-il dans cette dette à l'égard de la société quelque chose qui dépasse l'économique ? L'impôt suffit-il à payer ce forfait, et d'ailleurs, le but est-il de

[794] Michel BOUVIER, « Anthropologie et finances publiques : réflexions sur la notion de sacrifice fiscal », *Revue Française de finances publiques*, n° 17, 1987., p.202

[795] Le juriste camerounais Jean-Baptiste Fotsing souligne que l'impôt traditionnel dans de nombreuses régions d'Afrique s'appuyait sur un tel sentiment de dette et de sacrifice offert aux ancêtres avec une intention religieuse. Jean-Baptiste FOTSING, *Le pouvoir fiscal en Afrique: essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, France, 1992., partie I

« payer », c'est-à-dire de s'acquitter *une fois pour toutes* de cette dette ? Au sens classique de Rousseau, la fiscalité est l'incarnation du contrat social, mais ce « contrat » ne peut évidemment être compris comme un simple contrat de vente. Il suppose au contraire « l'aliénation de chacun sous la suprême direction de la volonté générale »[796], comme le rappellent les interprétations républicaines de la démocratie. La notion d' « alinéation » est là pour rappeler que le contrat social n'est pas libéralisme pur, même s'il est, certes, une libération à la fois par rapport à la violence de l'état de nature, et par rapport au pouvoir personnel aliénant des tyrans. Accepter le contrat social suppose-t-il implicitement de faire « allégeance » à la société, et à sa volonté générale, en lieu et place de l'allégeance passée au tyran ? On serait alors bien au-delà de la simple idée de prix à payer.

La deuxième question qui se pose, et qui est corrélée à la précédente, concerne le statut juridique de l'impôt. Si la fiscalité est définie par des lois, qui fixent un cadre nécessaire et suffisant, pourquoi continuer à parler de la « condition de débiteur » de chacun ? Le caractère juridique ne nous exonère-t-il pas de la réflexion éthique et sociale en matière de dette morale ? Autrement dit, ne peut-on pas se contenter de respecter ce qui est exigé de nous dans le cadre législatif, sans réfléchir à notre « condition de débiteur » ? Le caractère purement juridique, et non moral, de l'impôt, a quelque chose de libérateur en ce qu'il fixe les limites de notre dette les uns envers les autres ; cette délimitation de la liberté a souvent été considérée comme un progrès. Pourtant, on cherche aujourd'hui à associer à nouveau la fiscalité à l'idée de devoir, de dette, de solidarité. D'une part, il n'est pas certain que ces dimensions éthiques soient compatibles avec son caractère juridique ; d'autre part, si le contrat social est un contrat moral, il n'est pas certain que la fiscalité suffise à acquitter ce devoir de solidarité et ce sentiment de dette sociale.

Concevoir l'impôt, et plus largement les rapports économiques dans la société actuelle, en termes de dette, pose ainsi de nombreux problèmes, surtout que les notions de dette économique et de dette sociale ne sauraient se recouvrir. Car si la dette économique peut être relativement facile à mesurer, la dette sociale est de l'ordre de la dette morale, et se caractérise précisément par son incommensurabilité. La dette sociale est faite pour ne pas être remboursée, pour être toujours suspendue, car c'est le rappel permanent de cette dette qui lie les individus entre eux, y compris au pire sens du terme, celui de liens de dépendance.

---

[796] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, I, 6

Dans le rapport *moral* de dette, il n'y a jamais équivalence et proportionnalité parfaite, puisque le débiteur se sent l'obligé de son créancier. Il n'y a donc pas non plus de rapport figé : la dette court toujours, et le poids de l'endettement fait réagir l'endetté, qui exprime sa redevabilité sous diverses formes. C'est précisément cela qui fait le dynamisme social car toute dette appelle un remboursement. Dès lors la dette sociale et la dette économique ne sauraient être de même ordre, puisque la dette économique demande seulement que soit acquitté un montant convenu d'avance.

Penser le paiement de l'impôt comme une dette *économique* ne consisterait qu'à payer le prix du marché pour un certain nombre de services, tandis que la penser comme dette morale semble difficile. On peut, sans trop de difficulté, supposer que les multinationales payent actuellement un prix trop faible, sous-évalué, pour faire usage des ressources, naturelles et humaines, notamment sur le continent africain. Il faudrait donc requalifier ce prix, ce qui peut être considéré comme une « dette » économique en suspens, due par les entreprises à ceux qu'elle n'a pas rémunérés au prix qu'ils méritaient. Mais faire payer ainsi le juste prix, le prix réel, aux entreprises pour bénéficier des services publics (directement ou indirectement) ne fait toujours pas sortir d'une conception marchande. Rehausser le montant de l'impôt sur les sociétés et veiller à ce que la contribution soit effectivement versée ne crée pas magiquement du lien social, et n'exprime aucune reconnaissance de dette morale.

Dette cosmique et sacrifice

Parler le langage de la « dette sociale » tout en restant dans le domaine de ce qui est rationalisable, est difficile, surtout si on confond rationalité et calculabilité. On peut faire reconnaître à chaque membre de la société qu'il doit lui être reconnaissante pour les progrès techniques du passé ou pour son éducation, même si on ne peut pas mettre un prix exact dessus. On pourrait à la limite faire reconnaître le fait que cette dette est infinie, ou du moins, indéfinissable. Mais l'idée de « dette » ne fait-elle pas basculer dans une dimension religieuse ? Dans les systèmes de pensée où la notion de « dette » a cours, on parle parfois d'une dette divine – dette que l'on doit au Créateur pour le don de la vie et pour ses bienfaits – ou d'une « dette cosmique », dette que l'on doit à l'Univers et qui dépasse de loin tous les accomplissements attribuables à des humains. Dans les systèmes traditionnels africains, la dette par rapport aux

ancêtres est également essentielle.[797] On serait alors perpétuellement endetté, de façon impossible à rembourser.

Est-on redevable à la nature, et éventuellement, à son Créateur, de son existence sur cette Terre ? Au chapitre 3 de son étude sur l'histoire de la dette, David Graeber rappelle ainsi l'existence, dans certaines traditions religieuses, de l'idée d'une « dette primordiale », et il cite notamment les textes védiques de l'Inde ancienne :

> Tout être en naissant naît comme une dette due aux dieux, aux saints, aux Pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux. […] et si on récite des textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints. […] Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux Pères […]. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est une dette due de naissance aux hommes.[798]

Ainsi, d'une dette sociale qu'il faudrait s'efforcer de rembourser à la société, on passe à l'idée d'une dette impossible à rembourser. Notre propre naissance serait, en elle-même, une dette. On glisse alors de l'idée de « rendre » ce qu'on a reçu, à l'idée de « sacrifice », c'est-à-dire une offrande qui est versée sans espoir d'être à la hauteur de ce qui a été reçu.

Reconnaître sa dette, c'est reconnaître qu'il faut payer le plus grand des prix pour payer sa dette auprès de Dieu, ou des ancêtres. Dans un sacrifice, il n'y a pas équivalence entre le prix payé et le résultat escompté : on ne sait pas si le sacrifice va trouver grâce aux yeux de Dieu, des dieux ou des ancêtres, ou s'ils vont envoyer les bienfaits que l'on attend, et ce n'est d'ailleurs pas ainsi qu'il faut le penser. Il n'y a pas non plus proportionnalité, puisque le sacrifice n'acquiert sa valeur que parce qu'il présente un excédent par rapport au prix que l'on serait prêt à mettre sur un marché. Or, dit Michel Bouvier, pour réfléchir à la « condition de débiteur » contenue dans l'impôt, il faut se référer au paradigme religieux du « sacrifice »[799], pour « retrouver les sens premiers, et ce qu'il peut rester des mécanismes mythiques et imaginaires dans les institutions contemporaines », et notamment dans l'impôt[800].

On peut être surpris du parallèle entre le sacrifice religieux et l'impôt, puisque le sacrifice, par sa dimension religieuse, renvoie à un mystère que l'on ne maîtrise pas. Le sacrifice est alors le rite presque magique que l'on opère dans l'espoir de s'attirer les faveurs des dieux.

---

[797] Jean-Baptiste FOTSING, *Le pouvoir fiscal en Afrique: essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, *op. cit.*

[798] *Satapatha Brahmana*., I, 7, 2, 1-6, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux, 1898, trad. de Sylvain LEVI., p.131, cité par David GRAEBER, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui libèrent, 2011, trad. de Françoise et Paul CHEMLA., p 55

[799] Cf. aussi Jean-Pierre DUPUY, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

[800] Michel BOUVIER, « Anthropologie et finances publiques : réflexions sur la notion de sacrifice fiscal », *Revue Française de finances publiques*, *op. cit.*, p.192

L'institution étatique est, dans notre conception moderne, une création humaine dont la chronologie est connue, et dont le fonctionnement, s'il n'est pas toujours parfaitement transparent ou rationnel-légal, n'en suit pas moins des canaux humainement compréhensibles. Pourtant, comme on l'a analysé, la dimension mystique de l'Etat ne doit pas être négligée. Comme l'écrit Maurice Godelier,

> l'Etat, dans ses origines, appartient au monde du sacré, et (…) ceux qui l'incarnent ou le gouvernent sont soit des dieux vivants parmi les hommes comme le pharaon et l'Inca, soit des hommes tellement proches des dieux, comme les rois de Sumer, qu'ils s'unissaient chaque année au fond de son temple avec Inamaca, la déesse de l'Amour, accomplissant avec son aide divine directe un rite de fertilité qui fécondait le ventre des femmes et multipliait les récoltes et les troupeaux »[801]

Si l'on se réfère aux conceptions archaïques, les chefs d'Etat seraient ainsi les représentants sur Terre d'une dimension supérieure, et les intermédiaires qui permettraient d'attirer sur une société les bonnes grâces des dieux. Sacrifier une partie de sa fortune à l'Etat par l'impôt serait alors participer au grand sacrifice annuel qui permet de rester en bons termes avec les dieux de la prospérité collective.

Le paiement de l'impôt aujourd'hui serait alors un reste de tous les rituels effectués jadis par les fidèles d'une religion sans qu'ils en comprennent vraiment le fonctionnement. On a vu dans la partie précédente la façon dont les colonisés sud-africains prenaient le paiement de l'impôt aux autorités officielles pour un rite de protection. Même aujourd'hui, où peu de contribuables ont le temps de se pencher sur le calcul du montant de leurs impôts, et sur l'usage budgétaire qui en est fait, ne reste-t-il pas quelque chose de ce mystère (en Afrique comme ailleurs) ? Peu de gens sauraient expliquer le parcours exact qui mène du paiement de l'impôt ou de la taxe, au maintien des grandes institutions étatiques qui permettent à un pays de fonctionner. L'impôt serait un prix « excessif » que l'on « doit » payer, sans trop comprendre pourquoi, et qui apporte de temps en temps, magiquement, des retours, par des biais qui restent incompréhensibles. Ce serait comme de sacrifier un bœuf en espérant que Dieu envoie la pluie sur les champs ; le sacrifice doit être onéreux, il n'a de valeur que s'il en coûte à celui qui l'offre.

En allant plus loin, on peut dire qu'en accomplissant un sacrifice religieux, les fidèles sont dans l'espérance d'accéder à un ordre transcendant supérieur. Godelier dit que les rois de Sumer s'unissaient une fois par an avec la déesse Amour, et cet acte d'union n'est pas anodin. Comme l'écrit Michel Bouvier, le but d'un sacrifice est d'« accéder au sacré », de « revivre le mythe originel, retourner aux origines du monde, réintégrer l'âge d'or, le paradis perdu. (…)

---

[801] Maurice GODELIER, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard, 1984., cité par Michel BOUVIER, « Anthropologie et finances publiques : réflexions sur la notion de sacrifice fiscal », *Revue Française de finances publiques*, *op. cit.*, p.201

Le rituel sacrificiel a pour objet, à travers la *communion* qu'il engendre, de restaurer cet ordre initial, de le faire revivre à dates fixes »[802]. Le sacrifice ne vise pas seulement le paiement, mais la « communion », le miracle de la réunion fusionnelle avec quelque chose d'inaccessible qui a été perdu. Certes, il serait peut-être excessif de dire par analogie que, en payant leurs impôts, les contribuables espèrent eux aussi, sans trop comprendre comment, accéder à un au-delà où règnerait par miracle l'harmonie qui reste impossible sur la Terre des hommes. Cependant, par l'idée durkheimienne que, dans la société, le tout est supérieur à l'union des parties, on retrouve un même mouvement de dépassement. En payant leurs impôts, en contribuant à financer l'Etat sur le plan politique et social, les contribuables accèdent à autre chose qu'au simple financement de services ; ils tentent de parvenir, sans trop savoir comment, à la communion sociale qu'est l'état civil. L'impôt serait « le prix à payer pour la civilisation » au sens d'un sacrifice pour entrer en *communion* avec le corps social, sans que l'on sache trop par quels chemins exacts cela se produit. On attendrait du geste contributif une efficace qui serait presque indépendante du montant versé.

La fiscalité serait-elle alors non seulement « le prix à payer pour la civilisation », mais encore le sacrifice que l'on serait prêt à faire en l'honneur de la vie en commun, presque indépendamment de toute attente matérielle ? Serait-ce de l'argent qui serait pour ainsi dire brûlé sur l'autel de la société, non de manière gratuite mais en signe de respect et d'attachement à celle-ci ? La réflexion sur l'impôt ferait alors basculer en-dehors du domaine marchand, dans l'univers du don, une fois de plus. Une telle lecture quasi-mystique de l'impôt est-elle une exagération ? Est-elle compatible avec la définition classique de l'impôt comme incarnant « l'intérêt général » et matérialisant le « contrat social » ? Au-delà de l'association libre supposée par le « contrat », on aurait ici l'espoir d'un retour à une union originaire plus fusionnelle. On voit bien ce qu'a de séduisant, mais aussi de dangereux, pour une pensée politique laïque une telle pensée de l'harmonie parfaite en un tout homogène.

Surtout, à l'heure libérale, une telle analyse mystique peut apparaître comme une divagation qui dépasse de beaucoup la solidité du rationnel. Dès lors que l'impôt doit être un « sacrifice » à fonds perdus, l'Etat peut perdre tout sens de la mesure et se transformer en véritable monstre (froid) qui aspire toutes les ressources de sa population, ce qui est la principale critique des libéraux concernant la conception solidaire de l'impôt. « En créant de plus en plus

[802] Michel BOUVIER, « Anthropologie et finances publiques : réflexions sur la notion de sacrifice fiscal », *Revue Française de finances publiques*, *op. cit.*, p.202

d'impôts sans contrepartie, les Etats-Providences modernes, et spécialement la France, ont rompu avec le pacte qui avait été formulé lors des grandes révolutions démocratiques selon lequel l'impôt devait résulter d'un contrat consenti sur des bases rationnelles entre l'Etat et les citoyens » écrit Philippe Nemo[803]. Un tel constat est important, car il rappelle que l'idée de l'impôt comme sacrifice et paiement d'une dette sociale n'a rien d'évident, et doit être étudiée avec précaution pour ne pas faire l'objet d'abus tyranniques.

P. Nemo adopte d'ailleurs, dans sa *Philosophie de l'impôt*, un point de vue strictement rationaliste et violemment libéral, parfois assez caricatural, en matière de fiscalité. Il convoque lui aussi le paradigme du « sacrifice » pour parler de la situation fiscale contemporaine, mais dans un sens très négatif : on est loin de la foi dans le collectif, qui légitimerait tous les sacrifices. Pour lui, les systèmes d'imposition progressifs sont injustes, car ils prennent les plus riches comme des « boucs émissaires »[804] : c'est leur richesse qui est sacrifiée, au nom de théories de la justice sociale qui seraient de pures croyances, parfaitement inaptes à apporter un réel progrès, et ne feraient qu'exprimer la jalousie du peuple et sa soif de sang. Le système redistributif serait donc un outil de ressentiment, de sadisme[805], et de « vengeance fiscale »[806]. P. Nemo file très loin la métaphore du sacrifice du bouc émissaire riche : « c'est un vrai processus sacrificiel puisque, à défaut de verser le sang, il atteint les droits fondamentaux des victimes en les privant par force de ce qui est à eux, ou encore, dans la France de ces dernières années, en les forçant à s'exiler »[807].

Un passage particulièrement virulent de l'ouvrage de P. Nemo sur la question de la redistribution incrimine même Edwin R. A. Seligman, un des grands théoriciens américains de l'impôt progressif et redistributif, que l'auteur considère comme un vulgaire coupeur de têtes. P. Nemo cite un passage où l'économiste défend que l'impôt progressif doit viser avant tout la justice sociale, même s'il est difficile de calculer de façon parfaitement rigoureuse et rationnelle les taux d'imposition. Seligman expose ainsi la difficulté de concilier précision juridique et sentiment moral de justice en matière de fiscalité, et conclut qu'il vaut mieux un taux d'imposition progressif, même mathématiquement difficile à établir, à un taux proportionnel, mathématiquement certain, mais injuste pour les plus pauvres. P. Nemo considère qu'il y a là

---

[803] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, *op. cit.*, p. 167

[804] *Ibid.*, p. 134

[805] « Riche et pauvre « sacrifieront » une même part de leurs utilités et de leurs satisfactions, ils « souffriront » autant, ce qui est le but recherché » *Ibid.*, p. 114

[806] *Ibid.*, p. 143

[807] *Ibid.*, p. 136

un abandon dangereux de la « rationalité scientifique » au nom du « sentiment » et de la morale, et s'insurge : « ce sont donc les sentiments et les passions, au premier rang desquels l'envie, non la raison, qui gouverneront la politique. Après un tel aveu, rien, si ce n'est le style, ne distingue plus l'économiste social-démocrate, du jacobin de base »[808]. Si l'économiste de Columbia aurait sans doute été surpris d'une telle qualification, il ne s'y serait peut-être pas trouvé, après tout, en si mauvaise compagnie.[809]

Dans ce qui suit, on explorera donc quelques justifications non-rationnelles de la contribution fiscale, tout en tenant compte de la difficulté de les faire entendre dans le contexte du libéralisme politique et économique. Considérer que les individus ont une « dette » envers la société doit être compris en un sens non-économique, ce qui suppose aussi de comprendre en quoi l'impôt ne saurait suffire à payer cette dette. On étudiera aussi les différentes dettes qui s'entrecroisent, car il ne suffit pas de penser la dette des individus envers le collectif, il faut aussi penser le rapport dans l'autre sens, respectant ainsi les deux composantes du « je suis parce que nous sommes », mais aussi du « nous sommes parce que je suis », indissociables dans la pensée de l'*ubuntu.* Dans ce qui suit, on aura donc affaire à un entrecroisement de dettes réciproques extrêmement différentes, par exemple :

- une dette des riches à l'égard des pauvres, souvent sous-évaluée (en argent et symbolique)

- plus largement mais comparablement, une dette des dominants (y compris les pouvoirs privés) à l'égard des dominés

- une dette de chaque individu à l'égard des collectifs auxquels il appartient (qui ne se réduisent pas à l'Etat)

- une dette spécifique à l'égard du système juridico-étatique, qui garantit les droits (mais : est-ce une dette, ou un simple contrat ?)

---

[808] *Ibid.*, p. 153. Le passage de Seligman commenté stipule : « Il semble qu'il y ait quelque vérité dans l'affirmation de Mill que la taxation progressive ne peut fournir le degré de certitude que le législateur devrait posséder pour agir, et dans celle de McCulloch que, quand on abandonne la proportion, on est comme dans un bateau en pleine mer sans gouvernail ni boussole. Il est vrai qu'en un sens la proportion est certaine, alors que la progressivité est incertaine. Mais l'argument prouve trop. Un taux incertain, s'il va dans le sens de la justice, peut n'en être pas moins préférable à un taux qui, comme celui de la proportion, serait certain sans être équitable » Edwin R.A. SELIGMAN, *Progressive taxation in Theory and Practice*, Princeton University Press, 1908., p.292-294 (la traduction est de Philippe Nemo)

[809] Madeline WOKER, « Edwin Seligman, initiator of global progressive public finance », *Journal of Global History*, vol. 13, n° 3, 2018.

- des dettes métaphysiques, liées aux croyances (dette par rapport aux ancêtres ; par rapport à Dieu ; par rapport à l'Univers)

- une dette de l'Etat à l'égard des contribuables, inégalement reconnue.

Au bout du compte, il s'agira aussi de se demander si, en remettant au centre ces dettes, on peut raviver le sens du lien social, ou si l'on ne risque pas, aussi, d'écraser et d'emprisonner des individus que le libéralisme juridique avait délivré de certaines solidarités sociales excessives voire tyranniques.

I. Rembourser un dû économique ou reconnaître une dette immatérielle ?

1/ La dette des pays riches envers les pays pauvres

La réflexion sur ce qui est dû aux peuples des pays du Sud, exploités par le capitalisme mondial, prend souvent une forme économique. Un représentant emblématique de la pensée de la Justice distributive globale est par exemple Thomas Pogge, qui réfléchit aux responsabilités « positives » et « négatives » des consommateurs du Nord dans l'ordre économique mondial actuel : même si les individus du Nord ne font pas activement du tort à ceux du Sud (par une guerre, par exemple), leur inaction est, en soi, déjà destructrice. Pour T. Pogge, la responsabilité « négative » des habitants des pays du Nord à l'égard du Sud est avérée. Constatant que les modes de production et de consommation capitaliste perpétuent des schémas qui appauvrissent les peuples du monde, il propose d'établir un mécanisme correctif, le « dividende des ressources mondiales » (*global resources dividend*), qui porte sur toutes les ressources naturelles vendues par les pays du Sud[810].

Ce système consiste à considérer que chaque citoyen d'un pays fournisseur de ressources naturelles est détenteur d'une petite part de propriété de ces ressources, comme s'il en était actionnaire, et qu'il doit recevoir à ce titre un « dividende » à la vente de celles-ci : « les

[810] Au Togo on pourrait penser à l'exploitation des mines de phosphate, qui se fait sans aucune redistribution de la valeur créée à la population, et au mépris des normes environnementales et sanitaires. Voir Caroline CHAUVET, « Au Togo, les sacrifiés du phosphate - Reportage » [en ligne], *Afrique XXI*, 2024, URL : https://afriquexxi.info/Au-Togo-les-sacrifies-du-phosphate, consulté le 2 mai 2024.

pauvres des pays du Sud possèdent une participation inaliénable dans toutes les ressources naturelles limitées (…) Cela donne droit aux porteurs [de ces droits] à une part de la valeur économique de la ressource en question »[811]. Concrètement, ce dividende prendrait la forme d'une taxe portant sur tout achat de ressources naturelles, c'est-à-dire une sorte de taxe à la consommation, réglée en définitive par tous les utilisateurs de celles-ci par répercussion.[812]

Cette réflexion permet de mettre clairement en évidence que les populations du Sud sont en attente du règlement d'un dû, qui leur est refusé à la fois par leurs propres gouvernements, qui gèrent mal les ressources naturelles vendues à l'étranger, et par les marchés internationaux, qui ne payent pas le juste prix. Cette spoliation permanente peut se traduire comme une créance, toujours ouverte, et une telle taxe, portée par chaque contribuable du monde, pourrait présenter des avantages matériels clairs (financer le quotidien des populations pauvres).

Mais la question demeure : un tel système peut-il permettre une prise de conscience, une « acceptation de [notre] condition de débiteur », à nous, consommateurs et producteurs des pays du Nord ? Ainsi, un certain nombre de problèmes nous semblent persister dans cette proposition de T. Pogge, même en laissant de côté la question de sa faisabilité politique[813].

D'abord, comme tout système « redistributif », le « dividende de ressources mondial » ne joue qu'un rôle correctif.[814] Les structures d'exploitation mondiale restent en place, et – à l'instar des effets pervers des taxes environnementales – on peut craindre que les contribuables se sentent déchargés de toute responsabilité morale dans leurs actions socialement dégradantes, dès lors qu'elles « payent » pour les compenser[815].

---

[811] "The global poor own an inalienable stake in all limited naturel resources. (…) It entitles its holders to a share of the economic value of the resource in question". Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Boston, Polity Press, 2002., p. 196-197

[812] Thomas W. POGGE, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 23, n° 3, Wiley, 1994.

[813] Pour une critique du « global resources dividend » dans sa dimension concrète, voir les analyses du philosophe Tim Hayward. Il souligne notamment les probables effets néfastes imprévus qui découleraient de l'établissement d'un GRD, et note aussi les limites d'une telle méthode dans sa visée écologique. Tim HAYWARD, « Thomas Pogge's Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 2, n° 3, Brill Academic Publishers, 2005.

[814] Le philosophe Joshua Cohen a critiqué les insuffisances de la proposition de T. Pogge : d'une part, il ne suffit pas d'une redistribution financière pour modifier significativement la vie des individus les plus pauvres de la planère ; d'autre part, il n'est pas sûr que les efforts à l'échelle *globale* suffisent, car il faut tenir compte des responsabilités des élites dirigeantes de chaque pays dans la perpétuation de la pauvreté. Joshua COHEN, « Philosophy, Social Science, Global Poverty », dans Alison JAGGAR (éd.), *Thomas Pogge and His Critics*, Polity, 2010.

[815] Le marché des « crédits carbone », sorte de permis de polluer que l'on peut acheter et revendre, est du reste florissant en Afrique. Son leader, le groupe français Aera, gère un portefeuille de crédits carbone d'une valeur estimée à 550 millions d'euros. En 2021, le groupe indien Arise IS est entré au capital d'Aera, alors même que (ou parce que) ses pratiques environnementales sont problématiques dans divers pays du continent, dont le Togo (comme on le verra au chapitre 3 de cette partie). « ARISE IS devient actionnaire d'Aera Group » [en ligne],

Surtout, de façon corrélée, une telle « taxe » peut-elle réellement créer une « acceptation de [la] condition de débiteur », dans sa dimension éthique ? N'est-ce pas tout le problème de l'ordre économique actuel, de faire croire qu'il est possible de vivre sa vie – ou au moins de faire des affaires – sans jamais être redevable d'autre chose que d'argent ? Plus largement, comment ramener les multinationales ou les plus riches de la planète à davantage d'humilité, lorsque règne partout la mythologie de l'initiative individuelle et du génie du *self-made man* ? Peut-on vraiment mettre un point d'arrêt à cette illusion de puissance par une simple réquisition fiscale ? Au contraire, dans l'ordre économique mondial, c'est bien plutôt la collecte fiscale qui est mise en échec par le refus idéologique libéral de se reconnaître « débiteur » de la société et de mêler les préoccupations morales à la recherche de l'intérêt économique.

En réalité, il importe de rappeler que la dette à l'égard des pays du Sud ne peut se régler simplement en argent. S'il est important de payer le juste prix pour les ressources vendues par les pays détenteurs de ressources, l'enjeu n'est pas d'ordre seulement financier. En termes fiscaux, la revendication de justice n'est pas simplement la réclamation du paiement d'un dû comptable. Payer une taxe sur les ressources mondiales pour financer le développement peut avoir son utilité matérielle, mais on proposera ici l'hypothèse qu'une telle institution fiscale devrait avoir un sens éthique plus profond : obliger tous les membres d'une société, ou ici de la planète, à manifester leur « acceptation de leur condition de débiteur », et donc à opérer une « perte de souveraineté », déjà mentionnée comme condition de possibilité de la palabre chez J.G. Bidima. Cela signifierait que l'objectif serait d'abord politique et moral (avoir conscience de notre interdépendance, ne pas s'enfermer dans l'illusion autarcique), et non économique (collecter des fonds). Corollairement, ce que ferait apparaître la réticence à payer des impôts, notamment chez les plus gros contribuables, ce serait précisément la difficulté à trouver cette posture éthique humble du débiteur.

A l'heure actuelle, loin que les puissants reconnaissent leur dette à l'égard des plus faibles, la rhétorique du capitalisme bienfaiteur de l'humanité affirmerait plutôt que le commun des mortels devrait être reconnaissant aux investisseurs et aux entrepreneurs : selon celle-ci, nous devrions tous nous considérer en « dette » par rapport à eux puisqu'ils apportent prospérité,

Agence Ecofin, URL : https://www.agenceecofin.com/gestion-publique/0203-85718-arise-is-devient-actionnaire-d-aera-group, consulté le 14 avril 2024.

« développement » et progrès à l'humanité.[816] Nous tenterons dans ce qui suit d'inverser radicalement ce rapport de dette.

2/ Le sacrifice ne s'achète pas

A la proposition de redistribution matérielle de T. Pogge, nous pourrions opposer la conclusion de Marcel Mauss à la fin de son *Essai sur le don* : « Ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie. Nous devons, je le crois, même en tant que nous voulons développer notre propre richesse, rester autre chose que

---

[816] La dette des pays du Sud par rapport aux pays du Nord est renforcée par les pratiques d'optimisation fiscale agressives pratiquées aujourd'hui, notamment dans la manipulation des prix de transfert. Ces pratiques traduisent, en elles-mêmes, la dette symbolique dans laquelle les premiers sont maintenus à l'égard des seconds.

Une multinationale est, juridiquement, un archipel d'entités économiques séparées (filiales, sous-traitants) qui échangent entre elles des biens (*separate entities principle*). Ces échanges se font à des « prix de transfert » (*transfer pricing)* internes qui sont difficilement contrôlables par les administrations fiscales et font l'objet de multiples manipulations. Officiellement cependant, elles doivent échanger à des prix de « pleine concurrence » (*arm's length principle).*

En particulier, la valeur d'un bien est séparée entre sa valeur matérielle (matériaux et coûts de fabrication industrielle) et sa valeur immatérielle (propriété intellectuelle, brevets, marques), qui ne sont pas taxés dans les mêmes endroits et aux mêmes taux.

Une filiale industrielle, située dans un pays du Sud, peut ainsi déclarer qu'elle achète au prix fort un savoir-faire, un brevet ou une marque, c'est-à-dire qu'elle paye un loyer pour pouvoir les utiliser. Cela est comptabilisé comme une charge de l'entreprise, déductible des impôts qu'elle paye dans son pays, ce qui réduit d'autant les montants collectés par le fisc dans ce pays. Il est facile, dans ces conditions, pour une telle filiale, de se déclarer perpétuellement en déficit en raison de cette dépendance par rapport au Nord. On voit qu'il y a un double problème de dette symbolique et de manque-à-gagner fiscal.

Notons par ailleurs que les valeurs immatérielles sont habilement domiciliées dans des juridictions offshore avantageuses, afin que les redevances considérables payées par toutes les filiales qui utilisent les brevets ou les marques du groupe soient taxées le moins possible.

Comme le souligne Cécile Renouard, « les fiscs des pays émergents n'auraient-ils pas un intérêt et une justification morale à refuser partiellement la déductibilité fiscale de ces rémunérations d'immatériels ? » Elle propose ainsi « la limitation dans le temps de la rémunération des biens immatériels comme les marques et les technologies » (Gaël GIRAUD, Cécile RENOUARD, *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012., p. 321-325, proposition 15.2) Voir aussi : Akash KALRA, Munshi Naser Ibne AFZAL, « Transfer pricing practices in multinational corporations and their effects on developing countries' tax revenue: a systematic literature review », *International Trade, Politics and Development*, vol. 7, n° 3, 2023.

Les premiers textes de droit international sur les prix de transfert ont été mis en place par les juristes et les économistes de l'OCDE en 1979. Ce principe de « pleine concurrence » a été établi par une organisation regroupant essentiellement des pays du Nord (du moins à l'époque) : l'OCDE. Aujourd'hui certains juristes et certaines associations de lutte contre l'évasion fiscale proposent de le remplacer par une taxation unitaire (*unitary taxation)*, qui considèrerait la multinationale comme une seule entité, dont les bénéfices consolidés à l'échelle mondiale seraient taxés en une seule fois, puis ensuite répartis dans chaque pays où elle a une activité, de manière proportionnée à cette activité. C'est le principe du « *formulary apportionment ».* A ce sujet, voir les contributions dans Sol PICCIOTTO (éd.), *Taxing Multinational Enterprises as Unitary Firms*, Brighton, Institute of Development Studies, 2018.

de purs financiers »[817]. Par le paradigme du don, Mauss explique en effet que ce qui est en jeu dans un échange matériel dépasse de loin la seule valeur utilitaire de la chose échangée. Dès lors, il faut aussi analyser les flux de ressources naturelles, de travail humain, de connaissances, dans une dimension plus riche que ce que leur exploitation immédiate permet. On sait la valeur sociale essentielle du triple geste du don, donner-recevoir-rendre, mais on s'intéressera ici à un autre aspect, développé dans la « Conclusion morale » que l'auteur tire de ses analyses, et sur lesquelles Florence Weber insiste dans son introduction récente à cette œuvre fondatrice.

Pour Mauss en effet, attribuer un prix en argent à une chose est un geste réducteur d'une grande violence. Le « paiement » – d'un salaire, ou d'un achat – en argent ne recouvre pas la totalité de la valeur réelle de ce qui est acheté : la somme versée ne suffit pas à « rendre » ce que l'acheteur reçoit lorsqu'il bénéficie du fruit d'un travail humain – de même que dans la tontine, le versement rigoureux des cotisations financières à la caisse commune n'épuise pas la reconnaissance morale que l'on doit aux autres membres d'avoir fourni « la sueur de leur front » à l'effort collectif. Il y a dans l'échange matériel, même à un prix élevé considéré comme équitable, une violence et un arrachement : Mauss souligne que le travailleur « échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail », « il donne quelque chose de soi », et c'est dans cette mesure que la « vente » du fruit de son travail apparaît toujours comme un « acte brutal », une violence et un arrachement[818]. Se contenter du prix reçu pour son travail est perçu comme un vol, car on a donné plus, dans son œuvre, que ce que cet argent peut acheter. Un échange économique ne pourrait donc sembler équitable, et donc susciter un véritable consentement, que si ce surplus, qui n'est pas réglé dans la transaction matérielle, pouvait être « rendu » sous une autre forme, non matérielle. D'une certaine manière, le supplément d'âme qui est contenu dans la contribution d'un travailleur mérite d'être reconnu et « rendu » (ce qui n'est pas tout à fait un remboursement).

« Les choses vendues ont encore une âme », écrit Mauss, et ceux qui les ont produites ont « la sensation aiguë que leur travail est revendu sans qu'ils prennent part au profit »[819]. Il

---

[817] Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *op. cit.*, p. 231

[818] *Ibid.*, p. 232. Mauss indique ainsi : « On sent qu'on ne peut plus bien faire travailler que des hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie du travail qu'ils ont loyalement exécuté, en même temps pour autrui que pour eux-mêmes. Le producteur échangiste sent de nouveau – il a toujours senti mais cette fois il sent de façon aiguë – qu'il échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi ; son temps, sa vie. Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don. Et lui refuser cette récompense, c'est l'inciter à la paresse et au moindre rendement. »

[819] *Ibid.*, p. 215

faut veiller à ne pas voir dans cette dernière phrase un signe de cupidité : ce qu'elle désigne est bien plutôt le sentiment qu'il ne saurait y avoir d'équivalence possible entre « l'âme » qu'un producteur a donnée à sa création et le prix en argent qu'il en a obtenu. Mauss parle notamment, dans le domaine artistique, de « l'acte brutal de la vente d'un manuscrit », et dans le domaine technique, de la vente d'un prototype par un inventeur. De manière comparable, écrit Mauss, « le travailleur a donné sa vie et son labeur à la collectivité d'une part, à ses patrons d'autre part. (…) Ceux qui ont bénéficié de ses services ne sont pas quittes envers lui avec le paiement du salaire »[820]. Ici, il ne s'agit donc plus d'accuser les entreprises de ne pas payer le juste prix, en argent, mais bien de prendre aux travailleurs quelque chose qu'elles n'auraient pas les moyens d'acheter, même avec tout l'or du monde : le don par le travailleur de son énergie vitale, et d'une partie de son âme.

Cette perspective ressemble à certaines analyses de Georg Simmel, que Marcel Mauss connaissait sans doute via Emile Durkheim, son maître (et oncle)[821]. Simmel a en effet l'intuition que les personnes sont attachées aux choses qu'elles possèdent ou qu'elles produisent de manière existentielle, quasi sacrée, mais sans que cet attachement soit analysé, comme chez Mauss, dans une dimension proprement religieuse. Se référant au passé européen, Simmel note ainsi que lorsqu'un seigneur achetait à un paysan sa terre, il exerçait déjà une violence, presque un vol, quel que soit le prix qu'il payait : il ne faut pas croire en effet que « l'autorité seigneuriale ne lui causait aucun dommage en rachetant à un prix convenable son droit à la terre », car « pour le paysan, la terre recelait quelque chose de tout autre qu'une stricte valeur patrimoniale : c'était pour lui la possibilité d'une activité utile, un centre d'intérêts, un contenu de vie donnant une orientation à son existence » ; vendre cette terre retire au paysan « cette chose non monnayable qui seule donne à la liberté sa valeur : l'objet substantiel de l'activité personnelle »[822], qui n'est pas compensé par le pouvoir économique acquis par le versement d'une forte somme. Acheter la terre d'un paysan serait alors lui voler une terre qui a un sens existentiel fort pour lui (parce qu'il y a travaillé, et que ce travail a donné un sens à sa vie) – idée qui résonne avec tous les cas d'accaparement de terres, au Togo et ailleurs, y compris lorsqu'une compensation matérielle substantielle est fournie.

---

[820] *Ibid.*, p.216

[821] Christian PAPILLOUD, « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.

[822] Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, *op. cit.*, p. 100

La réflexion de Simmel sur l'argent comme équivalent universel est cependant plus complexe : il en montre aussi le caractère libérateur. En effet, pouvoir acheter quelque chose simplement par de l'argent signifie que « l'autre n'a plus de droit sur *l'action personnelle immédiate*, mais seulement sur le *résultat* impersonnel de cette action ; dans le paiement en argent, la personne ne se donne plus *elle-même*, elle donne quelque chose qui est détaché de toute relation intrinsèque avec l'individu »[823]. Prise à la lettre, cette affirmation signifie d'une part que le travailleur qui vend son travail n'offre pas son âme, mais seulement le produit fini, objet neutre, matériel, sans âme ; et aussi, à l'inverse, que l'acheteur ne verse qu'une somme neutre, qui n'a pas non plus de valeur émotionnelle pour lui, car elle est « détachée de toute relation intrinsèque » avec ce qui compte pour lui dans la vie. L'échange commercial en argent est parfaitement dépassionné, sans âme. Un tel échange peut paraître idéal, et il fluidifie l'économie, à ceci près, dit Simmel, que c'est une fiction. En réalité, « les objets de l'économie commerciale ont aussi des aspects qui ne sont pas exprimables en argent ; on croit bien trop légèrement posséder en leur valeur monétaire leur équivalent exact, sans reste »[824], et il y a même, dans certains cas, quelque chose d'humiliant à vendre des choses qui ont un sens existentiel fort pour une somme d'argent (même élevée). Pour Simmel, en négligeant la valeur non-économique des choses et du travail, on accroît la « vacuité de l'existence et la désagrégation de sa substance »[825] : « la signification spécifique, inexprimable en termes économiques, des choses (…) se venge pour ainsi dire à travers ces sentiments lourds tellement modernes : le cœur et le sens de la vie ne cessent de nous glisser entre les doigts, les satisfactions définitives deviennent toujours plus rares, tous ces efforts et toute cette agitation ne valent en réalité pas la peine »[826].

Une telle analyse élargit considérablement l'analyse de la spoliation économique des pays du Sud, telle que la présentent les théoriciens de la Justice distributive globale comme Thomas Pogge. Même si l'on arrivait, par extraordinaire, à verser un prix parfaitement juste aux pays du Sud pour leurs ressources ou pour le travail fourni par leur main d'œuvre, un tel versement économique ne changerait rien à l'appauvrissement actuel des relations humaines dans leur ensemble. Le problème réside d'abord dans le fait de ne réfléchir aux questions de justice et de lien social qu'en termes économiques. La critique du « développement » consiste

---

[823] *Ibid.*, p. 99 (nous soulignons)

[824] *Ibid.*, p. 100. Voir aussi Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 549

[825] Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, *op. cit.*, p. 100

[826] *Ibid.*p. 101

donc aussi à donner voix à ces « sentiments lourds » de « vacuité de l'existence » évoqués par Simmel dans une conception matérialiste du monde. Si l'expression peut sembler un peu lyrique, et scientifiquement peu définie, il semble pourtant essentiel de revenir sur ce je-ne-sais-quoi qui manque aux échanges commerciaux. Il demeure, dans toute fourniture de travail ou de ressources naturelles, une dimension de don non-matériel, qui n'est jamais prise en compte par les acheteurs, et qui reste donc non remboursée.

La question est alors de savoir quel serait le contredon acceptable pour ce don sans mesure de ressources naturelles ou de travail humain. Pour Mauss, ce contredon serait fourni par le système d'assurance sociale, qui apporte « une certaine sécurité dans la vie, contre le chômage, contre la maladie, contre la vieillesse, contre la mort ». Certes, ce contredon coûte de l'argent, mais ce qui y importe n'est, à son tour, pas sa valeur économique, mais bien la volonté marquée par l'Etat et la société de reconnaître le don offert par le travailleur à sa juste valeur humaine. Notons que fournir une assurance sociale n'est donc pas une charité faite aux pauvres, un don généreux des riches aux plus démunis, dont ceux-ci devraient être reconnaissants, mais bien un contredon, longtemps attendu. A ce titre, les droits sociaux seraient donc parfaitement légitimes ; Mauss souligne même, à l'encontre des critiques libérales qui y verraient une dérogation par rapport à l'égalité de la loi, qu'ils correspondent « non pas à un trouble, mais à un retour au droit ». Bien loin d'obtenir une dérogation exceptionnelle, les travailleurs n'obtiennent par ces droits sociaux qu'un juste retour de ce qui leur est dû. Comme le souligne Florence Weber commentant ce passage, cette apologie de l'Etat social comme un système de droit, comme un dû, et non comme le fruit de la charité, est peut-être le véritable objectif pratique de Mauss lorsqu'il écrit son *Essai sur le don*.[827]

Peut-être, pourrait-on dire d'ailleurs, que comme dans tout contredon, ce qui est accordé en retour est en excès par rapport à ce qui a été donné initialement : l'assurance sociale et l'Etat social seraient (quand ils sont bien faits) un contredon très généreux, qui excède le don de départ en travail fourni. C'est peut-être la générosité de cet excédent, cette « surabondance » au sens de Ricœur qui provoque l'ire des libéraux, adeptes d'échanges strictement proportionnels, lorsqu'ils se disent écrasés par des charges sociales excessives (et supposément superflues). Mais c'est, en retour encore, ce surplus, qui garantit que les travailleurs deviennent

[827] « Il n'est pas exagéré de dire que, au-delà de la critique implicite de la théorie économique de l'échange, la critique de l'aumône, tout à fait explicite, constitue le principal enjeu politique de l'*Essai sur le don. ».* Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *op. cit.,* Présentation de Florence Weber, p. 46

des « hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie » qui vont s'investir au-delà de ce qui leur est demandé, et apporter de riches contributions à la société[828]. Ainsi fonctionne la « loyauté » du don et du contredon.

Ainsi, il faut revenir à cette affirmation simple de Mauss à l'issue de ses lectures ethnologiques : « c'est bien autre chose que de l'utile qui circule dans ces sociétés ». Cette idée, qu'on a vue appliquée dans l'exemple des tontines, est aussi la philosophie sociale qu'il propose pour repenser l'Etat occidental moderne mais aussi les transactions commerciales. En politique comme en économie, il faut veiller à ne pas aplatir le sens de la dette, à ne pas l'exprimer seulement en termes économiques, à ne pas estimer qu'un remboursement ou une redistribution financière viendraient automatiquement l'apaiser.

On voit bien aussi que dans ce paradigme anthropologique de la dette sociale comme don et contredon, on est très loin des idées du solidarisme. Ce dernier voit les relations sociales selon un paradigme fonctionnaliste et rationaliste de cohésion, visant à optimiser le fonctionnement du Tout qu'est la société. On comprend bien que voir les circulations de biens dans l'Etat social comme un rapport de contredon n'est pas du tout la même chose que de concevoir la société comme un groupe solidairement soudé, où les problèmes des uns peuvent, par contagion, avoir un impact sur les autres, et doivent être pris en charge en commun. A la limite, en tout cas chez Léon Bourgeois, la société pourrait fonctionner sans que les liens interpersonnels soient pensés autrement que de la dépendance matérielle. Au contraire, dans le rapport de don et de contredon, c'est le rapport interpersonnel qui est important, parce que dans l'objet échangé, on perçoit la présence d'une valeur non-matérielle. La perspective de Mauss est socio-spirituelle : la société accorderait des prestations sociales aux travailleurs parce qu'elle ressentirait profondément qu'une dette morale est restée en suspens, même une fois que le « prix » économique a été payé. Comme l'écrit Florence Weber, « ni les patrons ni la société, dit Mauss, ne sont « quittes » envers eux [les travailleurs] après le versement du salaire »[829]. Dans le solidarisme, en revanche, il s'agit seulement de se préoccuper de la santé globale de la société pour ne pas, par contagion, être touché par les difficultés rencontrées par certains membres.

---

[828] On pourrait lire ce fonctionnement comme un schéma paternaliste. Une des difficultés est précisément, on le verra, de mettre en place une logique de générosité sans tomber dans la domination que suppose forcément une position de surplomb, inévitable dans tout contredon.

[829] Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *op. cit.*, Présentation de Florence Weber, p. 47

La reconnaissance de dette a en effet chez Mauss une dimension pleinement spirituelle : s'appuyant sur l'ethnologie des peuples maori, Mauss explique de manière célèbre que dans tout échange humain est contenu un *hau*, une force magique, qui oblige l'autre à rendre[830]. Le *hau* est d'abord le sentiment d'endettement de celui qui reçoit, qui se sent animé du besoin impérieux de rendre le don car il y va de son honneur. Mais c'est aussi la part d' « âme » du donateur que conserve la chose échangée : « même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui »[831]. Ce n'est pas seulement l'âme du donateur qui est contenue dans l'objet, la chose elle-même peut avoir une âme. Car, contrairement au droit romain qui pose la distinction fondamentale entre une *res* et une *persona*, les Maori considèrent que les *taonga*, les choses précieuses échangées dans une cérémonie, sont dotées d'une personnalité propre et même d'un nom propre, comme le fait remarquer Mauss dans une note[832]. Si l'on rapporte maintenant cela à notre question, il faut donc se demander si le travail fourni par un employé pour son patron ou par un producteur pour son client contient aussi un *hau* sacré, qui n'a pas le droit d'être seulement acheté et consommé, mais doit être respecté et rendu ; la même question se pose pour les ressources naturelles, et dans ce cas, la notion de *hau* pourrait être rapprochée de conceptions animistes de la nature : s'approprier ces ressources, est-ce manquer de respect à l'égard de l'esprit de la nature ?

L'économie libérale est évidemment totalement imperméable à cette conception magico-spirituelle de l'échange ; elle n'a aucune conscience de la valeur que peuvent avoir les sacrifices consentis par la nature ou par les humains pour alimenter la production capitaliste. Plus largement, il n'est sans doute pas évident, dans le système juridique de séparation des biens et des personnes, de faire vivre la logique du *hau*.

On peut en revanche se demander comment la dimension de reconnaissance qui sous-tend le contredon pourrait y être mieux incarnée. Mais là encore, la « dette sociale » trouve une profondeur spirituelle qui est absente des conceptions libérales. A la fin de l'*Essai sur le don*, il

---

[830] Mauss a été critiqué, de manière célèbre, par Claude Lévi-Strauss, pour avoir souscrit avec naïveté à la croyance des peuples qu'il étudie, au lieu de rationaliser cette lecture spirituelle du « *hau* ». Nous voudrions cependant, avec Florence Weber, suivre l'hypothèse selon laquelle il y aurait une profondeur de vue dans cette interprétation des échanges sociaux. Voir sa Présentation, *Ibid.*, p. 26-30 : « Le *hau*, de l'esprit à la contrepartie »

[831] *Ibid.*, p. 80. Dans nos sociétés occidentales, cette dimension est conservée par les cadeaux « à valeur sentimentale », note Maurice Godelier : les objets conservent une trace de la personne qui l'a offerte, ce qui interdit de les jeter ou de les vendre. Maurice GODELIER, *L'Énigme du don*, Paris, Flammarion, 2008.

[832] « les *taonga* semblent être doués d'individualité, même en dehors du *hau* que leur confère leur relation avec leur propriétaire. Ils portent des noms. » Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *op. cit.*, p. 80

compare le rapport entre l'individu et la société au rapport du croyant à son Dieu : le croyant obéit à Dieu et fait l'aumône sans attendre de retour : c'est alors qu'il sera récompensé généreusement. De la même manière, donner à la société sans attendre de retour n'est pas absurde, c'est un geste de foi. Mauss cite ainsi la sourate LXIV du Coran, qui incite à la générosité et à l'aumône : « Craignez Dieu de toutes vos forces ; écoutez, obéissez, faites l'aumône (*sadaqa*) dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux. Si vous faites à Dieu un prêt généreux, il vous paiera le double ». Il suffit ensuite, dans cette phrase, de « remplace[r] le nom d'Allah par celui de la société et celui du groupe professionnel » et de « remplace[r] le concept d'aumône par celui de coopération, d'un travail, d'une prestation faite en vue d'autrui », pour comprendre le fonctionnement du don et du contredon en société : plus on se montre généreux dans sa coopération avec autrui, sans chercher à soigner ses intérêts personnels, plus le contredon que l'on recevra plus tard, sans même l'avoir demandé, sera *in fine* avantageux[833]. Autrement dit, chaque individu doit mettre dans son travail la générosité d'âme qu'il met dans un acte sacré d'aumône, commandement divin ; et en retour, la société rend, ou doit rendre, à chacun au-delà de ses espérances, comme Dieu rend au centuple ce que le fidèle lui a donné. Ce qui importe dans l'échange avec Dieu n'est évidemment pas matériel, et ce qui importe dans l'aumône n'est pas le montant fourni, mais la pureté de l'âme ; de même, ce qui se joue dans les échanges économiques ne saurait se situer dans le prix matériel, mais dans la sacralité du lien qui unit le donateur et le récipiendaire. L'aumône est un devoir religieux, qui comprend une dimension de foi, car en donnant, le croyant sait qu'il lui sera beaucoup rendu.

Penser l'impôt comme solidarité suppose, dans cette logique, de s'inscrire de la même manière dans une perspective de foi. L'impôt solidaire, finançant l'Etat social, devrait donc s'appuyer sur une foi sociale similaire. L'*ubuntu* a quelque chose de cette foi : on croit à la circulation réciproque de bienfaits entre le *je* et le *nous*, sur le plan matériel comme en termes de lien social, et cette foi est fondatrice du lien social. On l'a dit, il ne s'agit plus de solidarisme : le versement « solidaire » n'est, à la limite, même pas perçu comme tel.

Reste à savoir si cela peut être transposé dans la sphère étatique. Contrairement à ce que dit Mauss, ne peut-on pas douter du fait que l'Etat, même avec des institutions sociales généreuses, parvienne à épouser parfaitement les différents aspects de la vie sociale ? Des personnes humaines peuvent être sensibles à ces dimensions spirituelles, percevoir le *hau*, avoir foi en la coopération sociale, et se sentir obligées de rendre ; mais l'Etat, institution anonyme

[833] *Ibid.*, p. 232-233

et juridiquement normée, le peut-il vraiment ? Rien n'est moins sûr. Ainsi, la spiritualité du donner-recevoir-rendre et du respect de l'âme des choses n'est pas seulement étrangère au libéralisme économique mais aussi, en grande partie, au formalisme de l'Etat et du droit.

La contribution et la redistribution fiscales peuvent-elles être animées par une telle foi, et un tel esprit d'*ubuntu* et être vues comme un contredon ? Ou la fonction de l'impôt est-elle forcément enfermée dans son caractère juridique, donc comptable et limité ? L'impôt peut-il s'inscrire dans une logique de surabondance, comme le suggère l'idée de contredon proposée par Mauss, ou reste-t-il dans une logique d'équivalence, par sa nature même ?[834]

II. Eveiller la conscience de l'interdépendance sociale ou garantir des droits ?

Le libéralisme met l'accent sur l'intérêt particulier, au détriment des sentiments de dette et de redevabilité à l'égard du collectif : être propriétaire, c'est avoir le droit d'être sourd à tous ceux qui demandent un infléchissement de la souveraineté que l'on exerce sur son bien. On tentera dans ce qui suit de relativiser l'idée d'une propriété exclusive, et de faire exister la dette à l'égard du collectif qui s'y niche toujours, même si le libéral oppose un déni ferme et catégorique à cette idée.

La frontière entre propriété privée et propriété collective n'est pas aussi nette qu'on l'affirme dans la pensée libérale. Repartons pour l'illustrer de l'exemple de la tontine. Lorsqu'une usagère de tontine touche sa mise, et récupère le fruit de la cotisation collective, elle utilise les fonds pour son projet personnel. Cette somme est sa propriété privée, personne ne peut lui imposer l'utilisation qu'elle devrait en faire. Mais se sent-elle « propriétaire » de ce fonds ? Si l'on en reste à une logique financière stricte, oui : du moment qu'elle rembourse les autres en cotisant à chaque fois, on pourrait dire qu'elle ne fait que récupérer son argent. En récupérant la mise, elle ne récupère pas davantage que ce qu'elle y aura versé, et ne « prend » donc rien qui ne soit à elle. Elle ne fait qu'utiliser son bien privé, dont elle est la propriétaire légitime, et unique : la tontine sert de simple système d'épargne (ou d'emprunt) pour s'assurer

[834] Jacques Godbout, qui étudie les manifestations de l'esprit du don dans les sociétés occidentales contemporaines, s'oppose à Mauss sur le rapport entre Etat moderne et don. Pour lui, on ne pourra jamais mêler l'esprit du don dans la logique étatique. Ce n'est qu'à l'échelle individuelle que des fonctionnaires de l'Etat peuvent, ponctuellement, faire preuve de gratuité dans leurs gestes, mais l'Etat est toujours celui qui « pervertit » l'esprit du don. Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, chap 3, « Quand l'Etat remplace le don », p. 75 à 92

que la totalité de la somme soit disponible à une date donnée. Pourtant, tout le système de mise en garde sociale et de culpabilisation morale par les autres membres de la tontine – « c'est la sueur de notre front » – lui fait sentir que cette somme appartient un peu aussi au groupe, ou du moins, que sans le groupe, elle n'aurait pas pu en bénéficier. Autrement dit, même en récupérant des fonds dont elle pourrait se dire « propriétaire », elle sait qu'elle ne doit cette propriété qu'à la communauté dont elle fait partie, et que c'est un trésor collectif qu'elle a entre les mains. Elle n'a, moralement, pas le droit de le gaspiller.

De telles pratiques obligent les membres de la tontine à toujours adopter une attitude modeste et reconnaissante à l'égard du collectif, de façon à ce qu'ils et elles ne se considèrent jamais totalement seuls maîtres à bord, en situation de domination absolue sur leur bien.

1/ La propriété privée grâce à la propriété publique

On sait les critiques apportées par les théoriciens des communs au concept de « propriété privée » : celui-ci permet au propriétaire de se considérer, de façon abusive, en situation de domination absolue et sans limites sur son bien[835]. Par exemple, si je suis propriétaire d'un champ, je peux considérer que je peux y déverser des produits toxiques si cela me plaît. Une telle attitude souveraine est naturellement problématique, à la fois en termes d'externalités pratiques, et de principe moral et juridique. Dans la pensée libérale, la propriété privée serait un domaine intangible, qui mettrait l'individu à l'abri de toute limitation qui pourrait lui être demandée au nom de l'intérêt général. Appliquant cette même logique à la fiscalité, les libertariens comme Robert Nozick considèrent que toute ponction étatique sur les revenus privés est un vol pur et simple, une atteinte à la liberté et au droit de propriété privée, et qu'il est en ce sens illégitime et inacceptable[836].

Dans ces conditions, comment responsabiliser celui qui est propriétaire, s'il se considère maître absolu et souverain sur sa propriété ? En réalité, comme l'ont montré les théoriciens des communs, il existe, dans l'histoire du droit, des définitions moins excluantes de la notion de

[835] Voir par exemple Sarah VANUXEM, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018.

[836] Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, *op. cit.*

propriété[837]. Par exemple, dans le domaine foncier, la « propriété simultanée »[838] désigne un droit coutumier ancien, qui n'accorde pas un droit éminent et absolu sur une chose à une seule personne, mais reconnaît un droit d'usage à plusieurs personnes en même temps. On peut avoir l'usage d'un champ, et être bénéficiaire de ce qu'on y produit, sans en avoir la propriété exclusive, par exemple.

De la même manière, la philosophie de la tontine consiste à faire sentir à chaque membre qu'il ou elle n'est bénéficiaire de sa mise que par la contribution des autres ; la propriété personnelle est subsumée à la pratique de groupe, sans laquelle elle ne pourrait exister.

On pourrait rapprocher cela de la justification du prélèvement fiscal que donnent les philosophes américains Liam Murphy et Thomas Nagel, en réponse aux conceptions libérales américaines de celui-ci. Ils soulignent en effet que, même si nous avons tendance à l'oublier, la propriété privée n'existe que par la garantie offerte par des institutions collectives – l'Etat, financé par l'impôt et régulé par le droit. Penser qu'on puisse être propriétaire sans la protection et la garantie juridique offertes par le collectif est totalement illusoire, et celui qui se croit propriétaire par sa seule puissance personnelle croit à un « mythe », qu'ils appellent « le mythe de la propriété » : en réalité, la propriété est une fiction juridique, et non un droit naturel. Par conséquent, lorsque l'Etat vient prélever une partie de cette propriété privée au nom du collectif, ce n'est pas un acte arbitraire de sa part (voire du « vol » comme le dit Nozick), mais un rappel que ce n'est que grâce à lui que cette propriété existe. Le prélèvement fiscal n'est pas tant alors une confrontation entre deux domaines aux intérêts opposés, le public d'un côté, le privé de l'autre. La propriété privée n'est en quelque sorte qu'un statut particulier du bien public : le collectif alloue provisoirement à un individu la jouissance d'un bien qui ne cesse en réalité jamais d'appartenir au collectif.

Par conséquent, les exigences de l'Etat sont et demeurent premières par rapport à la propriété privée, puisque c'est le collectif qui garantit la jouissance individuelle des biens. Il est donc essentiel de contribuer à maintenir la structure sociale puisque sans elle, la propriété privée elle-même s'effondrerait :

---

[837] Les définitions de la propriété privée, même dans le cadre strict du droit français, sont plurielles. Rien que sur la notion de « propriété privée » dans le Code civil de 1804, Mikhaïl Xifaras constate que trois définitions distinctes ont été proposées : la « maîtrise souveraine », l' « appartenance patrimoniale », et la « réservation de jouissance ». Mikhaïl XIFARAS, *La Propriété. Etudes de philosophie du droit*, *op. cit.*

[838] Anne-Marie PATAULT, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989., §9 et Sarah VANUXEM, *La propriété de la terre*, *op. cit.*

> La propriété privée est une convention légale, définie en partie par le système fiscal ; par conséquent, le système fiscal ne peut pas être évalué en fonction de son impact sur la propriété privée, qui serait considérée comme quelque chose qui aurait une existence et une validité indépendantes par rapport à lui. Les impôts doivent être évalués comme faisant partie d'un système global de droits de propriété qu'ils contribuent à créer. (…) Nous ne pouvons pas commencer par prendre pour donnée, sans qu'elle ait besoin d'être justifiée et sans qu'elle puisse faire l'objet d'une évaluation critique, une supposée allocation initiale des possessions – ce que les gens possèderaient originairement, ce qui serait à eux, *avant* toute intervention politique.[839]

Le prélèvement fiscal se justifie donc par le fait que toute personne propriétaire de biens dans un Etat moderne ne l'est que par la vertu d'un système politique, juridique et social qui lui accorde cette propriété. Il convient donc de reconnaître la primauté du politique, du social et du juridique sur la propriété individuelle. De façon tout à fait comparable à ce qui se passe dans une tontine, s'il n'y avait pas d'abord constitution d'un groupe politique et de règles de fonctionnement, nul n'aurait accès aux biens, et surtout, cet accès ne serait pas garanti par un collectif qui a ses règles.

Chez L. Murphy et T. Nagel, l'individu est cependant surtout dépendant d'un système *juridique.* Comme on l'aura remarqué, notre comparaison entre le système des tontines et la réflexion des deux philosophes sur l'Etat garant de la propriété privée a confondu jusqu'ici dans un même ensemble le « collectif » et le « public ». Ce n'est pourtant pas la même chose de devoir sa propriété privée à un « collectif » de personnes que l'on connaît, et avec qui on a un lien de *confiance* morale, ou de la devoir à un « Etat », une institution publique qui garantit à tous, de manière anonyme, le *droit* de propriété. N'y a-t-il pas autre chose qui s'y joue ? Chacun peut sans doute comprendre, par expérience personnelle, le sentiment de se sentir « en dette » par rapport à des personnes, mais est-on vraiment « en dette » par rapport à l'Etat ? On a des devoirs, définis par la loi, que l'on peut ou non honorer. On peut se savoir en infraction, dans l'illégalité, mais cela passe-t-il par une culpabilisation d'ordre moral ou social, comme dans la tontine ? Le droit n'est-il pas, précisément, ce qui nous affranchit de la logique morale et des attaches sociales ?

---

[839] "Private property is a legal convention, defined in part by the tax system; therefore, the tax system cannot be evaluated by looking at its impact on private property, conceived as something that has independent existence and validity. Taxes must be evaluated as part of the overall system of property rights that they help to create. (…) We cannot start by taking as given, and neither in need of justification nor subject to critical evaluation, some initial allocation of possessions—what people originally own, what is theirs, prior to government interference." Liam MURPHY, Thomas NAGEL, *The Myth of Ownership. Taxes and Justice*, New York, Oxford University Press, 2002., p. 8 (nous soulignons). Sur la réflexion de T. Nagel en matière de justice fiscale et de progressivité de l'impôt, voir aussi Blondine DESBIOLLES, « Principe de différence et politiques fiscales », *Archives de philosophie*, vol. 2021/4, , vol. 2021/4.

On pourrait pourtant être tenté, comme le fait Rousseau, de mêler explicitement des considérations morales à l'exigence d'obéir aux lois, notamment en réinstituant comme « sacrée » l'appartenance à la société et à la patrie. Il s'agirait ainsi de ressusciter chez chaque citoyen la conscience de faire partie d'un tout plus vaste. En particulier dans le *Discours sur l'économie politique* et dans la *Constitution pour le gouvernement de Pologne*, le philosophe envisage ainsi d'organiser la société dès l'enfance en vue de la création d'un sentiment civique fort. Dans cette optique, le « contrat social », bien loin d'être un simple « contrat » au sens où chacun est lié par des obligations, où il s'acquitte de son dû avant de vaquer ensuite librement à ses occupations, serait au contraire la manifestation de l'interdépendance permanente des individus entre eux.

Pierre Crétois souligne ainsi qu'il y a, dans l'idée rousseauiste d'« aliénation totale » de la liberté individuelle à la volonté générale, une réminiscence de l'idée féodale d'allégeance – il y aurait comme « un usage anti-féodal du motif d'allégeance »[840] : en somme, on ferait allégeance au corps politique, pour s'affranchir des pouvoirs féodaux particuliers. La notion même de « contrat social » chez Rousseau, qui constitue le fondement du libéralisme politique, est ambiguë : le contrat social peut être compris comme un vrai « contrat » au sens libéral, donc comme une transaction limitée par des clauses, dont on s'acquitte en un temps fini, ou au contraire comme une « aliénation totale sous la suprême direction de la volonté générale », dans un sens plus républicain. D'un côté en effet, le contrat social rousseauiste établit la souveraineté du peuple, et abolit le rapport de dépendance personnel à un seigneur ou par rapport à un monarque, pour ne se soumettre qu'au seul règne de la loi, et de la loi décidée souverainement par le peuple lui-même. Pour être libre, il faut, et il suffit de, mettre en pratique la loi. D'un autre côté cependant, il faut que cette acceptation de la loi soit en même temps une acceptation du primat du général sur le particulier ; n'y a-t-il pas alors une nouvelle soumission, cette fois à la volonté générale abstraite ?

Selon l'analyse de P. Crétois, « l'allégeance » républicaine serait définie chez Rousseau sur le même modèle que la féodalité germanique, consistant à « subordonne[r] la jouissance d'un bien à une obligation politique »[841], et à mettre le lien entre des *personnes* avant le rapport *économique* : « dans le rituel du contrat de fief, on mettait en scène la concession d'une portion du domaine seigneurial au vassal, et simultanément, l'obligation résultant pour le vassal d'obéir

[840] Pierre CRETOIS, *Le renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'Etat social*, *op. cit.*, p. 180

[841] *Ibid.*, p. 184

à son suzerain »[842]. Un bien n'était octroyé à un individu que sous le serment d'obéissance et de soumission. Ainsi, le contrat de fief ne donnait pas tant la jouissance d'un *bien* qu'il ne créait un rapport de *fidélité* entre le suzerain et le vassal. Peut-on alors translater un tel modèle vers une allégeance qui se ferait à l'égard de toute la communauté politique, et non de la personne du suzerain ? La propriété privée est certes garantie par les lois et le contrat social, mais seulement à la condition que le lien politique d'« allégeance » soit d'abord respecté, et qu'il reste, en tout temps, toujours premier. La jouissance matérielle des biens serait toujours seconde par rapport au « suprême commandement de la volonté générale » [843] .

Pour le dire encore autrement, dans un rapport féodal, le fief concédé au vassal n'est pas sa propriété exclusive, puisque, analyse P. Crétois, il y a « superposition des droits du souverain et de ceux des particuliers sur la chose »[844]. De manière comparable, être propriétaire dans l'état civil républicain, c'est avoir en *gestion* un bien qui continue d'appartenir au souverain, c'est-à-dire, en démocratie, au peuple souverain. C'est donc aussi que l'individu propriétaire a des comptes à rendre à la société, qu'il est endetté par rapport à elle et qu'il lui doit des comptes régulièrement.

Accepter la loi de l'intérêt général, ce ne serait donc pas simplement accepter un certain nombre de règles – au-delà desquelles on serait déchargé de toute obligation sociale. Passer de l'état de nature à l'état civil, ce serait se retrouver sous serment avec la société, et avoir « conscience de sa relativité »[845] par rapport à elle. On entend ici comme un écho de ce qui se disait sur la tontine : « payer la tontine est plus important que ton enfant malade » au sens où c'est l'appartenance sociale qui permet tout le reste de la vie, pour soi et pour toute la communauté.

Dans la perspective républicaine, une telle conception non-exclusive de la propriété, invitant à une prise de conscience de ce qui est dû au collectif, apparaît donc comme légitime. Pourtant, le sens civique et la conscience de l'appartenance au collectif se perdent aujourd'hui avec l'expansion de la logique propriétariste du capitalisme. Faut-il alors renforcer cette conscience sociale par l'éducation ? L'éducation au civisme et la relativisation de l'idéologie libérale peuvent-elles renforcer le sentiment de légitimité de l'impôt ?

---

[842] *Ibid.*, p. 193

[843] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*I, 6

[844] Pierre CRETOIS, *Le renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'Etat social*, *op. cit.*, p. 183

[845] *Ibid.*, p. 195

Le manque d'enthousiasme et même la réticence à payer des impôts peuvent bien être interprétées comme des preuves que notre sens de la dette sociale mutuelle ne serait pas assez cultivé. Pourtant, penser une dette perpétuelle à l'égard de la société est-il compatible avec la logique de « contrat », qui constitue le fondement de notre système libéral, politique comme économique ? Dette et contrat n'appartiennent-ils pas à deux paradigmes radicalement étrangers l'un à l'autre ?

Il faut donc aussi réfléchir aux raisons qui ont poussé à l'abandon de la pensée de la dette. Avons-nous étouffé à tort les sentiments de solidarité et de réciprocité, sentiments naturels qu'on aurait enfouis sous une idéologie utilitariste véhiculée par le marché ? Ou y a-t-il à cela de bonnes raisons ? En réalité, la pensée du commun et de la dette envers la société apparaît parfois à son tour comme une idéologie et une propagande fermée et dangereuse.[846]

2/ Quel devenir de la dette dans le paradigme libéral ?

L'idée que l'on serait endetté par rapport à ses voisins et ses concitoyens, voire par rapport à une entité supérieure, transcendante, que serait « la Société », est difficile à faire entendre dans le système libéral contemporain. S'il existe bien une conscience d'être interdépendants les uns des autres, et donc que des échanges sont nécessaires sous une forme circulaire, c'est sous la forme du contrat – contrat commercial, ou « contrat social » mais entendu au sens strict de l'échange proportionnel. S'il devait former une tontine, l'individu libéral occidental voudrait certainement en rester à l'aspect strictement rationnel, comptable, du financement réciproque ; les occasions sociales et le devoir d'assistance qui y sont attachés apparaîtraient comme du superflu, ou comme une exigence excessive.

La logique juridique et étatique forme-t-elle, tout comme le marché, un système parfaitement imperméable à l'idée du devoir mutuel, et du devoir d'assistance, au sens moral ? En fait, plutôt que d'imperméabilité, on doit sans doute parler d'incompatibilité : là où la logique juridique et étatique apparaît, le sentiment de devoir et de dette faiblissent[847]. On l'a vu

[846] Emmanuel PICAVET, « Biens communs, valeurs privées et fragilité de l'État de droit », *Ethique publique*, vol. 6, n° 1, 2004.

[847] Inversement, il existe de nombreux cas dans les sociétés occidentales contemporaines où les normes juridiques sont abandonnées, de sorte les logiques interpersonnelles reprennent le dessus. Alain Supiot montre ainsi que, paradoxalement, à l'ère du libéralisme de marché, les relations au sein des entreprises et entre les entreprises

dans le cas de la « juridicisation » de la tontine, puisque dès lors que le recours au droit est possible, il n'est pas besoin de s'assurer de la confiance des uns envers les autres. Et même à l'inverse, le recours au droit peut apparaître comme une trahison car avoir confiance, c'est précisément ne pas avoir besoin de preuves, de constituer un dossier et de faire appel à un tiers.

Or il faut rappeler que, par bien des aspects, l'établissement d'un système juridique qui fixe précisément le cadre des obligations des citoyens les uns envers les autres a constitué un progrès majeur de la modernité. Le droit permet en effet de sortir de l'arbitraire et de l'imprévisibilité de la féodalité et plus largement, de tout rapport d'allégeance, et de permettre à chacun de s'organiser librement tant qu'il ne dépasse pas de ce cadre. En particulier, en termes fiscaux et budgétaires, c'est là une avancée majeure, et il faut sérieusement se demander ce que représenterait la réintroduction d'une logique de dette sociale dans ce système libéral.

S'acquitter de l'impôt, c'est en effet « remplacer » les dettes sociales multiples par un règlement unique, strictement financier, et se sentir quitte, par là-même, de sa dette sociale. C'est le constat que fait Jacques Godbout lorsqu'il affirme que l'Etat et le droit ont aujourd'hui, en Occident, pris la place du « don » dans bien des domaines. Est-ce un progrès ? Par exemple, on considère souvent l'Etat, et l'Etat-Providence, comme une avancée : en effet, le droit stabilise la redistribution et garantit les droits de chacun, alors que le don est toujours tributaire de la charité et de la moralité, donc du choix instable, des individus. Mais corollairement aussi, dès lors que la béquille du droit existe, « l'esprit du don » devient facultatif pour faire tenir les systèmes sociaux, et il faiblit ; il semble donc difficile de faire revivre chez chacun le sentiment de dette sociale. On obtient un système de droits, plus stable et plus fiable sur le plan de ce que chaque individu peut obtenir, quelles que soient ses circonstances, mais plus anonyme et désincarné, sans supposer de liens personnels sous-jacents.

Progressivement, « l'Etat remplace le don », et même, l'Etat a « souvent des effets négatifs sur le don », à tel point que, dit J. Godbout, « sollicités par un organisme pour une cause [humanitaire], nous répondons : « Vous ne croyez pas qu'avec mes impôts, je donne déjà assez ! » »[848]. Il y a ainsi non seulement *remplacement* du don par le système étatique, mais bien « perversion »[849] : « la prise en charge des programmes sociaux par l'Etat – sans cesser

---

fonctionnent en grande partie par des arrangements personnels, et des liens de loyauté et d'allégeance, comparables au fonctionnement féodal (serments de fidélité). Alain SUPIOT, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, *op. cit.* Chapitre 12 : « La résurgence du gouvernement des hommes »

[848] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 75 et 76

[849] *Ibid.*, p. 82

évidemment d'être souhaitable pour d'autres raisons, comme la justice – (…) ne stimule pas nécessairement les « dispositions altruistes » de l'individu. Elle peut au contraire briser des réseaux de don et stimuler des comportements individualistes ou technocratiques »[850]. Une fois créés l'abri et la garantie du droit, les individus cesseraient de se préoccuper de solidarité, puisque le droit suffirait à garantir aux autres membres de la société des droits et des services. La solidarité cesse d'être une affaire privée, elle devient une affaire centralisée par l'Etat.

Cela signifie-t-il que, des deux paradigmes de solidarité que nous avons vus – solidarisme et *ubuntu* – seul le premier serait compatible avec le système étatique ? En effet, la structure étatique renforce l'individualisme, par sa forme même, ce qui ne signifie pas nécessairement que toute visée éthique deviendrait impossible, mais que celle-ci serait reléguée à la sphère privée et deviendrait facultative, presque comme un loisir. Dans un Etat de droit, la visée éthique individuelle serait donc optionnelle ? L'Etat de droit rend-il facultative la vertu ? Dans ce cas, la solidarité ne serait concevable à l'échelle nationale et étatique que dans des termes utilitaires (d'intérêt bien compris) et non d'entraide et de soutien, tandis que la « dette sociale » serait considérée comme déjà acquittée par l'impôt réglementaire. La logique étatique vient décorréler deux éléments de la « solidarité » qui sont liés dans un système traditionnel comme la tontine : l'aspect matériel d'une part (payé par l'impôt), et l'aspect éthique et moral d'autre part (qui n'a plus lieu d'être, car le droit a pris le relais).

Un tel constat ne devrait pas être surprenant puisque, d'un point de vue historique, l'Etat moderne a consisté à passer « du don à l'impôt »[851], c'est-à-dire à sortir la contribution sociale du poids du rapport féodal et interpersonnel. La logique anonyme de l'Etat et du droit constituent une libération des individus par rapport à l'obligation parfois étouffante et culpabilisante des réseaux de « solidarité » familiale, villageoise, communautaire, qui leur garantissent certes quelques droits, mais les rattrapent sans cesse sous la forme de dettes sociales, morales et financières, qu'ils ne finissent jamais de rembourser. Ainsi, « l'Etat libère le don » : par la garantie du droit, l'Etat « assume des responsabilités qui libèrent les membres des réseaux primaires de leurs obligations »[852].

---

[850] *Ibid.*, p. 86

[851] Alain GUERY, « Le roi dépensier. Du don à l'impôt », *Bulletin du MAUSS*, n° 5, 1983., cité par Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*

[852] Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 87

C'est en cela que l'impôt moderne est radicalement différent des formes archaïques de tribut ou de contribution féodale. Chercher à le penser en termes de dette sociale ou de solidarité est au contraire une façon de raviver dans la fiscalité contemporaine des résonances anciennes voire archaïques. Est-ce nécessaire, possible, souhaitable ? Si l'aspect coercitif de la ponction fiscale n'échappe à personne, la dimension de sacrifice ou d'allégeance des formes de contribution sociale anciennes n'est que rarement conscientisée, et ce n'est pas un hasard. Est-il souhaitable de rattacher à nouveau le geste contributif à ces dimensions symboliques que le passage au droit est censé avoir en partie effacées ?

En effet, ce qui distingue essentiellement l'impôt moderne des autres formes de contribution publique, c'est son caractère parfaitement délié de tout rapport interpersonnel. Précisément parce qu'il est payé en monnaie fiduciaire, et non en nature ou en services (corvées), l'impôt moderne a même pu être considéré comme un « progrès » considérable en termes de liberté des personnes. Comme l'écrit l'historien de l'impôt Gabriel Ardant,

> l'impôt est une technique libérale. C'est le moyen de faire contribuer les individus aux dépenses de la vie en société, et aux besoins propres des dirigeants, *tout en leur laissant le maximum de liberté*. Il existe d'autres procédés : la corvée, la réquisition des biens ou des services, le service militaire, la réglementation des activités économiques. Chacun d'eux oblige le sujet ou le citoyen à donner tel bien nommément désigné, sa maison, son cheval, sa voiture, ou à travailler pour la collectivité tel jour, dans telles conditions. A l'inverse, l'impôt le laisse libre d'organiser sa tâche à sa guise, et de choisir les produits qu'il vendra pour se procurer l'argent nécessaire à l'apurement de sa dette. Quant à l'Etat, nanti de ressources monétaires, il peut les utiliser en s'adressant à ceux qu'il estime les plus capables de répondre à ses besoins.[853]

On retrouve la même idée que chez Simmel : le paiement en argent est libérateur car on ne fournit plus que le *résultat* de son travail, et non toute sa personne. Ainsi, à l'heure où l'on tente de recréer du lien social autour de la notion de solidarité fiscale, il convient de ne pas oublier non plus que c'est précisément parce qu'il déliait les individus de tout rapport d'obligation personnelle, que l'impôt était considéré comme un progrès. Loin d'être, par exemple comme la corvée, un droit à faire travailler les individus qui sont sous le pouvoir (arbitraire et personnel) du seigneur, l'impôt laisse chacun libre de se procurer par lui-même, et au rythme qu'il souhaite, le montant qui sera exigé de lui à une date fixée législativement. La prévisibilité de l'impôt est l'une des normes juridiques qui en assurent la légitimité.

[853] Gabriel ARDANT, *Histoire de l'impôt. Livre I : De l'Antiquité au XVIIème siècle*, Paris, Fayard, 1971., p. 11 (nous soulignons)

La conception actuelle de l'impôt, dont on a vu une version extrême dans l'idée d'« impôt-échange », est donc issue de la révolution physiocratique (et notamment de Turgot[854]), qui a mis au centre la notion quantitative de « propriété économique », concernant des *biens*, là où prévalait jusqu'alors un « pouvoir politique » de domination sur les *personnes*. Concevoir la collecte d'impôts comme un acte strictement *économique* permet ainsi d'épargner (en théorie) aux contribuables l'humiliation de subir une domination (souvent arbitraire), et plus largement, permet de rentrer symboliquement dans un rapport d'égalité les uns par rapport aux autres, sous le régime unique de la loi. Le contribuable et l'Etat sont dans un rapport égalitaire d'échange de biens, alors que dans le rapport féodal ou dans le rapport de dette, il y a inégalité de statut et donc domination.

Vouloir réancrer la pensée de l'impôt dans une dimension morale, dans la conscience des interdépendances personnelles, et la formuler en termes de dette sociale, pourrait aussi constituer une régression vers le règne de l'arbitraire des rapports de force, et vers des liens d'allégeance ou de protection toujours réversibles, et donc fragiles.

Pour poser le problème en termes plus concrets, on peut comparer la logique juridique de l'impôt avec le phénomène des transferts d'argent que les ressortissants d'un village ou d'une famille continuent de leur faire parvenir après leur départ. Un individu ayant quitté la campagne pour travailler en ville, ou quitté le pays pour travailler à l'étranger[855], continuera longtemps de contribuer financièrement aux frais de la communauté dont il est issu. A l'échelle internationale, on estime que ces flux constituent un montant plus important, pour le continent africain, que la totalité de l'aide publique au développement[856]. Ils ont un rôle crucial pour soutenir le quotidien des populations mais aussi en termes d'investissement dans l'économie.

Comment lire une telle pratique ? La plus courante est celle de la solidarité : les émigrés continuent de se sentir « solidaires » de la vie de leur communauté, ou encore, ils continuent de

---

[854] Bernard DELMAS, « Les Physiocrates, Turgot et "le grand secret de la science fiscale" », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 56-2, n° 2, 2009.

[855] Pour une sociologie précise de ce phénomène, voir notamment la thèse de Jean-Pierre Dzidzova KAVEGE, *Les visages de la solidarité : le rôle de la diaspora togolaise au Canada dans le développement du pays d'origine*, Université du Québec en Outaouais, Gatineau, 2021.

[856] En 2023, les populations d'Afrique subsaharienne ont reçu un total de 54 milliards de dollars de leurs proches installés à l'étranger, et le chiffre ne cesse de croire tous les ans (avec un ralentissement au moment du COVID). Pour le Togo, cela représentait 560 millions de dollars en 2023, soit 6,1% du PIB, pour une diaspora estimée à 1,5 millions de personnes. Le Togo est, en cela, bien au-dessus de la moyenne africaine, mais en-dessous d'un pays comme le Sénégal pour qui ces transferts correspondent à 9,4% du PIB pour la même période (2936 millions de dollars). Voir le rapport *Leveraging Diaspora Finances for Private Capital Mobilization*, Washington DC, Banque Mondiale/KNOMAD, 2023.

rembourser ce qu'ils ressentent comme une dette sociale à l'égard de leur famille ou de leur communauté d'origine. On notera le contraste avec la réticence des évadés fiscaux à payer leurs impôts : là où certains contribuables refusent de financer la solidarité nationale et s'indignent du principe de redistribution dans le pays où ils habitent, les émigrés qui envoient de l'argent continuent au contraire à pratiquer la solidarité même lorsqu'ils ont quitté le pays, et qu'ils ne sont plus officiellement contraints d'y payer des impôts. Le sentiment de solidarité ne dépendrait donc pas de la localisation géographique[857]. Là où l'évasion fiscale fait fuir des capitaux pour échapper à l'exigence de solidarité, les envois d'argent de la diaspora rapatrient des financements par une solidarité spontanée ou du moins, sans qu'il y ait d'obligation légale. Il faut cependant noter, comme le rappelle J.P. Olivier de Sardan, que de tels flux de capitaux ont aussi une signification sociale importante ; en particulier, ils sont un moyen de gagner de l'influence localement, sur le plan économique et politique (certains ressortissants accédant ainsi par exemple à des fonctions de notables locaux ou de maires)[858]. C'est alors un type d'attache ambigu au territoire d'origine, puisque les émigrés n'y séjournent généralement pas physiquement, mais qu'ils y ont un pouvoir symbolique important.

Mais on pourrait aussi lire dans ces envois d'argent constants une tyrannie de la communauté, qui continuerait à s'exercer sur les émigrés : la responsabilité d'entretenir financièrement toute sa famille étendue, restée au village, sur un salaire que l'on a soi-même gagné (et sur lequel on paye par ailleurs des impôts, notamment si on travaille dans les pays du Nord) est, depuis un point de vue libéral, inconcevable et excessive. La logique juridique permettrait alors de définir l'exigence de solidarité de manière chiffrée, de l'évaluer par un montant défini, montant au-delà duquel chacun pourrait disposer de ses revenus pour lui-même, quelles que soient les pressions familiales ou communautaires.

Faut-il alors faire l'éloge du système juridique qui a libéré les individus du poids culpabilisant des responsabilités communautaires ? En ce sens, la possibilité même de ne pas payer ses impôts en pratiquant l'évasion fiscale serait le symbole de cette libération. Remettre

---

[857] Remarquons que cette diaspora est par ailleurs, dans le cas togolais, privée du droit de vote de fait. Officiellement, les Togolais de l'étranger peuvent voter depuis 2019. Mais dans les faits, obtenir une carte d'électeurs est complexe ; seuls 312 Togolais de l'étranger se sont inscrits sur les listes électorales pour les Présidentielles de 2020. Georges DOUGUELI, « Togo : la diaspora, un électorat mis à l'écart » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, 2020, URL : https://www.jeuneafrique.com/892948/societe/tribune-togo-la-diaspora-un-electorat-mis-a-lecart/, consulté le 8 avril 2024. Thibaut JAULIN, Etienne SMITH, « Généralisation et pratique du droit de vote à distance », *Afrique contemporaine*, n° 11, 2015.

[858] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 23 et 24

au centre la solidarité serait au contraire un mouvement rétrograde qui réhabiliterait les systèmes d'allégeance et donc de soumission et d'inégalité du passé.

En somme, s'il importe de travailler à faire reconnaître l'interdépendance de tous au sein d'une communauté politique, et les devoirs réciproques qu'ils ont entre eux, on ne peut le faire au détriment du caractère par ailleurs libérateur de la systématisation qu'a opérée le droit, et en l'occurrence, le droit fiscal. Pour autant, force est de constater que les rapports économiques actuels, contractuels et juridiquement cadrés, ne rendent pas compte des sacrifices en jeu dans les échanges économiques.

En définitive, dans toutes ces analyses sur la dette, la redevabilité, la solidarité, on semble finalement avoir affaire à un face-à-face entre l'ancien et le nouveau, et même entre l'archaïque et le moderne. Bien entendu, comme le souligne en particulier Jacques Godbout, les modes de vie modernes, même dans les sociétés les plus libérales, ne sont pas aussi exempts de l'esprit du don qu'on pourrait le penser. Pourtant, la nécessité, aujourd'hui impérieuse, de renforcer les dimensions non-libérales et non matérielles de la dette se heurte au soupçon qu'il s'agit là de valeurs dépassées.

Parler aujourd'hui le langage de la dette morale et de la dette sociale, est-il un archaïsme ? Ce caractère archaïque du discours valorisant le paiement de l'impôt pour le bien de la société pourrait-il expliquer la réticence actuelle à payer l'impôt, en plus de la méfiance des contribuables à l'égard de l'Etat ?

III. Qui a le pouvoir dans la dette ?

On a vu dans ce qui précède ce que l'individu doit au collectif, mais on interrogera ici le rapport inverse, que l'on occulte parfois dans la pensée de l'impôt : ce que l'Etat doit aux citoyens. On s'interrogera ainsi sur les « inversions du rapport de la dette », en montrant que si le contribuable est endetté par rapport à l'Etat fournisseur de sécurité et de services publics, l'Etat est aussi, et avant tout, endetté à l'égard des citoyens. Il conviendra d'une part de comprendre les rapports de force liés à ces rapports de « dette » entre individus et Etat, à partir des analyses de Pierre Clastres, puis de suivre l'anthropologue Joseph Tonda dans son analyse originale de *l'inversion du rapport de la dette* en contexte colonial puis postcolonial, et particulièrement dans les services publics liés à la santé.

1/ La dette de l'Etat par rapport aux citoyens

Dans ce qui précède, on a montré que l'entrepreneur capitaliste est en dette par rapport aux travailleurs, et non l'inverse. Il faut peut-être ici opérer un travail d'inversion similaire dans le domaine politique : on ne se demandera plus ce que les citoyens doivent à l'Etat, mais bien ce que l'Etat doit aux citoyens. Il s'agira donc d'étudier le lien entre dette et pouvoir politique en démocratie.

Comme l'écrit Pierre Clastres de manière célèbre dans sa préface à l'ouvrage de Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance,* « au cœur de la relation de pouvoir s'établit la relation de dette »[859]: être en dette, c'est être sous le pouvoir de son créancier. Or en démocratie, le pouvoir appartient au peuple ce qui signifie que l'Etat, qui ne doit sa légitimité qu'au peuple, est en dette par rapport à celui-ci. On sait depuis La Boétie que sans les gouvernés, les gouvernants ne sont rien, et que les seconds doivent tout aux premiers : « si on ne leur baille rien [aux gouvernants], si on ne leur obéit point, sans combattre, sans fraper, ils demeurent nuds et deffaits, et ne sont plus rien »[860]. Il faudrait alors que les citoyens fassent valoir cette dette de l'Etat à leur égard, mais la question demeure, au XVIe siècle comme aujourd'hui : pourquoi ne parviennent-ils pas à le faire ?

Dans un pays comme le Togo, on sent assez bien comment l'Etat prend aux individus beaucoup plus que son dû, et en quoi ils seraient légitimes à venir réclamer enfin le remboursement de tout ce qu'il leur a pris. Les citoyens-contribuables, loin d'être débiteurs, sont au contraire ceux qui attendent qu'on leur rembourse le crédit et la confiance qu'ils ont consentis au gouvernement. Dans ce contexte, on a bien du mal à justifier la fiscalité comme une dette du citoyen envers l'Etat, qui fait si peu pour lui, et il est assez difficile de montrer que les individus doivent tout à l'Etat, et devraient lui témoigner de la reconnaissance.

On voit ainsi que l'enjeu de la dette est ici politique, et non plus seulement social. Le jour où l'Etat reconnaîtra qu'il est en dette par rapport aux citoyens, il reconnaîtra qu'il a besoin des citoyens et qu'il ne peut pas exister sans lui. Le peuple aura alors un levier qu'il pourra actionner pour faire pression sur l'Etat, ce qui donnera tout son sens au « pouvoir du peuple ».

---

[859] Pierre CLASTRES, « Préface », dans *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Folio, 2017., p.29

[860] Etienne DE LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976., p. 113

Pourquoi une telle situation n'est-elle pas la norme, et pourquoi la souveraineté du peuple est-elle si difficile à faire reconnaître ?

Pour répondre à cette question, on se référera à l'analyse anthropologique de Pierre Clastres, qui explique que les « sociétés sans Etat », où les membres d'une communauté politique ne sont pas sous la domination d'un chef tout-puissant, ont mis en place des mécanismes qui mettent volontairement le dirigeant dans une situation d'endettement tel à l'égard de ses administrés qu'il devient, de fait, leur serviteur. Puisque, dans le rapport de don et de contredon, celui qui est en dette (moralement), c'est celui qui reçoit (matériellement), pour avoir du pouvoir sur quelqu'un, il faut lui donner en excès. Appliquant ce principe à la lettre, certains peuples, dans leur lutte contre tout pouvoir surplombant – « contre l'Etat » – choisissent de sur-payer leur chef, afin qu'il se sente perpétuellement en dette, ce qui le maintient dans une attitude humble et reconnaissante, et l'empêche de se croire tout puissant.

Dès lors, cela crée chez le chef une obligation de rendre : « son obligation de générosité est, en fait, un devoir, c'est-à-dire une dette. Le leader est en situation de dette par rapport à la société en tant justement qu'il est le leader ». Le « pouvoir » que possède la société sur le chef est alors paradoxal et inversé : on reconnaît au chef le statut symbolique de « chef », mais en même temps on jugule ses ambitions en l'humiliant en permanence, en lui donnant en excès pour le mettre en dette, et donc en quelque sorte en tort, puisqu'il est perpétuellement incapable de rendre ce qui lui est donné. Ainsi, « prisonnier de son désir de prestige, le chef sauvage accepte de se soumettre au pouvoir de la société en réglant la dette qu'institue tout exercice du pouvoir. En piégeant le chef dans son désir, la tribu s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer pour se retourner contre elle : la société primitive est la société contre l'Etat » [861]. C'est ainsi que le rapport de dette permet d'empêcher l'essor d'un souverain omnipotent qui écrase les individus sous sa domination.

Par comparaison, on pourrait dire que dans le système étatique, il faudrait que les citoyens imposent une dette irremboursable à l'Etat, qui deviendrait perpétuellement dépendant d'eux. Eternellement reconnaissant à ses contribuables, l'Etat passerait alors son temps à tenter de leur rendre en bienfaits publics la dette qu'ils lui imposent. Et à l'inverse, cela veut dire aussi que le citoyen ne devrait jamais se retrouver en dette par rapport à l'Etat, il devrait éviter absolument de laisser l'Etat en position de lui dire « regarde tout ce que tu me dois », car alors il aurait perdu le rapport de force de la dette et serait forcé à la reconnaissance, donc à la

[861] Pierre CLASTRES, « Préface », dans *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, *op. cit.*, p.30

soumission. En dette par rapport à l'Etat, il ne pourrait plus avoir la maîtrise des décisions qui le concernent.

La perspective de Clastres permet d'adopter un regard radicalement différent sur une société qui paye des impôts élevés à l'Etat. La vision courante est évidemment que le chef, ou l'organisme politique central, exerce un pouvoir de coercition très fort qui oblige les contribuables à payer ; c'est l'interprétation majoritaire aujourd'hui. Mais dans le paradigme de Clastres, un versement fiscal important signifierait aussi que les contribuables se rendent *indispensables* aux finances de l'Etat. C'est l'argument qui guide les contribuables du Nord-Cameroun lorsqu'ils mènent, comme on l'a déjà souligné, des grandes campagnes de grève fiscale, pour faire sentir à l'Etat le manque-à-gagner financier qu'il subit alors. Un peuple qui paye beaucoup d'impôts à l'Etat le mettrait en quelque sorte sous sa tutelle, même s'il faudrait pour cela que tout ce qui est payé en contributions fiscales ne puisse pas être centralisé et accumulé, et continue à maintenir le pouvoir central sous la dépendance de ceux qui sont ses créanciers.

La réflexion de Clastres est intéressante car elle pose la question sous un angle politique : qui a le pouvoir sur qui, dans la dette ? On peut d'ailleurs poser cette question dans le cas particulier, mentionné précédemment, des membres de la diaspora qui continuent à contribuer à la vie de leur famille et de leur village. Dans ces transferts d'argent, *qui a le pouvoir sur qui ?* On peut dire que c'est le travailleur émigré, qui est dépositaire d'un salaire et peut décider, ou non, d'envoyer à sa famille ; il a donc la main sur l'emploi qu'il en fait. Pour aller dans ce sens, on peut souligner avec J.P. Olivier de Sardan que ces flux financiers permettent à certains d'acquérir du pouvoir dans leur village natal, de se constituer un patrimoine immobilier et une influence locale[862]. Mais on peut dire au contraire que c'est la famille, qui continue à faire ressentir à l'émigré la dette morale qu'il a à son égard. C'est celui qui est riche qui est aussi moralement le plus endetté. Ceux qui envoient l'argent se retrouvent d'ailleurs parfois à s'endetter auprès d'usuriers pour être à la hauteur des demandes de leur famille.[863] C'est donc qu'ils sont moralement endettés par rapport à elles et en sont tributaires, et on a presque une forme de chantage familial. Le collectif reste-t-il finalement tout puissant en réclamant le remboursement d'une dette morale ?

---

[862] Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p.23-24

[863] Comme le note Jean-Pierre Olivier de Sardan, « plus on gagne d'argent, plus on est sollicité en de multiples occasions, et « tenir son rang », satisfaire à ses obligations sociales, cela suppose d'avoir sans cesse la main à la poche. (…) De ce point de vue, un paysan riche a encore plus besoin de crédits qu'un paysan pauvre. » Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, *op. cit.*, p. 162

Bien entendu, l'Etat qui réceptionne les impôts n'est pas une personne, il n'a rien du chef de tribu dont parle Clastres ; il ne peut donc pas ressentir les versements fiscaux comme autant de « dons » qui devraient éveiller sa gratitude voire sa honte d'être inondé de cadeaux qu'il ne pourra pas rembourser. Il peut donc engranger indéfiniment les ressources des contribuables sans jamais se sentir ni satisfait ni redevable. En revanche, du côté des contribuables, l'attente du contredon est bien réelle : ils ont, confusément ou explicitement, le sentiment que l'Etat leur *doit* de la gratitude pour la contribution qu'ils ont versée.

Ainsi, on se retrouve dans la situation paradoxale, mais finalement très courante, où celui qui est endetté – l'Etat – nie sa dette et se présente comme le créancier et le bienfaiteur des citoyens, tout comme, dans le système capitaliste, ce sont les multinationales, qui sont redevables du travail et des ressources sous-payées des pays du Sud, qui se présentent pourtant comme les moteurs du progrès de l'humanité. Comment est-ce possible ? Comme le constate Clastres dans le cas des sociétés primitives, il y a à un moment un « renversement du sens de la dette » : leur désir d'égalité, leur combat féroce pour ne pas tomber dans l'inégalité de la domination par un chef, finit par s'effacer (pour des raisons qui ne sont pas clairement élucidées). Alors qu'à l'origine, c'était bien *le chef qui se sentait endetté* par rapport à la société, et celle-ci qui avait le pouvoir, qui faisait et défaisait les chefs, selon son bon vouloir, à un moment donné, le chef parvient à imposer son pouvoir comme domination, et à *faire croire à la dette des individus à son égard*. Alors il peut exiger de la population qu'elle lui paye un tribut, et qu'elle se montre reconnaissante pour tous les bienfaits qu'il pourrait (ou non) lui accorder. C'est la situation que nous avons actuellement, d'une société qui se sent endettée envers l'Etat, subit indéfiniment le pouvoir de celui-ci, et verse un impôt que l'Etat lui présente comme légitime au nom de tous les bienfaits qu'il lui apporte. Les théories de la dette sociale, précédemment décrites, cherchent à raviver chez les contribuables ce sentiment de reconnaissance, là où il serait trop estompé. On a bien vu les raisons qui justifient un tel discours, mais dans la perspective de Clastres, comme dans le contexte togolais, on peut se demander si c'est une bonne idée, au vu des rapports de force qui se jouent entre Etat et citoyen. Il est au moins aussi urgent de rappeler les devoirs de l'Etat à l'égard des citoyens.

La question de la dette acquiert ainsi un enjeu essentiel de démocratie : le peuple est-il capable d'imposer ses volontés à l'Etat ? Car si le peuple ne peut mettre l'Etat « en dette », s'il ne peut lui faire sentir que sans lui il n'est rien, alors il est condamné à ne pas avoir le pouvoir. Si l'Etat ne peut se sentir endetté par rapport aux citoyens, contrairement au chef primitif, cela

semble vouloir dire que le peuple n'a pas et n'aura jamais moyen d'exercer son pouvoir sur l'Etat.

On comprend donc que, dans une perspective de démocratie radicale, Clastres regrette que se soit opéré ce « renversement du sens de la dette ». L'emprise totale de la société primitive sur son dirigeant permettait de limiter la domination et la coercition qu'il pouvait être tenté d'exercer. Tout au contraire, le dirigeant est celui qui fait désormais croire qu'il est indispensable et que la société ne pourrait exister sans lui.

Une fois de plus, il faut cependant noter que cette référence à un modèle de société archaïque est difficilement compatible avec une pensée libérale. Comme le souligne le politologue Pierre Birnbaum un tel « contrôle social » total exercé par la société sur l'Etat (même si Clastres n'utilise pas le terme[864]) est problématique. Pour lui, le modèle social mis en avant par Clastres n'est pas la démocratie idéale qu'il prétend. Certes, dans ce contexte, le chef ne peut pas se prendre pour le dominant absolu, mais cela se fait au prix d'une soumission de chaque individu (qu'il soit chef ou non) à la logique de groupe, qui prime sur tout le reste.

En effet, l'individu se retrouve certes libéré de la contrainte d'un Etat souverain mais il n'est pas pour autant libéré de tout pouvoir extérieur. Il est toujours en situation d'hétéronomie, puisque les obligations imposées par le groupe remplacent la coercition exercée par l'Etat. Une dette viendrait se substituer à la précédente : on serait en dette par rapport à la société au lieu de l'être par rapport à l'Etat. On a vu, avec l'exemple des transferts d'argent des diasporas, à quel point le remboursement de la dette due à la communauté peut être étouffante pour la liberté individuelle de ceux qui sont tenus au devoir de « solidarité » à l'égard de leur famille.

Si la société arrive à tenir l'Etat sous contrôle en le considérant comme endetté par rapport à elle, ce serait simplement parce qu'elle le soumet à la même discipline sociale qu'elle exerce, par ailleurs, sur tous ses membres. L'Etat doit se considérer redevable de la société, ce qui en limite le pouvoir, mais c'est parce que chaque individu doit, pareillement, se reconnaître redevable de la société et limiter son pouvoir individuel de ce fait. Le prix à payer pour que l'Etat ne soit pas omnipotent serait de considérer qu'aucun individu n'a le droit de jouir de sa liberté sans se soumettre strictement au groupe, que tous sont endettés par rapport à lui, ce qui

[864] « Clastres se prive de l'emploi du concept de contrôle social, qui peut seul rendre compte de la domination absolue exercée par la société, à travers les normes qu'elle véhicule grâce au rituel, aux coutumes et aux mœurs, domination par laquelle elle parvient à une sociabilisation absolue de ses membres ». Pierre BIRNBAUM, « Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*., p. 15

serait en fait tout aussi insupportable, dit P. Birnbaum, que d'être sous la domination étatique : « Clastres valorise les sociétés qui maintiennent un contrôle absolu sur leurs membres pour l'unique raison qu'elles auraient su éviter ainsi l'apparition de l'Etat. »[865] Si l'anthropologue anarchiste tenait à tout prix à trouver une voie de sortie de la domination étatique, et s'estime donc satisfait d'une telle solution, le prix à payer paraît bien trop élevé pour le politologue libéral.

L'alternative semble donc claire, mais aucune option ne semble plus satisfaisante que l'autre : soit on choisit de se libérer de l'emprise de la communauté et des proches, mais on doit obéir non seulement à la loi, mais à l'Etat ; soit on échappe en grande partie au pouvoir de l'Etat, parce que la communauté arrive à lui imposer sa loi, mais chaque membre doit lui aussi se soumette à celle-ci. Qu'est-ce qui est préférable ? Limiter le pouvoir de l'Etat, en remettant au centre sa dette à l'égard de la société, c'est par le même biais se reconnaître soi-même endetté par rapport à elle, faisant de la Société la norme transcendante à respecter dans tous les cas, comme une matrice originelle. A l'inverse, on peut choisir de libérer les individus de cette « pensée conservatrice traditionnelle »[866] et accepter le pouvoir de l'Etat, mais celui-ci n'est pas nécessairement le « garant des libertés » qu'il est censé être.

Une fois de plus, on comprend bien les réserves, salutaires, que la lecture libérale apporte à toute pensée naïvement enthousiaste d'un retour à un mode de vie plus communautaire, fondé sur les allégeances et le sentiment de dette et de solidarité. Mais il importe aussi de se demander davantage en quoi l'Etat crée des dépendances plutôt qu'il ne crée de la liberté. On va voir dans ce qui suit une instance particulière dans laquelle l'Etat a été, et est encore, considéré comme débiteur, et non créancier, par rapport aux individus qu'il administre, en contexte colonial et post-colonial. Il faut sortir de l'idée que l'Etat est une « Providence », qu'il apporte l'éducation, la santé, la modernité, aux individus qui seraient sans cela « sous-développés ».

---

[865] « Clastres admet comme Durkheim que la domination absolue de la société sur ses membres s'exerce dans certaines sociétés primitives, mais à la différence de celui-ci, il *valorise* cette domination qui empêche la survenue de l'Etat, tandis que Durkheim, au contraire, souligne leur caractère *oppressif* et attend du développement normal de la division du travail l'apparition d'un Etat fonctionnel limité à des tâches de coordination et dépourvu de toute dimension contraignante. Alors que Durkheim se réjouit du développement d'une société complexe qui diminue les contraintes, favorise l'autonomie des personnes et tente de réduire l'Etat à un rôle fonctionnel, Clastres valorise les sociétés qui maintiennent un contrôle absolu sur leurs membres pour l'unique raison qu'elles auraient su éviter ainsi l'apparition de l'Etat. » *Ibid.*, p. 10 (nous soulignons)

[866] *Ibid.*, p. 17

2/ La « dette des commencements » coloniale

L'Etat, dans le contexte africain postcolonial, fonctionne déjà largement sur le mode de la dette, et même du sacrifice : le pouvoir exige des citoyens des sacrifices à la fois financiers, physiques et mystiques, selon les analyses de Joseph Tonda, vues précédemment. Les descriptions horrifiantes qu'il fait de certains rites de « sacrifice » en contexte électoral sont là pour nous rappeler toute la dimension négative que peuvent avoir la dette et le sacrifice. Dès lors, présenter l'impôt comme un « sacrifice » de plus ne saurait remporter l'assentiment des individus, qui se sentent déjà sursollicités et dépouillés de leurs richesses de tous ordres.

En effet, les politiciens qui réussissent à se faire élire sont soupçonnés et accusés d'avoir utilisé des moyens occultes pour gagner des élections, et corollairement, les citoyens qui subissent une telle domination mystique (ou ont peur de la subir) considèrent quant à eux avoir subi un *prélèvement* mystique. Celui-ci peut prendre, très concrètement, des formes physiques violentes, puisqu'on dit que les hommes politiques qui réussissent leur carrière sont des « cannibalo-politiciens »[867], qui ont procédé à un « commerce de pièces détachées ». En clair : ils conservent avec eux des membres divers prélevés sur des corps humains et s'en servent comme fétiches et porte-bonheur. Par ce procédé, les citoyens prêtent leur âme aux puissants qui les dirigent pour leur fournir l'énergie mystique qui leur permet de réussir, et ce prêt est donc une créance de sang[868] tout autant qu'une créance mystique, qui les relie à eux.

Or, comme dans tout système de dette, les citoyens sont en attente d'un remboursement ou d'un contredon. Comme le résume J. Tonda :

> Les hommes politiques « tuent » pour prélever des pièces détachées humaines qui servent à fabriquer des fétiches destinés à les maintenir au pouvoir ou à leur permettre de conquérir des positions de pouvoir qui sont, par définition, des positions de consommation/consumation des biens de l'Etat ; les

[867] Selon l'expression d'un journaliste gabonais cité par Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p. 169

[868] On peut rappeler ici qu'au sens occidental, on parle de l'« impôt de sang » dans un sens différent (mais non moins terrifiant peut-être) puisque cela désigne la conscription et la participation à la défense de la nation. La boucherie de la Grande guerre a-t-elle elle aussi constitué une créance de sang voire un sacrifice mystique au bénéfice des puissants ? Notons par ailleurs que sous l'Ancient Régime, les nobles étaient exemptés d'impôts en argent parce qu'ils payent, le cas échéant, l'impôt du sang, plus glorieux et plus précieux. Sergio LUZZATTO, *L'Impot Du Sang. La Gauche Francaise A L'Epreuve De La Guerre Mondiale*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996. Pour le cas spécifique de l'impôt de sang versé par les troupes coloniales, voir Elie MAVOUNGOU, « L'autre impôt du sang », *Humanisme*, vol. 327, n° 2, 2020. Hervé DREVILLON, *L'impôt du sang: Le métier des armes sous Louis XIV*, Paris, Editions Tallandier, 2006.

> gens du commun demandent alors aux hommes politiques de l'argent, des marchandises électorales, pour « manger », à « leur tour », leur « part ».[869]

Ce que décrit J. Tonda, c'est donc certes un Etat cannibale, qui substitue un impôt de sang à l'impôt en argent ; les « recettes » de cet impôt de sang ne sont pas partagées équitablement entre tous les membres de la communauté, car elles sont absorbées exclusivement par ceux qui sont au pouvoir. Mais un tel prélèvement mystique ne peut se faire impunément ou sans compensation, et il faut que les cannibalo-politiciens ressentent tout le poids de la dette occulte et morale qu'ils ont contractée. Ils devront donc un jour, très littéralement, « payer » pour ce qu'ils ont fait, sous la forme de compensations matérielles, en reversant à leurs esclaves de sang des miettes du pouvoir qu'ils ont acquis grâce à eux.

Or, pour l'auteur, cette représentation des choses n'est pas aussi éloignée des systèmes politiques occidentaux qu'on pourrait le penser. Loin de le rattacher à d'hypothétiques « traditions africaines », il souligne au contraire la place de la violence coloniale dans l'émergence de ces conceptions. On l'a vu, la violence du prélèvement fiscal colonial, à la fois pour ce qui est des exactions physiques qui l'ont accompagné, et pour l'idéologie de « mise en valeur » qui la sous-tendait, sont en partie à l'origine de cette conception « cannibale » de l'Etat.

Mais ici, J. Tonda va plus loin : il présente les colonisateurs comme ceux qui, du haut de leur puissance, ont utilisé la culpabilité de l'idée de « dette » pour faire payer les indigènes, sans jamais se déclarer quittes. Les colonisés ont ainsi été enfermés dans une logique de redevabilité permanente à l'égard des Blancs qui leur apportaient « la Modernisation, la Modernité, le Développement, la Démocratie »[870], ce dont ils devaient se montrer éternellement reconnaissants – bienfaits supposés qui constituaient une dette qu'ils ne pourraient jamais rembourser.

C'est ce que J. Tonda appelle la « dette des commencements ». Bien loin d'être une simple *dette sociale* – dette à l'égard des ancêtres, ou de la communauté qui nous a nourris et éduqués jusqu'à ce que nous soyons en âge de prendre nos propres décisions –, la dette des commencements s'institue dans un rapport de perversion et d'extériorité complète, puisqu'elle crée un lien avec un « Blanc » qui a imposé par la force un rapport de crainte et d'admiration à

---

[869] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p. 173. Les citoyens peuvent attendre le remboursement de cette dette sous une forme matérielle évidente, comme ce que rapporte l'auteur à propos de l'élection présidentielle gabonaise qui a vu la réélection, en 1993, du Président Omar Bongo : « Dans la « tournée républicaine » qu'il effectua cette année-là, après son élection, pour « remercier » ses électeurs, il distribua de l'argent. Du point de vue du schème du sacrifice rituel originel, (…) l'argent apporté par le Président à ses électeurs occupe structuralement la place de l'argent et des marchandises (…) définissant sa position de créancier. » *Ibid.*, p. 161

[870] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p.157

son égard. Il a créé la dette en apportant son système politique et économique, et désormais, il en exige le remboursement. Cette dette des commencements est, dit J. Tonda, « une dette sans fin, substitut de la dette communautaire », qui oblige à travailler pour satisfaire le colonisateur, ou pour l'apaiser, plutôt que pour la communauté qui nous fait vivre. Rembourser cette dette des commencements, en s'intégrant toujours plus dans le monde de la Modernité et du Développement, devient prioritaire par rapport aux devoirs que l'on a à l'égard de la société dans laquelle on vit, ce qui déchire le lien social. En fait, le « développement » pourrait être présenté comme un rapport de dette autant que de rattrapage dans lequel l'Occident a enfermé les sociétés africaines. De fait, le complexe du « sauveur » adopté encore aujourd'hui par certains acteurs du développement[871], cherche symboliquement à extorquer des Africains leur reconnaissance pour les « bienfaits » apportés par les Occidentaux, et pour la sollicitude qu'ils veulent bien leur accorder.

Or à l'encontre de cette arrogance occidentale qui se perpétue, J. Tonda souligne que, d'une certaine manière, l'Etat, le missionnaire, le Blanc, ont toujours été perçus par les Africains subissant la colonisation comme ceux qui avaient une dette à leur égard, et non comme des créanciers généreux : nouvelle *inversion* du rapport de dette. Il ne s'agit pas (ou pas seulement) de dire, une fois de plus, que le continent a été pillé de ses ressources matérielles, de sorte que l'Occident, ayant pris les ressources à un prix injuste et inférieur au prix réel, devrait rembourser le manque-à-gagner aux populations africaines spoliées. Cette dette matérielle et morale existe, mais ce que le sociologue met en avant se joue surtout sur le plan symbolique.

J. Tonda considère en effet que le processus d'indigénisation et de christianisation a constitué pour les Noirs qui se convertissaient une « dépossession d'eux-mêmes »[872]. Or, trop souvent, l'on présente la « dépossession » (matérielle et symbolique) qu'a été la colonisation et la christianisation comme un vol pur et simple, une spoliation sans contrepartie et sans réparation. Joseph Tonda cherche au contraire à montrer comment ce phénomène de dépossession a créé une attente, qui n'est pas l'attente du moment où l'on va pouvoir se venger, mais l'attente du moment où l'on va pouvoir être payé pour la « dépossession » que l'on a subie.

---

[871] William EASTERLY, *The White Man's Burden. Why the West's efforts to aid the rest have so much ill and so little good*, New York, Penguin, 2006.

[872] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p. 133. On notera, comme souvent en ce qui concerne les rapports de « dette », que le vocabulaire employé – se sentir « dépossédé » – renvoie à la fois à la dimension psychique et symbolique (un arrachement à soi, une violation d'identité), et à la dimension comptable et quantitative (être dépouillé de quelque chose que l'on possédait). On est ainsi à la fois dans le domaine de l'être (l'identitaire) et de l'avoir (la possession).

Ainsi, la colonisation pourrait être interprétée comme un échange qui n'est pas terminé : « le Blanc se présente comme *demandeur* d'une conversion qui n'a jamais été ressentie *d'emblée* comme une *demande*, comme un « besoin » primordial de ses partenaires africains »[873].

Dans ce contexte, contrairement à l'image qu'il se fait de lui-même, le colon blanc n'est pas dans une attitude d'offre (de services, de « civilisation », de progrès, etc.), mais bien de demande. Le Blanc exige que les Noirs se dépossèdent de ce qu'ils sont, c'est-à-dire aussi qu'ils sacrifient qui ils sont. Le Blanc a *besoin* de la conversion des Noirs à son système de valeurs, là où ces derniers n'en ont pas (en tout cas, originairement) fait la demande. Or, rappelle J. Tonda,

> la notion de sacrifice implique nécessairement une contrepartie, un *gain* pour celui qui se résout à faire le sacrifice, parce qu'elle enferme une attente. On ne fait pas de sacrifice pour *rien*. L'individu en voie d'indigénisation dit en substance : « Je me sacrifie et je sacrifie tout pour accepter ton Dieu, en contrepartie tu me donnes une partie de ce que ton Dieu te donne ; si je donne, c'est pour que tu puisses donner en retour ce que tu ne peux posséder qu'à foison.[874]

Dès lors, on voit bien que l'attente par rapport au Blanc, qui s'est lui-même présenté comme riche d'une civilisation, d'un savoir, d'une religion supérieurs, est considérable, non au nom de ce qu'il a à apporter, mais au nom du sacrifice qu'il a demandé et obtenu. Le rapport est donc inversé : on ne considère pas que le Blanc a beaucoup donné, et qu'on doit le lui rembourser (« dette des commencements »), mais bien que le Blanc a beaucoup demandé, et qu'il est temps qu'il montre sa reconnaissance et se décide enfin à rendre ce qu'il a reçu.

Ainsi, qui est en dette par rapport à qui ? Si à l'époque de la « mission civilisatrice » de l'Occident dans le reste du monde, les colonisateurs avaient le sentiment que les colonisés leur devraient une dette éternelle pour les bienfaits qu'ils apportaient, ce n'était pas le cas des colonisés. Un exemple particulièrement frappant est celui des dispensaires, hier comme aujourd'hui. On pourrait penser que les patients qui reçoivent des soins gratuitement pourraient se considérer reconnaissants et en dette par rapport aux médecins qui les soignent. Or l'ethnologue Lucien Lévy-Bruhl[875] constatait avec étonnement dès la fin du XIXe siècle, en Afrique et en Amérique, que les indigènes soignés et guéris dans ces dispensaires,

> loin de témoigner de leur reconnaissance au médecin qui vient de leur sauver la vie, viennent au contraire réclamer comme un dû qu'il continue à leur assurer un soutien moral et matériel, et ils se

[873] *Ibid.*, p. 132

[874] *Ibid.*, p. 134

[875] Sur cette figure complexe – philosophe, collaborateur de Durkheim, dreyfusard, socialiste proche de Jean Jaurès mais aussi auteur de travaux racistes sur la « mentalité primitive » – voir Stanislas DEPREZ, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

> montrent décontenancés et irrités qu'on le leur refuse. Ce qui a le plus frappé et scandalisé les observateurs, c'est bien entendu que les malades guéris viennent réclamer de l'argent.[876]

Le fait est ici rapporté et analysé par le psychanalyste Jean Clavreul dans son ouvrage *L'Ordre médical*. Pour lui, contrairement à l'interprétation culturaliste proposée par Lucien Lévy-Bruhl, un tel phénomène est parfaitement compréhensible. Il y a bien une « dette contractée par le médecin envers ceux-là même qu'il soigne », c'est-à-dire qui le laissent les soigner, selon la méthode qui lui convient à lui. Le patient s'est livré au médecin, lui a offert sa confiance, a mis son corps à sa disposition, presque comme un terrain de recherche et d'expérience. Clavreul, critique ainsi « l'ordre médical » qui constitue selon lui un totalitarisme, qui engloutit tout : une fois qu'un patient a été intégré dans le système médical, il perd son contrôle sur lui-même et devient le jouet des médecins[877]. Joseph Tonda, qui reprend à la fois l'anecdote de Lévy-Bruhl et l'analyse qu'en fait Clavreul, rapproche cette dette du médecin à l'égard de son patient, de l'idée du « sacrifice demandé à l'indigène par le missionnaire »[878]. Cet exemple médical permet de mieux illustrer en quoi peut consister la dépossession de soi. L'acceptation de normes médicales totalement étrangères, hors de la portée des patients, ne peut pas être vécue par le patient comme un cadeau offert par un bienfaiteur généreux. Dans bien des cas (bien au-delà de l'Afrique et de l'Amérique coloniales), les actes médicaux peuvent être vécus comme un arrachement à soi[879]. Dès lors, accepter que le médecin intervienne sur son propre corps, c'est lui faire offrande provisoirement de son corps, lui confier le contrôle sur celui-ci ; mais une telle dérogation appelle plus tard une compensation. De même, lorsqu'il adopte une nouvelle foi religieuse, le colonisé fait don de sa personne aux missionnaires ; il ne vit pas ce moment comme la réception de la Bonne Nouvelle de l'Evangile, dont il devrait être éternellement reconnaissant, mais comme la mise à disposition provisoire de son corps et de son âme à des rites et des croyances étrangers. Un tel sacrifice spirituel mérite des remerciements, et un contredon.

---

[876] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p.154

[877] « La médecine… dénie toute autre raison de vivre que la raison médicale qui fait vivre, éventuellement de force. (…) L'Ordre médical est plus puissant que le plus puissant dictateur, et parfois aussi cruel. On ne peut lui résister parce qu'on n'a aucune « raison » à lui opposer ». Jean CLAVREUL, *L'Ordre médical*, Paris, Seuil, 1978., p. 31. Voir aussi Ivan ILLICH, *Une société sans école*, *op. cit.*, et plus largement, Georges VIGARELLO, *Le Sain et le Malsain : Santé et mieux-être depuis le Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1993.

[878] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p.154

[879] C'est bien entendu très explicite dans le cas tragique des expérimentations opérées sur les corps des Africains (expériences de médecins allemands au Togo au début du XXe siècle, mentionnées dans la partie précédente) ; mais l'idée de J. Tonda est que ce rapport de dette « inversée » est présent même dans les cas les mieux intentionnés.

En élargissant l'analyse, J. Tonda conclut que ce qui est vrai de la soumission à la médecine est vrai pour la soumission à toutes les institutions venues d'Occident : la dette s'y fait sentir de la même manière : « la dette que contractent ces médecins auprès des malades indigènes est ici la même que tous les agents de la Médecine, de l'Etat, de l'Eglise contractent auprès des indigènes, par leur demande de sacrifice et leur souci d'instauration d'un nouveau régime de croyance *et* de créance »[880]. C'est l'Etat qui est en dette par rapport à la population, puisque celle-ci accepte de rentrer dans son schéma (administratif, par exemple), et d'abandonner son mode de fonctionnement traditionnel et personnel. Ayant arraché les individus à leurs habitudes naturelles, l'Etat se doit de les dédommager pour un si grand sacrifice. C'est aussi pour cela que l'Etat est considéré aujourd'hui comme celui qui doit donner : « on ne lui doit rien, c'est à lui de donner à ses sujets-citoyens, en matière de santé, de sécurité, d'emploi »[881]. Par conséquent, parlant de l'Etat, Tonda conclut logiquement que « rien ne lui est dû », bien au contraire. On constate une « exigence morale de la compensation matérielle et/ou symbolique qu'appelle l'investissement dans cette *croyance*, c'est-à-dire dans la créance »[882]. Face à la « dépossession de soi » que représente la soumission au système étatique, et face au préjudice moral et économique subi par les populations colonisées, celles-ci peuvent légitimement se sentir flouées, et en attente d'une compensation qui tarde à venir. On pourrait être tenté de penser cette compensation en termes de réparations financières.[883] Mais ce n'est pas cela que J. Tonda défend ici. Son analyse consiste à expliquer pourquoi la « Chose du Blanc », vue d'Afrique, peut symboliquement être pensée comme appelant une dette morale.

J. Tonda conclut cette analyse en expliquant que, dans cette optique, l'Etat, qui est le représentant du « Blanc » spoliateur, « devrait payer pour la puissance volée mise à son propre service », et que donc « rien ne lui est dû. Peut-être avons-nous ici une explication du fait que « voler l'Etat, c'est voler personne »[884], puisque c'est voler celui qui a une dette envers nous. Tout ce qu'on pourrait voler à l'Etat resterait insuffisant pour rembourser la dette immense qu'il a contractée envers les citoyens, et qui reste pour l'heure impayée, et sans date de remboursement garantie. Cela signifie-t-il aussi que voler le Blanc, ce n'est pas voler ? On

---

[880] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p. 154

[881] *Ibid.*, p. 150

[882] *Ibid.*, p. 137

[883] Magali BESSONE, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, Paris, Vrin, 2019.

[884] Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, *op. cit.*, p.154

trouve, dans certains discours décoloniaux radicaux contemporains, des perspectives proches de celle-là, et, au moins sur le principe, on en comprend bien la logique.

Conclusion

Des dettes qui s'entrecroisent

Pour résumer : qui a une dette envers qui, dans le rapport fiscalo-budgétaire au Togo ? On pourrait dire que les citoyens ont une dette à l'égard de l'Etat pour les services publics qu'il fournit. Mais au sens de Mauss ou de J. Tonda, on peut dire à l'inverse que c'est l'Etat qui doit de la reconnaissance aux citoyens, qui travaillent et qui payent pour son maintien, et lui offrent le meilleur de leur personne, voire de leur âme. Par ailleurs, les plus gros contribuables, et notamment les investisseurs étrangers, ont probablement une dette à l'égard de la communauté sociale qui leur fournit de la main d'œuvre, dette qui n'est pas acquittée par les faibles salaires qui sont versés. Sur un plan plus symbolique, l'Occident, le monde des « Blancs », a une dette morale au nom de toutes les spoliations qu'il a infligées à l'époque coloniale. Et à l'inverse, la perpétuation du système d'aide publique au développement crée peut-être un sentiment d'humiliation, comme chez tout récipiendaire d'un don, lequel crée chez les Togolais un sentiment d'endettement et appelle un contredon, ou une reconnaissance sans fin, à l'égard des bailleurs de fonds (la « dette des commencements »). Enfin, selon la rhétorique libérale, ce seraient les entreprises, créatrices de croissance économique et pourvoyeuses d'emplois, qui mériteraient la reconnaissance de la société.

Cet empilement de dettes morales, sociales, financières, symboliques, qui s'entrecroisent, permet sans doute de comprendre en partie les raisons pour lesquelles l'Etat, les citoyens plus ou moins taxés, et les acteurs étrangers, publics et privés, ne se sentent pas toujours redevables – et, dans le cas des contribuables, taxables – mais plutôt en attente de reconnaissance et de remboursement. Chacun se sent plus créancier que débiteur. L'attente du remboursement et de la reconnaissance l'emportent souvent sur la conscience du devoir et de la dette. Il ne semble donc pas évident de faire accepter l'idée unilatérale selon laquelle chaque contribuable aurait une dette à l'égard de la société, dette qui devrait être acquittée par un paiement financier à l'Etat (intermédiaire dont le rôle est, en soi, discutable). On voit bien

comment il serait particulièrement difficile, dans un Etat postcolonial, que les petits contribuables nationaux conçoivent la fiscalité comme une dette à l'égard de l'Etat. Au contraire, c'est ce dernier qui serait en permanence en dette par rapport à la population, qu'il « dépossède » d'elle-même, tout comme ceux qui dominent l'économie sont en dette par rapport à ceux qu'ils exploitent.

La « dénégation économique » comme inconscience de la dette

Il est évidemment difficile d'imaginer qu'une philosophie éthique de la « surabondance » et de la reconnaissance de redevabilité, telle que définie au chapitre précédent, puisse être entendue et mise en œuvre dans le système capitaliste contemporain. Il ne suffit pas d'appeler les acteurs économiques à vivre dans l'*ubuntu* pour que leur comportement se modifie miraculeusement, et encore moins pour que les structures capitalistes se transforment. Non seulement un tel discours paraît trop faible pour contraindre les comportements, mais il existe une forme de déni chez les individus qui travaillent dans ce système, de sorte que les personnes concernées vivent au quotidien avec l'illusion qu'ils ne font rien de mal, et n'ont donc rien à corriger. Il peut ainsi exister une dissonance cognitive entre morale privée et comportement économique : une personne tout à fait attentive à son prochain dans son quotidien, avec ses proches, peut souvent occulter toute préoccupation éthique lorsqu'elle fait des affaires. Georg Simmel notait déjà il y a plus de cent ans : « Des personnes par ailleurs d'une grande honorabilité personnelle ont pris part aux « fondations de sociétés » les plus opaques, et bien des gens sont enclins à se comporter avec beaucoup moins de conscience morale et de manière plus louche dans de pures affaires d'argent que lorsqu'il s'agit de faire quelque chose de douteux éthiquement dans d'autres relations »[885]. C'est donc que l'injonction à l'éthique ne peut probablement pas suffire à une prise de conscience du caractère destructeur des pratiques économiques actuelles, puisque leurs acteurs les considèrent spontanément comme légitimes.

Ainsi, la réflexion précédente sur la logique de surabondance, sur la dette mutuelle de tous les humains entre eux, et en particulier de la dette des plus riches envers les plus vulnérables, peut apparaître comme un idéalisme difficile à mettre en œuvre. Certes, on a

[885] Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, *op. cit.*, p. 37, cité par Alain DENEAULT, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, Montréal, Ecosociétés, 2011., p. 66

montré qu'il ne s'agissait pas d'un simple appel à l'éthique individuelle, mais bien de *systèmes* de fonctionnement social de don et de contredon, pratiqués dans de nombreux autres domaines de la vie. Mais la mise en place d'une dynamique de dette suppose *a minima* que chacun reconnaisse « sa condition de débiteur », ce qui est difficile en situation de déni.

Les plus grands acteurs de l'économie mondiale ont en effet tendance à effacer ou à nier toute trace de la dette sociale qu'ils ont à l'égard des différentes parties prenantes de leur activité. Ils veulent à tout prix éviter d'être mis face aux responsabilités qu'ils ont à leur égard en matière sociale, fiscale ou environnementale et causent ainsi des dégâts considérables sans en payer le prix. Mais une telle attitude ne s'explique pas seulement par un refus cynique et égoïste de payer pour les conséquences de leurs dégâts.

Le philosophe Alain Deneault fait ainsi l'hypothèse qu'ils se voilent la face et se mentent à eux-mêmes, de sorte qu'ils ne voient réellement pas leur activité comme pouvant être nocive. Il propose ainsi le concept de « dénégation économique » pour désigner le « meurtrier déni » dans lequel les multinationales, leurs cadres dirigeants et leurs actionnaires mènent leurs activités[886]. Renvoyant à Freud, le philosophe canadien souligne la proximité de ce déni capitaliste avec le processus de « défense » psychique par lequel « un sujet confronté à une représentation insupportable la refoule, faute d'avoir les moyens de la lier, par un travail de pensée, aux autres pensées »[887].

L'évitement fiscal fait partie de cette « dénégation économique », et en est peut-être même particulièrement emblématique. La fiscalité, déjà très abstraite par son caractère institutionnel, rend plus facile le déni de responsabilité, et par ailleurs, l'utilisation des comptes offshore est, en soi, une forme de refoulement. Les montages financiers trouvent dans les paradis fiscaux des « refuges », permettant aux bénéficiaires effectifs de se cacher derrière des « sociétés écran » ou derrière le masque de « prête-noms » pour dissimuler leur identité, ce qui présente de fortes ressemblances avec la névrose freudienne, qui masque sous une forte dose de respectabilité les plus viles pulsions.

Cette pratique de « l'écran » et du masque fiscal pourrait servir de métaphore à l'ensemble du fonctionnement capitaliste. Le capitalisme se dissimule en permanence à lui-même le sens de ce qu'il fait, et se réfugie dans une illusion onirique où les éléments les plus

---

[886] Alain DENEAULT, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, *op. cit.*, respectivement pp. 12 et 77

[887] *Ibid.*, p. 87

choquants ont connu, comme dans la théorie freudienne du rêve, un travestissement voire une sublimation : « la Bourse déplace ainsi des chaînes de signification tangibles (les visées de l'exploitation du pétrole, les modalités techniques de cette exploitation, ses conséquences sociales, sécuritaires et écologiques pouvant entraîner jusqu'à la disparition des peuples) sur une scène du rêve économique où les motifs de la transaction sont opacifiés (le prix du baril, le cours des actions, les rachats et fusions d'entreprises…) »[888]. D'une certaine manière, les sociétés écran permettent aux acteurs économiques non seulement de se cacher du fisc, mais aussi de se voiler la face à eux-mêmes.

Comment faire dans ces conditions pour que les plus grands acteurs de l'économie mondiale regardent la réalité en face, et prennent conscience de leur « condition de débiteurs », c'est-à-dire aussi, qu'ils reconnaissent les droits égaux de tous les humains avec qui ils interagissent, directement ou indirectement, et la dette qu'ils ont par rapport à eux ?

Dans le domaine fiscal, l'évitement agressif de l'impôt pratiqué par de nombreuses entreprises multinationales n'est parfois même pas considéré comme un problème. Les euphémismes ne manquent pas pour désigner les pratiques (« optimisation », « évitement », « montages financiers », « créativité financière »,…) et les lieux (« juridictions offshore », « juridictions non-coopératives », « pays à fiscalité avantageuse », et bien entendu, « paradis fiscaux ») qui permettent de payer moins, ou pas, d'impôts : ces termes ne servent pas seulement à souligner le caractère légal de toutes ces opérations, mais bien à nier purement et simplement l'existence du moindre problème éthique et moral. La dimension négative, voire criminelle dans certains cas, de ces pratiques est invisibilisée. Face à une évasion fiscale qui ne dit pas son nom, et qu'il est souvent difficile de qualifier juridiquement puisque de nombreux montages financiers ne font qu'exploiter des failles du droit, il n'est pas évident de faire valoir les revendications de « justice fiscale ». Le problème ne peut être combattu que s'il est, d'abord, reconnu comme étant un problème, ce qui est difficile en situation de dénégation économique. Cette dénégation est renforcée par le fait que les plus grands acteurs économiques parviennent à échapper à la loi en toute impunité[889], ce qui leur permet de fait d'ignorer les lois.

Il faut donc commencer par qualifier le problème : en quoi les pratiques d'évitement fiscal qui passent par les juridictions offshore sont-elles un problème ?

---

[888] *Ibid.*, p. 14. L'auteur a proposé une lecture psychanalytique des excès du capitalisme mondialisé dans Alain DENEAULT, « L'argent comme préconscient culturel. L'économie psychique selon Avenarius, Simmel et Freud », *Le Coq héron*, n° 183, 2005.

[889] Katia WEIDENFELD, *L'impunité fiscale. Quand l'Etat brade sa souveraineté*, *op. cit.*

Chapitre 3
La solidarité par l'impôt et ses écueils

Car un Grand a deux jambes, ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

Introduction

Comme on l'a vu, les dominants économiques comme les dominants politiques au Togo ne reconnaissent pas leur dette à l'égard de la société : pas plus les entreprises multinationales que l'Etat ne se reconnaissent « débiteurs » de la population, alors même qu'ils en sont largement redevables. Au contraire, les premières se présentent comme les leaders de l'innovation, de la croissance et du progrès, et le second, du développement et de l'émergence. Occulter ainsi le rôle et la place de la population dans le fonctionnement économique et politique est à la fois un déni de réalité et une profonde injustice. Travailler à ce que les multinationales et l'Etat reconnaissent leur « condition de débiteur » revêt ainsi un enjeu de justice sociale, s'il est vrai que « le premier acte de justice est de reconnaître une victime d'un crime en tant que telle, ce qui revient à reconnaître qu'il y a un crime »[890].

Quelle justice sociale, et quelle justice fiscale en particulier, sont-elles possibles dans cette situation de déni de réalité ? On défendra ici que la « justice fiscale » ne peut consister en une simple réforme économique limitée aux règles de calcul de l'impôt : elle ne peut avoir de

[890] Laurence WOISARD, « La notion de génocide à partir de la famine de 1932-33 subie par les Ukrainiens », dans , 1999., p. 237, cité par Alain DENEAULT, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, *op. cit.*, p. 82

sens que si les grands facteurs de domination sont reconnus comme tels, et que les structures qui les rendent possibles sont modifiées pour laisser place à des institutions plus justes. Prendre au sérieux l'idée de « justice fiscale » n'est pas simplement penser la distribution des revenus et des prélèvements dans la société.

Le terme « justice fiscale » peut être compris dans plusieurs sens. Au sens strict, il s'agit d'une part de la dimension distributive : comment répartir la charge fiscale de manière juste, et en particulier la question du choix entre un impôt proportionnel (une *flat tax*) et un impôt progressif – éventuellement fortement progressif. On peut par exemple dire que le Code des investissements de 2018 au Togo n'est pas très juste, dans la mesure où il prévoit une exonération fiscale totale pendant 5 ans aux entreprises « ayant obtenu le statut de Holding, de siège régional ou de centre opérationnel d'entreprise établi au Togo », donc celles dont le chiffre d'affaires dépasse les 500 millions de FCFA (76.000€), mais non pour les autres, qui subissent les pressions et les intimidations de l'OTR[891].

La question de la progressivité de l'impôt rejoint un enjeu majeur de la justice sociale assurée par l'impôt. En effet, les taux d'imposition sont fixés selon des objectifs de redistribution, afin de viser l'équité socio-économique dans une société.

La « justice fiscale » est également un problème de justice corrective : trop souvent, les cas les plus lourds d'évitement ou de fraude fiscale demeurent impunis. Il faut réfléchir à des moyens de remédier à cet état de fait par justice pour les plus petits contribuables qui sont, eux, fortement taxés alors que les plus fortunés ne versent pas leur « juste part »[892].

Mais plus largement, l'enjeu de la justice fiscale se situe aussi dans les endroits où sont prises les décisions fiscales : pour que la répartition fiscale puisse être considérée comme juste, il faut que ceux qui vont y être soumis aient des moyens démocratiques de participer aux règles de cette répartition. A l'heure de la mondialisation de l'économie, les réglementations fiscales ne sont pas seulement élaborées par la représentation nationale, mais par des accords internationaux.

On verra donc que la justice fiscale, dans ces différentes acceptions, ne saurait être instaurée par la seule progressivité des taux et par la redistribution des revenus, nationale ou internationale, qu'elle permet. Il faut entendre l'attente de « justice » dans un sens social et politique fort. Puisque nous avons critiqué les théories de « l'impôt échange », au motif que

[891] Article 32 de la « Loi portant Code des investissements en République togolaise », 2019.

[892] Joseph THORNDIKE, *Their Fair Share. Taxing the rich in the age of FDR*, *op. cit.*

l'impôt ne sert pas à *acheter* des biens et des services comme les autres, nous devons aussi défendre que la justice fiscale ne cherche pas des moyens financiers pour payer les services de l'Etat mais bien une transformation des structures sociales dans leur ensemble. On verra donc que l'impôt, même dans ses versions les plus progressives et redistributives, ne peut opérer les changements radicaux qui, seuls, constitueraient de véritables progrès en termes de justice sociale.

Cela signifie que la lutte pour la justice fiscale ne peut se faire seulement par de l'argent : on lutte pour transformer le cadre politique et social dans lequel se définit la fiscalité, bien plus que pour augmenter les rentrées d'argent en elles-mêmes. Ce n'est pas l'absence d'argent public qui est « injuste », mais bien le système qui permet aux contribuables les plus riches d'y échapper impunément, et à l'Etat de décider de leur accorder l'impunité en toute légalité.

La recherche de justice fiscale est alors une quête de justice sociale et politique avant tout. C'est un point commun de la recherche du « développement » et de la « justice fiscale » : dans les deux cas, la réhabilitation de l'égale dignité des personnes reste l'ambition principale, et il est urgent de la remettre au centre. Cela ne signifie pas qu'il faut oublier les attentes économiques, mais qu'en définitive, viser la justice ne peut se réduire à apporter des améliorations du bien-être matériel.

Il faut, tout simplement, changer les cadres dans lesquels la justice fiscale est discutée, afin de permettre, comme l'explique Nancy Fraser, à tous ceux qui sont concernés de participer aux discussions.

Il s'agira donc pour terminer cette réflexion sur la fiscalité au Togo de déployer les dimensions non-économiques de la « justice fiscale ». Loin de se cantonner à une réflexion de justice distributive (sur les taux et assiettes d'imposition les plus justes, etc.), cette notion dénote une attente de justice corrective – on ne peut laisser impunies des infractions et crimes économiques qui perdurent depuis des décennies – et de représentation politique.

La redistribution n'est pas la solidarité

L'une des fonctions couramment attribuées à l'impôt est celle de redistribution[893]. C'est la conception de l'impôt comme « impôt solidarité », par opposition à « l'impôt échange ». La juriste Audrey Rosa présente une synthèse très complète du courant qui voit l'impôt comme le ciment de la solidarité nationale. Pour elle, « l'impôt concrétise la solidarité, et matérialise le pouvoir qui la mobilise »[894]. Dans sa relecture chronologique précise du droit fiscal français, elle déplore que l'idée d'une participation volontaire, active et consciente, de chaque contribuable à la solidarité nationale ait été progressivement invisibilisée dans le paiement de l'impôt. Elle note en particulier que les politiques fiscales successives ont trop eu recours à des formes dites « indolores » et indirectes de taxation (notamment la TVA et autres taxes sur la consommation). Ce serait cette invisibilisation qui serait, entre autres, responsable du fait que le sens de solidarité de l'impôt se soit perdu.

Pour contrer cette tendance, elle rappelle que l'impôt est bien un devoir social, et propose une théorie de l'« impôt-devoir », par opposition à la théorie actuellement dominante d'un « impôt échange ». Dans « l'impôt devoir »[895], le contribuable paye par un sens de la solidarité élevé à la dimension de devoir moral envers ses semblables, et non pour s'acheter simplement un service et « en avoir pour son argent » quand il paye son impôt[896]. C'est ainsi que pour elle, il est parfaitement clair que l'impôt peut et doit être considéré « comme expression et comme condition nécessaire de la solidarité et du lien social, comme le moyen privilégié de la cohésion, de l'intégration de la communauté, puis de la nation et de l'Etat »[897].

---

[893] L'économiste Richard Musgrave identifie trois fonctions de l'Etat en matière économique : la fonction *financière* par l'apport de recettes fiscales qui permettent les dépenses publiques, la fonction de *régulation* économique (qui passe en partie par la « fiscalité comportementale »), et la fonction de *redistribution* des revenus pour agir sur les inégalités. Richard Abel MUSGRAVE, *The Theory of Public Finance: A Study in Public Economy*, New York, McGraw-Hill, 1959.

[894] Audrey ROSA, *Solidarité et impôt. Recherche sur les fondements de l'impôt moderne*, Paris, Dalloz, 2015., p.233

[895] *Ibid.*, « La revalorisation de l'impôt-devoir », p. 555-571

[896] Nous nous permettons cette expression quelque peu familière, car elle a été reprise par l'administration fiscale française pour nommer un site internet qui sert à informer les contribuables sur l'emploi de l'argent public : « En avoir pour mes impôts » [en ligne], URL : https://www.economie.gouv.fr/enavoirpourmesimpots, consulté le 19 mars 2024.

[897] Michel BOUVIER, « Sens et légitimité de l'impôt », *Pouvoirs*, vol. 151, n° 4, Le Seuil, 2014.

Une telle conception de la solidarité par l'impôt, et dans l'impôt, nous semble cependant difficile à appliquer telle quelle au Togo. En effet, si on comprend bien comment l'impôt peut venir couronner et sceller la solidarité d'une société *déjà* unie (mais une telle société existe-t-elle ?), comment *constituer* la solidarité *par* l'impôt, alors que les contribuables sont dans des situations si différentes, l'impôt est détesté, l'Etat, dictatorial et illégitime, et que la solidarité nationale est loin d'être gagnée ? En fait, peut-être même qu'une trop grande insistance sur la notion de « solidarité » nationale par l'impôt dans les débats publics a au contraire pour effet pervers de pousser l'opinion publique vers l'idée d'un « impôt échange » : chacun se recroqueville sur son intérêt personnel, à force d'être contraint à une solidarité à laquelle il ne croit pas. On aimerait penser que la théorie de la solidarité par l'impôt réveille le sentiment d'une appartenance commune, mais en tant que telle, elle apparaît plus comme une nouvelle forme de la propagande d'Etat pour « l'intérêt général » et contre les pouvoirs locaux, que comme une véritable incarnation de la solidarité sociale au sens d'un *ubuntu*, d'une interdépendance au sein de la société.

Ainsi, on voit bien la nécessité de ne pas en rester à des solidarités sociales locales et communautaires, mais il n'est pas du tout évident de voir dans l'Etat le garant de la solidarité nationale, au minimum dans le cas du Togo.

Mais au-delà du problème de devoir passer par l'intermédiaire de l'Etat, et du fait qu'un appel au « devoir de solidarité » ne suffise pas à modifier les comportements, il y a une contradiction théorique majeure à penser la « solidarité » par la « redistribution ». En effet, la solidarité sociale telle qu'on l'a décrite dans les chapitres précédents suppose des rapports horizontaux entre les individus. Au contraire, la « redistribution » suppose toujours une position de surplomb depuis laquelle s'effectue cette redistribution.

Ainsi, on a aujourd'hui pris l'habitude de voir la redistribution comme un moyen d'établir l'égalité dans une société, mais si l'on se rapporte à l'histoire de la pensée économique, « redistribution » et « égalité » sont contradictoires. Ainsi, pour Karl Polanyi, la « *redistribution* » est l'un des trois modes d'organisation socioéconomique possibles, les deux autres étant le *marché* avec sa logique utilitaire, et la *réciprocité*, qu'on vient d'analyser précédemment, avec le paradigme de la dette[898]. Redistribution et réciprocité sont donc deux modèles fondamentalement différents et hétérogènes, car, note l'économiste Jean-Michel Servet commentant Polanyi, « de la redistribution naît la protection, qu'il serait erroné de

[898] Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, chapitre 4 : « Sociétés et systèmes économiques »

confondre avec la solidarité, du fait de son caractère hiérarchique »[899]. L'impôt redistributif fait partie d'un système socioéconomique « protecteur » et « hiérarchique », tandis que la solidarité et la réciprocité supposent par définition une certaine égalité. Cela signifie-t-il qu'une fiscalité redistributive ne peut contribuer à mettre en place la société d'*interdépendance* commune décrite précédemment ? En un mot, on ne pourrait créer une solidarité sociale comme celle de la tontine par un système redistributif (qu'il soit étatique ou local).

Dans ce dernier chapitre, nous exprimerons donc une certaine méfiance vis-à-vis de l'idée que l'Etat aurait un rôle de « protection » de ses citoyens. Pour le dire dans les termes de Catherine Colliot-Thélène, dont la défense des droits individuels servira de base à notre réflexion, il faut absolument démêler « la confusion entre droits et protection »[900]. Bien entendu, tout individu a besoin d'être protégé face aux risques de la vie, face à toutes les situations que Robert Castel a qualifiées d'« insécurité sociale ». Mais, note C. Colliot-Thélène, prendre l'Etat pour le protecteur des vulnérables lui donne une emprise sur leurs vies qui peut être dangereuse. Dans une phrase qui s'applique particulièrement bien au contexte togolais, elle écrit : « le pouvoir politique s'accommode aisément de la vulnérabilité de ses sujets, que ce soit dans ses variantes paternalistes ou dans celles autoritaires : il se targue d'assurer leur « sécurité », ce qui peut s'entendre aussi bien en termes de protection sociale que de maintien de « l'ordre public » par les forces policières »[901]. Pour le Togo, la figure de Gnassingbé Eyadema, Grand Timonier du peuple togolais, vient aussitôt à l'esprit. Pour la philosophe, partir de la vulnérabilité des individus pour penser la politique est une erreur qui peut réinstaurer une domination.[902]

Un tel constat, qui compare la violence physique du maintien de l'ordre et la violence symbolique de la protection sociale (non dans son aspect social, mais bien dans sa dimension de protection), est un appel à rester fidèle aux principes du libéralisme *politique*. Il ne s'agit donc pas de critiquer l'Etat-Providence par libéralisme économique comme on le fait souvent (pour défendre la liberté d'entreprendre, l'équilibre budgétaire, ou la non-intervention de l'Etat dans l'économie), mais simplement pour faire valoir les libertés individuelles face au risque

---

[899] Jean-Michel SERVET, « Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi, contribution à une définition de l'économie solidaire », *Revue Tiers Monde*, vol. 190, n° 2, 2007.

[900] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 161

[901] *Ibid.*, p. 270

[902] « la vulnérabilité qui est le lot de tout être humain (même si elle n'est pas la même pour tous) peut, peut-être, servir de fil directeur à une philosophie sociale, mais il est dangereux d'en faire la pierre d'assise d'une philosophie politique » *Ibid.*, p. 270

que pourrait représenter un Etat trop puissant, qui se cacherait derrière un masque bienfaiteur. Pour elle, penser en termes paternalistes de redistribution peut contenir les germes d'un retour à une conception autoritaire, ou du moins verticale, des rapports sociaux.

Il nous faudra donc, pour terminer, réfléchir aux conditions de possibilité de la justice fiscale en tenant compte des dérives possibles de l'Etat lui-même. On ne donnera pas raison au libéralisme économique, dont les effets délétères doivent au contraire être jugulés en matière fiscale, mais on ne saurait non plus considérer automatiquement l'Etat comme un allié pour instaurer la justice sociale. Il faut ainsi tenter de penser ensemble la liberté individuelle et la solidarité sociale, et ne pas rejeter l'une au profit de l'autre.

Enjeux nationaux et internationaux de la redistribution

Le lien entre « solidarité » et « redistribution » ne se limite pas au contexte national de la redistribution par l'impôt. Dans son acception anglo-saxonne, la « redistribution » a en effet un double sens. Elle peut avoir le même sens qu'en français, de répartition des richesses nationales entre les citoyens en vue d'une répartition socialement correctrice, mais elle peut aussi désigner, à l'échelle internationale, les transferts d'argent des pays du Nord vers les pays du Sud, notamment par l'aide publique au développement. Le terme « re-distribution » suppose que la *distribution* actuelle des richesses dans le monde est injuste, et qu'il faudrait donc trouver des moyens de « redistribuer » les revenus, c'est-à-dire revoir les règles de leur répartition entre les Etats[903]. Plusieurs de ces réflexions sur la justice distributive mondiale envisagent particulièrement la possibilité d'une gestion globale de la fiscalité, ou d'établir des taxes de solidarité qui permettraient de rectifier les injustices de l'ordre économique mondial actuel[904].

Dès lors, réfléchir aux insuffisances de la logique de « redistribution » permet de faire la synthèse entre les défauts de l'aide publique au développement, constatés en première partie, et les limites de la redistribution par l'impôt. On retrouve en effet le même caractère paternaliste dans l'idée d'« aider » les pays du Sud, et dans la « redistribution » des revenus par l'Etat à

[903] « A renewed emphasis on increased redistribution from aid, lowering economic barriers that are detrimental to the poor of the world and renewed policy reforms to assure that aid and freer movements of factors and goods enhance growth prospects for low-income countries are urgently needed" François BOURGUIGNON, David ROSENBLATT, « International Redistribution of Income », *World Development*, vol. 37, n° 1, 2009., p. 7

[904] Philippe VAN PARIJS, « Philosophie de la fiscalité pour le troisième millénaire », dans Thomas BERNS et Jean-Claude K. DUPONT (éds.), *Philosophie de l'impôt*, Bruxelles, Bruylant, 2006.

l'échelle nationale. Dans les deux cas, la logique strictement distributive omet les dimensions politiques et sociales : elle suppose qu'il suffirait d'allouer des ressources matérielles aux individus les plus pauvres (d'une société, ou de la planète), pour que leur situation sociale et leur statut politique changent. En somme, si l'on arrivait à mettre en place une parfaite redistribution économique, l'égalité politique serait atteinte automatiquement, et toute injustice serait ainsi corrigée. Nous soulignerons au contraire, à la suite de Nancy Fraser, la nécessaire complémentarité de la reconnaissance et de la redistribution pour établir la justice sociale[905], et l'importance centrale de la représentation politique à tous les niveaux de décision.

Dans ce qui suit, on étudiera donc les limites du modèle « redistributif » et son incapacité à mettre en place une véritable « solidarité », et ces analyses pourront valoir aussi bien à l'échelle nationale (correction des inégalités par l'Etat) qu'internationale (aide aux pays du Sud). En particulier, le principe de la « redistribution » des revenus partage avec le système d'« aide » au développement le problème de maintenir les bénéficiaires dans une situation subalterne voire passive. Comment établir une véritable solidarité, c'est-à-dire des conditions égalitaires qui reconnaissent à tous une valeur équivalente et des droits égaux ?

Ces quelques réserves sur la notion de « redistribution » doivent également nous mettre en garde : un Etat (utopique) dans lequel une forte redistribution économique fonctionnerait parfaitement (sans évasion fiscale) risquerait en réalité de se transformer en une sorte de « super-mécénat », dans lequel la générosité paternaliste des gros contribuables serait simplement médiée par l'Etat. Une telle situation ne semble pas totalement souhaitable, pas plus qu'un monde dans lequel les Etats les plus riches payeraient cher pour soutenir les pays les plus pauvres. La justice fiscale ne peut pas être un super-mécénat, car ce qu'elle exige en définitive, c'est l'égalité politique et la parité de participation dans les prises de décision. Il faut donc penser les conditions dans lesquelles la redistribution peut contribuer à un tel objectif, mais il est peu probable qu'elle puisse, à elle seule, le réaliser.

Ainsi, on pourrait éventuellement imaginer une société fortement étatisée où les bénéfices des plus riches, réalisés dans des conditions opaques, seraient ensuite rigoureusement prélevés et parfaitement répartis en services sociaux pour tous. Un tel système aboutirait à faire des plus riches les bienfaiteurs de la société, qui travailleraient avec abnégation pour nourrir les

[905] Nancy FRASER, Axel HONNETH, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres, Verso, 2003.

plus pauvres. Comme le fait remarquer Philippe Nemo dans sa virulente charge libérale contre l'impôt, un tel système paraît clairement injuste et déséquilibré[906], puisque pour lui cela reviendrait tout simplement à « exploiter » la capacité de certains à produire de la richesse, qu'ils auraient le droit de garder pour eux-mêmes plutôt que de devoir la partager. Notons que dans son optique, ce sont les plus pauvres qui sont considérés comme les « passagers clandestins », puisqu'ils sont bénéficiaires sans avoir fourni d'efforts. On voit bien que dans une telle lecture du réel, il est impossible de faire entendre que le rapport de dette est inversé, et que ce sont bien plutôt les plus riches qui sont redevables des plus pauvres. Cela crée au contraire l'illusion d'une supériorité morale des premiers envers les seconds, qui apparaissent toujours plus comme des « assistés ».

Il nous semble donc qu'en parlant d'un « impôt devoir » et d'un « devoir de solidarité » des plus riches envers les plus pauvres, il est en réalité difficile de faire naître une réelle conscience de l'interdépendance égalitaire des différentes classes de la société les unes envers les autres, et des différentes parties prenantes de l'économie à travers le monde. A partir de ce constat, il convient donc de se demander ce que peut être la Justice fiscale si elle n'est pas « redistribution » – et qu'elle ne doit surtout pas être une « redistribution » par un protecteur hiérarchiquement supérieur.

La redistribution ne suffit pas

Il n'est pas très surprenant qu'à l'ère du marché libéral, le paradigme redistributif apparaisse comme un bon moyen de mettre en œuvre des politiques de solidarité. D'abord, parce que la redistribution ne suppose pas de renversement structurel des rapports de force injustes et de la hiérarchie économique, elle n'a qu'un effet correctif *a posteriori*. De plus, la redistribution maintient la question de la justice sociale dans la sphère *économique*, et n'exige pas de se pencher sur ses aspects relationnels. Enfin, la redistribution matérielle s'accompagne toujours d'une forte dimension symbolique et *hiérarchique* : il y a quelque chose de valorisant à adopter la position du donateur, de celui qui accorde des dons aux plus pauvres, et ce rôle social de la redistribution vient renforcer, et non affaiblir, la position sociale de ceux qui sont déjà en haut de l'échelle économique dans l'idéologie du mérite.

[906] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, *op. cit.*

En somme, que ce soit pour les multinationales, qui font du mécénat et de la philanthropie, ou que ce soit pour les Big Men qui redistribuent pour maintenir leur position dans leur communauté locale[907], la redistribution apparaît comme un moyen de renforcer, et non de relativiser, sa position sociale. Cela peut ponctuellement aider des individus en difficulté, mais nous soutiendrons que pour inclure tous les membres d'une communauté politique, à égalité, dans une « solidarité » sociale, la redistribution est sans doute insuffisante.

D'une certaine manière, même, la redistribution est le modèle ultime du libéralisme, à condition de ne pas être dirigée par l'Etat. Dans le modèle de la *Fable des abeilles,* la société vit de la libéralité du riche parce qu'il est prodigue dans ses achats, ce qui a des retombées positives. Sa traduction contemporaine est la théorie du « ruissellement » (*trickle down*), popularisée par l'administration Reagan, et qui pourrait être lue comme le mythe d'une redistribution magique des revenus, depuis le haut : l'égoïsme de l'entrepreneur peut être justifié, parce qu'au bout du compte, les retombées de ses actions seront bénéfiques pour tous. C'est aussi par la générosité de ses dons (par la philanthropie, ou les cadeaux à ses proches) que l'entrepreneur libéral peut être considéré comme un défenseur de la redistribution. Cela signifie en fait que le libéralisme économique critique la redistribution dans sa forme étatique tout en approuvant son principe lorsqu'elle est opérée de manière volontaire, par un individu qui choisit les bénéficiaires de ses dons (que ce soient des proches ou des inconnus).[908]

Nous chercherons ici à faire apparaître les ambiguïtés et les limites des systèmes redistributifs, pour montrer en quoi ils échouent à faire entrer les plus vulnérables dans un véritable rapport d'égalité avec les plus riches : la redistribution ne crée ni la réciprocité, ni la conscience d'une interdépendance des différents membres de la société.

La réflexion partira de deux injustices majeures de la fiscalité contemporaine, pour montrer en quoi la redistribution ne saurait suffire à les corriger.

---

[907] Jean-François MEDARD, « Le "Big man" en Afrique: esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, vol. 42, n° 167, 1992.

[908] Ce n'est pas le cas chez tous les libéraux. Friedrich Hayek écrit ainsi (on notera le fort niveau d'approximation anthropologique) : « on m'a dit qu'il existait toujours des communautés en Afrique dans lesquelles des jeunes hommes capables, désireux d'adopter les méthodes commerciales modernes, se trouvaient dans l'impossibilité d'améliorer ainsi leur situation parce que les coutumes tribales exigent qu'ils partagent les produits de leur plus grande activité, compétence ou bonne fortune avec tous leurs parents. » Friedrich A. HAYEK, « L'atavisme de la justice sociale », dans *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, trad. de Christophe PITON., p. 114-115

I. Corriger sans transformer : un travail inachevé

a/ Premier problème à surmonter : la tyrannie du riche

Lutter pour la justice fiscale n'est pas lutter pour réduire la pauvreté économique. Le problème le plus grave de l'injustice fiscale est structurel et politique : ce n'est pas seulement que certains échappent ponctuellement à l'impôt, et ne contribuent pas au niveau qui est attendu d'eux, creusant ainsi le déficit public. C'est surtout qu'ils échappent à la loi, sans que leurs concitoyens aient de recours pour les mettre face à leurs responsabilités, à leurs infractions voire à leurs crimes.

Les économistes Emmanuel Saez et Gabriel Zucman plaident actuellement pour un impôt fortement progressif, et pour des « taux quasi-confiscatoires pour les ultra-riches ». Il en va d'une question de justice et de démocratie : « laissés à eux-mêmes, les marchés conduisent à une concentration de richesses qui menace nos idéaux démocratiques et méritocratiques »[909]. Pour justifier cette affirmation, peu en vogue dans notre monde libéral, ils notent que des conservateurs notoires au cours de l'histoire, comme James Madison, père de la Constitution américaine, étaient convaincus que « l'inégalité des fortunes » était aussi néfaste au fonctionnement démocratique que les guerres[910]. Pour les économistes, il serait souhaitable d'imposer de très forts taux de prélèvement sur les plus hauts revenus pour pallier ce problème ; ils n'auraient « pas pour but de financer les services publics à long terme, mais de réduire le revenu des ultra-riches, d'empêcher ou d'entraver les diverses formes de rente associées à la possession d'une richesse extrême, qu'on peut observer dans les économies de marché les plus inégalitaires »[911]. La fiscalité doit contribuer à instaurer davantage de justice sociale, et cela passe par de très forts niveaux de taxation. Il convient cependant d'approfondir cet argument : en quoi les très grandes richesses et les très hauts revenus sont-ils considérés comme une source d'injustice sociale ? Contrairement à l'explication simpliste de Philippe Nemo qui considère

[909] Emmanuel SAEZ, Gabriel ZUCMAN, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, *op. cit.*, p. 227

[910] Cité dans *Ibid.*, p.228

[911] *Ibid.*, p. 229

que le mot « injustice » est employé par jalousie et ressentiment des pauvres envers les riches[912], on montrera ici les implications structurelles, et notamment politiques, de ce problème.

Une première définition que l'on peut donner de la justice sociale est la notion d' « égalité complexe », forgée par Michael Walzer : « l'égalité complexe signifie que la position qu'occupe un citoyen au sein d'une sphère relativement à un bien social ne peut pas être réévaluée par sa position à l'intérieur d'une autre sphère, relativement à un autre bien »[913]. La vie sociale se compose, dit le philosophe, de différentes « sphères de distribution du pouvoir », dont chacune a ses critères : par exemple, dans la sphère académique, le pouvoir est attribué à ceux qui démontrent les meilleures capacités cognitives. Cela ne donne pourtant pas de droits particuliers en matière de pouvoir politique ou religieux. Ou bien encore, on peut disposer d'un pouvoir social au sein d'un groupe ethnique, ou familial, et y jouir d'une autorité importante, sans que ce pouvoir s'accompagne (au moins en théorie) de privilèges économiques. Les différentes « sphères » dans lesquelles s'organisent les vies des individus sont, en théorie, étanches les unes aux autres. Mais le problème est que dans bien des cas les frontières entre ces sphères sont poreuses ; dans de nombreuses sociétés, l'argent fait office de passe-droit, de court-circuit : « l'argent peut acheter du pouvoir et de l'influence, comme il peut acheter des charges publiques, de l'éducation, de l'honneur et ainsi de suite (…). Il corrompt les distributions sans les transformer ; ce qui fait que des distributions corrompues peuvent coexister avec des répartitions légitimes »[914].

L'égalité complexe consiste donc à protéger l'indépendance de chacune des sphères, c'est-à-dire à lutter contre tout empiètement d'une sphère sur une autre. M. Walzer appelle « tyrannie » tout pouvoir qui s'étend au-delà des limites où il est légitime. Dans la lignée de Pascal, il explique ainsi qu'est tyrannique toute personne qui étend sa domination « hors de son ordre », c'est-à-dire hors de sa sphère. Si la propriété *économique* permet d'acheter aussi le pouvoir politique, les honneurs, ou les diplômes, il y a « multiplication de l'inégalité »[915] : indépendamment de la question de savoir si les critères d'attribution du pouvoir aux

[912] Philippe NEMO, *Philosophie de l'impôt*, *op. cit.*, p.154

[913] Michael WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Edtions Esprit, 1997., p. 45. L'auteur dit aussi : « le bien prédominant est plus ou moins systématiquement converti en toutes sortes d'autres choses – des opportunités, des pouvoirs et des réputations. Ainsi les forts ont-ils la santé, les gens bien nés l'honneur, les gens éduqués les charges » (p.35)

[914] Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, *op. cit.*, p. 439

[915] *Ibid.*, p. 42

« meilleurs » au sein d'une sphère sont légitimes ou illégitimes, il faut veiller à ce que ce pouvoir reste cantonné à une seule sphère. Il ne s'agit plus ici de se demander s'il est légitime ou illégitime qu'un homme ou une femme d'affaires devienne plus riche qu'un enseignant ou une ouvrière selon le critère supposé du « mérite » de l'entrepreneur libéral ; il s'agit de veiller à ce qu'il ne devienne pas aussi, en sus de cela, plus puissant politiquement, et plus diplômé académiquement, du simple fait de son succès économique. Si l'on travaille à reconnaître les limites de chaque sphère, la domination restera relative. Très explicitement : « aucun bien social *x* ne doit être réparti entre des hommes et des femmes qui possèdent un autre bien *y* du simple fait qu'ils possèdent *y* et sans tenir compte de la signification de *x* »[916].

L'objectif est alors aujourd'hui de lutter contre la « tyrannie de l'argent », c'est-à-dire contre son pouvoir trans-sphère. Il s'agit de veiller à ce que les détenteurs du pouvoir économique ne monopolisent pas tous les pouvoirs dans toutes les sphères. Défendre l'égalité, dans ce contexte, ce n'est pas ou pas seulement repenser l'allocation des richesses ; c'est d'abord et avant tout travailler à recréer les frontières de « ce que l'argent ne saurait acheter », et donc à ramener le pouvoir économique dans son lit, sans le laisser déborder si outrageusement hors de sa sphère.

L'enjeu politique de cette « tyrannie » de l'argent qui déborde de sa sphère est particulièrement préoccupant. C'est en fait une question classique de la philosophie politique : comment protéger la démocratie contre la « tyrannie du riche », selon l'expression de Rousseau ? Pour le philosophe de Genève, c'est même le problème central de l'économie politique : la question, en soi triviale, de la répartition des revenus et de la contribution fiscale, prend une importance primordiale quand on l'inscrit dans une perspective politique, qui cherche à garantir l'égalité de tous les citoyens face à la loi et dans le débat démocratique. Or comment peut-il y avoir aujourd'hui égalité de pouvoir si certains peuvent gérer leur fortune en-dehors de toute régulation légale, à l'abri de comptes dont nul ne connaît l'existence ?

La question de la répartition des revenus n'est donc pas d'abord économique, mais politique. Il en va de la possibilité même de créer une communauté politique dans laquelle la violence des rapports de forces soit rendue impossible par le règne de la loi, et donc où l'égalité de tous soit garantie par celle-ci. Or l'extrême richesse peut permettre de court-circuiter les lois, et de les rendre caduques. Ainsi, comme le note Rousseau, « ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à

[916] *Ibid.*, p. 46

tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche ». En principe, la loi protège les plus faibles du pouvoir excessif des plus forts ; elle est donc aussi censée protéger les plus pauvres du pouvoir des plus riches. Si le riche peut l'emporter sur les pauvres par sa fortune, alors c'est le signe que le droit n'est pas effectif.

Or il faut faire un constat de réalité : une société avec de trop grandes disparités de richesses ne peut pas être gouvernée démocratiquement, car « la tyrannie du riche », qui se met au-dessus des lois, vient court-circuiter le débat démocratique. De trop grandes disparités de pouvoir (politique et économique) rendent inaudibles les arguments de tous, et l'importance des lois faiblit quand l'argent sert de passe-droit. Dans cette optique, « c'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes » [917]. Comme le note Céline Spector à propos de ce passage, cela signifie que pour le philosophe, « l'économie n'est pas une question annexe en politique, mais la condition de possibilité même de la justice politique »[918].

Or Rousseau exprime à de multiples reprises son inquiétude : bien qu'absolument vitale pour assurer le fonctionnement démocratique et l'égalité de tous, la lutte contre l'opulence excessive est aussi ce qu'il y a de plus difficile – et particulièrement en régime démocratique, comme il l'écrit dans la *Lettre à d'Alembert* : « Jamais dans une monarchie, l'opulence d'un particulier ne peut le mettre au-dessus du prince ; mais dans une République elle peut aisément le mettre au-dessus des lois. Alors le gouvernement n'a plus de force, et le riche est toujours le vrai souverain »[919]. L'arbitraire et l'autorité monarchiques ont au moins pour avantage de pouvoir mater les débordements des plus riches[920], alors que l'égalitarisme républicain échoue à exercer un tel contrôle.

---

[917] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, II

[918] Céline SPECTOR, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, Paris, Vrin, 2002., p. 195

[919] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*.

[920] L'arbitraire du Prince peut effectivement être un frein efficace devant les débordements du pouvoir économique. On peut penser à Louis XIV confisquant tous les biens de Fouquet et l'emprisonnant à vie, mettant ainsi brutalement terme au train de vie fastueux que déployait le surintendant des Finances. On peut penser aussi, au Togo, à Gnassingbé Eyadema rappelant à l'ordre certains hommes d'affaires qui s'enrichissaient au point de mettre en péril son pouvoir, ou encore, tout récemment, à la révocation d'Adoyi Essowavana, commissaire général des impôts, numéro 2 de l'OTR, qui a été déchu de ses fonctions du jour au lendemain par le Président de la République après avoir célébré luxueusement le mariage de son fils en pleine période de confinement et de restrictions pendant le COVID, en septembre 2020. « Togo: Adoyi Essowavana, le numéro 2 de l'Office des recettes limogé (les raisons) » [en ligne], *Financial Afrik*, 2020, URL : https://www.financialafrik.com/2020/09/10/togo-adoyi-essowavana-le-numero-2-de-loffice-des-recettes-limoge-les-raisons/, consulté le 19 mars 2024.

Comment éviter que le riche ne soit « toujours le vrai souverain », et faire en sorte que le peuple puisse faire respecter la volonté générale ? Comment faire pour garantir la péréquation des voix dans le débat, et pour assurer au quotidien que tous respectent également les mêmes lois ? Pour Rousseau, seule une économie politique qui imposera à tous la « médiocrité » pourra rendre possible « la vertu et l'amour des lois »[921] ; c'est cette médiocrité qui « fait la véritable force de l'Etat »[922], et « c'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ». Instaurer cette « médiocrité » est « ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus difficile » en démocratie »[923].

En quoi consiste cette médiocrité ? L' « *aurea mediocritas* », notion morale plutôt que politique, est un héritage de la sagesse matérialiste antique, et plus particulièrement d'Horace[924] et de la tradition épicurienne, de laquelle Rousseau se réclame plus ou moins explicitement à divers endroits de ses écrits[925]. Valorisée comme une forme de sagesse, proche de cet art du juste milieu vanté par Aristote pour atteindre la vertu, la *mediocritas* est le fait, pour un individu, de ne pas chercher à tout prix à être meilleur que les autres – sans tomber non plus dans la misère absolue. Cette heureuse, ou précieuse, médiocrité (et non « dorée », comme on le traduit parfois) renvoie à une situation où sont évités les excès au niveau individuel, et les extrêmes au niveau collectif. Le terme ne doit donc pas être entendu avec la connotation péjorative moderne du « médiocre », qui ne fait pas d'efforts et n'a aucun talent distinctif (au sens du « dernier homme » du Zarathoustra de Nietzsche), mais comme celui qui s'efforce au contraire de ne pas écraser les autres et sait reconnaître avec humilité les limites de sa propre valeur. C'est, dans une perspective épicurienne, le fait de savoir se contenter de ce que l'on a et de ne pas chercher à vivre dans un luxe parfaitement inutile et superflu. Mettre le souci de la médiocrité au centre de la réflexion politique, c'est penser véritablement les modalités pratiques de l'égalité. Comme le remarque Frédéric Lefebvre, spécialiste de Rousseau se référant à plusieurs passages de la

---

[921] Céline SPECTOR, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, p. 196

[922] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, p. 80

[923] *Ibid.*, p. 59

[924] L'*aurea mediocritas* est vantée par Horace : Ode VII, livre 2 , qui est explicitement mentionnée au livre IV de l'*Emile* de Rousseau.

[925] Céline Spector note par exemple à propos du discours de Rousseau contre le luxe : « Refusant la nécessité du luxe, il [Rousseau] réduit les hommes à une mesure commune, celle de l'humanité, et de la subsistance réglée sur le nécessaire physique : « car un Grand a deux jambes, ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui ». Le précepte, repris dans l'*Emile* et dans la *Nouvelle Héloïse,* est chargé de réminiscences épicuriennes » Céline SPECTOR, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, p. 207 La citation est tirée du *Discours sur l'économie politique, ibid.,* p. 74

correspondance du Genevois, « il s'agit de fonder la république sur sa « plus saine partie », l'« ordre moyen » des citoyens, « composé d'hommes à peu près égaux en fortune, en état, en lumières », où l'on trouve « les hommes les plus heureux et du meilleur sens » »[926].

Ainsi, on voit que chez Rousseau se mélangent le jugement moral – l'appel à la modération, le dégoût du luxe (rappelons qu'il est partisan des lois somptuaires, pour freiner les tendances des Grands au débordement de richesses superflues) – et la préoccupation politique presque utilitaire – de trop grandes inégalités rendent inefficaces toutes les lois. La notion de « médiocrité » elle-même se situe à la frontière entre éthique et utilité : elle invite d'une part à la modération comme vertu personnelle, et d'autre part à l'équilibre des richesses pour rendre possible la démocratie, en fixant des limites aux revenus et aux ressources que chacun peut posséder. Cette médiocrité entre en résonance avec les paradigmes de la dette et de l'interdépendance, étudiés précédemment, puisque sans cette posture de médiocrité, il n'y a pas d'ouverture possible à l'autre, et donc pas de relation possible. La médiocrité est un préalable à la reconnaissance de « la condition de débiteur », même si la dimension relationnelle n'y est pas explicite. Elle est très proche de la « perte de souveraineté » qui est la condition de possibilité de la palabre.

Le riche qui se met au-dessus des lois est au contraire celui qui fait fi de l'injonction à la médiocrité et règne en tyran sur une société démocratique. A deux siècles d'écart, les remarques de Rousseau sur l'impossibilité de faire respecter les lois aux plus opulents de la société semblent plus que jamais d'actualité. Sur le plan spécifiquement fiscal, l'impunité de la plupart de ceux qui évitent l'impôt à très grande échelle, pour des montants exorbitants, n'est plus à démontrer, en Europe comme en Afrique, alors que l'Etat pressure à l'inverse les petits contribuables. Il y a là un « triomphe de l'injustice » en matière fiscale, selon le constat d'Emmanuel Saez et Gabriel Zucman[927]. Pour ce qui est du Togo, comme on va le voir, l'Etat n'applique tout simplement pas les mêmes lois aux riches investisseurs et au reste de la population en matière fiscale[928]. Plus encore qu'une question de distribution de revenus, c'est

[926] Frédéric LEFEBVRE, « Proportion, finalité, affinité : la notion de rapport chez Rousseau », dans André CHARRAK et Jean SALEM (éds.), *Rousseau et la philosohie*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2004., §39. Les passages cités sont tirés de : *Lettre à Voltaire*, O. C. IV, p. 1063 ; *Lettre du 26 novembre 1758 à Tronchin*, OC V, p. 241 ; *Lettres écrites de la montagne* IX, O. C. III, p. 889-890 ; *La Nouvelle Héloïse* V 7, O. C. II, p. 608.

[927] Emmanuel SAEZ, Gabriel ZUCMAN, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, *op. cit.*

[928] Notons que pour Rousseau, l'extrême pauvreté rend tout aussi inaudible le discours de la loi : « le plus grand mal est fait quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. (…) elles [les lois] sont également

la question de l'égalité, de la place de chacun dans la société et dans les prises de décision communes, qui est en jeu.

Ainsi, on voit que les écarts extrêmes de richesses sont à la fois l'origine du problème et ce qu'il faut résoudre. Parce que les écarts de richesses sont trop grands, les lois ne sont pas appliquées et la démocratie n'est pas réelle, elle n'existe que dans les formes. Mais c'est aussi précisément parce que ces écarts de richesses extrêmes empêchent la mise en place d'une véritable démocratie et le respect des lois, qu'il est si important de s'y attaquer. Ce cercle vicieux peut-il être surmonté ? Sur un plan pratique, il semble bien difficile de se débrouiller de cette insoluble circularité, qui consiste à vouloir limiter les revenus par la loi (fiscale), alors que, selon Rousseau, de trop hauts revenus créent précisément une sorte d'immunité juridique par rapport à la loi. On peut augmenter les impôts sur la fortune des plus riches, pour empêcher qu'ils ne deviennent trop riches et échappent aux lois ; mais s'ils sont déjà suffisamment riches pour y échapper, de telles mesures resteront naturellement sans effet. Par ailleurs, il n'est pas sûr que le postulat soit réversible : si la concentration de la richesse économique dans les mains de quelques-uns leur donne beaucoup de pouvoir politique, la redistribution économique ne permet pas forcément pour autant de redistribuer à elle seule le pouvoir politique entre tous.

Pourtant, le problème est urgent et déborde de plus en plus le cadre national. Non seulement les plus riches parviennent à échapper aux lois, mais les paradis fiscaux dans lesquels leurs fonds sont mis en sécurité constituent désormais les lieux d'un contre-pouvoir qui concurrence la souveraineté des Etats. Ils forment ce qu'Alain Deneault a appelé une « souveraineté offshore »[929] : ni la souveraineté du peuple ni la souveraineté de l'Etat ne sont aujourd'hui capables d'imposer leur loi à ceux qui sont réfugiés derrière les bastions des paradis fiscaux. Un tel contre-pouvoir est non seulement une menace pour la démocratie, mais une rupture de l'égalité entre les citoyens : le poids politique d'un citoyen ayant accès à de telles plateformes n'est pas le même que celui du reste de la population.

---

impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier les élude, le second leur échappe ; l'un brise la toile, l'autre passe à travers. » Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*., II

Au Togo, les pratiques du commerce informel d'une part, et les arrangements amiables avec le sommet de l'Etat montrent bien l'impuissance des lois en matière fiscale aux deux extrêmes de l'échelle socioéconomique.

[929] Alain DENEAULT, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, Paris, Editions La Fabrique, 2010., chapitre XII : « La souveraineté offshore »

b/ Souveraineté offshore

Pour que puisse s'exercer cette « tyrannie du riche » dont on vient d'analyser quelques traits, les juridictions *offshore*, communément appelées « paradis fiscaux », sont des alliées particulièrement précieuses. Elles décuplent en effet les possibilités non seulement d'échapper à l'impôt, mais, sous le couvert du secret bancaire, de mener des activités illégales de tous ordres, et d'avoir une influence politique aussi décisive qu'invisible[930].

Ainsi, le passage des capitaux par ces juridictions fait plus que permettre d'échapper à la loi. Pour Alain Deneault, le phénomène prend une telle ampleur que ces territoires deviennent le siège d'un véritable contre-pouvoir, et même d'une nouvelle forme de souveraineté, qu'il appelle la « souveraineté offshore », suffisamment forte pour faire concurrence aux Etats souverains traditionnels, et à la souveraineté démocratique du peuple.[931] Il y a bien « tyrannie du riche », non seulement au sens où l'on peut échapper à la loi, mais au sens où on peut la dicter. En passant par ces boîtes noires juridiques et comptables, leurs utilisateurs peuvent ainsi accéder à des services décisifs en termes politiques : « corruption politique, trafic d'influence au Nord comme au Sud, mobilisation de mercenaires, transport maritime, création d'usines dans des zones franches industrielles, métissage de fonds d'origines fort diverses, blanchiment d'argent sous la forme d'investissements « propres » dans les Etats du Nord »[932]. Etats souverains comme sociétés civiles seraient également impuissants face à cette « souveraineté offshore »[933].

A. Deneault pousse encore plus loin sa réflexion sur les changements politiques qu'opèrent ces nouvelles « souverainetés offshore ». Pour lui, celles-ci sont en effet comparables à l'impérialisme colonial : « le pouvoir offshore est politiquement à notre monde ce que les puissances coloniales ont été aux régions du Sud »[934]. Les juridictions offshore sont

---

[930] *Ibid.*, p. 129

[931] « Si les paradis fiscaux et autres législations de complaisance ne sont que des boîtes aux lettres pour les entreprises et particuliers qui s'y enregistrent, leurs dispositions ne confèrent pas moins une réelle souveraineté historique à ceux qui deviennent formellement, par leur biais, des sujets soustraits à toute règle de droit. » Alain DENEAULT, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, *op. cit.*, p. 40.

[932] *Ibid.*, p. 40

[933] Plus exactement, il y aurait selon Alain Deneault trois formes de souveraineté, renvoyant à trois types de légitimité, qui s'affronteraient sans que l'une l'emporte de manière décisive sur les autres : la souveraineté du peuple (fondée sur le débat démocratique), la souveraineté étatique (fondée sur le droit), et la souveraineté offshore (fondée sur le pouvoir que confèrent les capitaux mis en sécurité dans les comptes offshore).

[934] Alain DENEAULT, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, *op. cit.*, p. 127

ainsi comparables aux métropoles qui dictaient jadis aux colonies la manière de gérer leurs affaires intérieures. Depuis la sécurité des paradis fiscaux, les milieux d'affaires parviennent à dicter leur loi (et leurs lois) aux Etats traditionnels, et plus encore aux populations, allant parfois jusqu'à influencer leurs décisions théoriquement souveraines, par exemple sur les taux d'imposition.

Le philosophe canadien souligne, comme d'autres observateurs, un phénomène que l'on constate partout : sous la pression des milieux d'affaires, les Etats souverains se décident à régulariser des comportements contraires aux intérêts des populations, pour libéraliser l'économie et déréguler les échanges. La souveraineté de l'Etat ou du peuple n'en est plus une lorsque le monde économique peut imposer ses lois à leur place. C'est ainsi, note A. Deneault, que l'investisseur français Claude Bébéar peut affirmer ouvertement lors d'une conférence : « Les gouvernements et les nations doivent à tout prix résister aux tentations du protectionnisme et accepter de céder une part de leur souveraineté »[935]. Les Etats, en somme, doivent accepter d'être moins souverains, et « céder » cette souveraineté aux décideurs économiques. Dès lors, l'activité économique n'a plus à se soucier des régulations fiscales, environnementales, ou sociales, jugées trop contraignantes, puisqu'elles peuvent être modifiées sous pression de la « souveraineté offshore ». Celle-ci a désormais le dernier mot, et la souveraineté offshore accélère les phénomènes de « dumping » fiscal, social et environnemental.

Tout cela constitue ce qu'Alain Deneault n'hésite pas à qualifier de « gangrène offshore ». Son enjeu dépasse de loin la question de l'évitement fiscal et du manque-à-gagner pour les Etats traditionnels. Pour lui, quels que soient les efforts qu'on pourra faire pour améliorer les échanges d'informations entre autorités fiscales, ou pour contrôler les bilans comptables des entreprises, ces combats seront vains tant que subsistera la possibilité de court-circuiter les décisions politiques par le pouvoir offshore.

Si l'on suit A. Deneault, il apparaît que défendre la solidarité fiscale en rappelant notre commune appartenance à un « nous » politique est tout simplement une façon dépassée de voir le monde : il n'y a plus de possibilité de « nous » si la seule souveraineté que reconnaissent les plus grands agents économiques se situe dans les comptes en banque des paradis fiscaux. Comment penser encore que tous les membres de la société puissent se reconnaître comme mutuellement dépendants, et ressentir et exprimer une dette sociale réciproque ? Comment pourraient-ils se sentir appartenir en commun à un même « nous » social ? De telles inégalités,

[935] Cité par *Ibid.*, p. 118

économiques, politiques, juridiques, sociales, semblent plutôt la preuve que le « nous » est profondément déchiré, et que nul ne veut œuvrer à l'entretenir et à le réparer. Réfléchir à la justice fiscale invite donc à se demander ce qu'il reste des idéaux politiques du « nous » dans le réel contemporain.

Face à cette fragmentation de la société par les disparités économiques, Rousseau notait donc le caractère essentiel de l'équilibrage des richesses. E. Saez et G. Zucman traduisent aujourd'hui cette exigence par des « taux quasi-confiscatoires ». Pourtant, une telle pratique serait-elle efficace, et serait-elle suffisante ? Comme on l'a vu, Rousseau ne se contentait pas de mesures d'économie politique, il y adjoignait la préoccupation éthique (le critère de médiocrité). Pour reprendre une interrogation de Céline Spector à propos de la tyrannie du riche dénoncée par Rousseau : « la péréquation des ressources est-elle garante, grâce à l'impôt, de la pérennité de la république ? »[936], c'est-à-dire : l'aspect *économique* suffit-il à fonder une république *politiquement* fonctionnelle ?

c/ Insuffisance de l'impôt correcteur

D'un point de vue économique, une position comme celle de E. Saez et G. Zucman ne fait pas l'unanimité. Même parmi les fiscalistes qui reconnaissent l'urgence d'une plus grande justice sociale, une telle mesure est considérée comme peu à même d'apporter de réels changements. Le fiscaliste américain Reuven Avi-Yonah note par exemple : « fondamentalement, étant donné la contrainte de maintenir une croissance économique, l'impôt sur le revenu ne peut pas, à lui seul, freiner suffisamment le pouvoir économique pour préserver une communauté démocratique »[937]. Pour lui, il faudrait une combinaison beaucoup plus large de contraintes fiscales (notamment foncières), économiques (régulations antitrust) et politiques (contrôle du financement des campagnes), pour espérer avoir un réel effet transformateur. C'est cette ambition transformatrice qui manque dans les outils strictement

[936] Céline SPECTOR, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, p.197

[937] « Fundamentally, given the constraints imposed by the need to maintain economic growth, the income tax by itself cannot curb the economic power of the rich sufficiently to maintain a democratic community" Reuven AVI-YONAH, « Why tax the rich? Efficiency, equity and progressive taxation », *Yale Law Journal*, *op. cit.*, p. 1414

économiques actuellement mis en œuvre : on ne peut pas mettre fin au rapport de forces en faisant simplement bouger le curseur des taux d'imposition.

La progressivité de l'impôt contribue pourtant à la justice sociale par son aspect redistributif. En complément de l'aspect « confiscatoire », la taxation des plus hauts revenus permet en effet de financer des aides (directes ou indirectes) aux plus pauvres par mesure d'équité sociale. Mais là encore, le simple geste distributif est insuffisant pour réparer des injustices économiques du niveau qu'on vient de décrire. L'effet correctif est insuffisant et ne permet qu'une amélioration marginale du niveau de vie, sans avoir un réel impact sur les structures de domination.

D'un point de vue marxiste, on peut dire que la redistribution ne fait que compenser (en partie) les inégalités créées par le capitalisme, sans en renverser le rapport de forces initial, par exemple, sans que les moyens de production changent de mains donc sans que l'exploitation capitaliste soit stoppée. La redistribution, même bien faite, viendrait seulement adoucir le *statu quo* social. C'est ce que les économistes Alain Bihr et Michel Husson opposent à Thomas Piketty, lorsque celui-ci plaide pour une meilleure « répartition » des revenus dans les différentes sociétés qu'il étudie.[938] En somme, tant que les rapports de force sociaux ne sont pas renversés, tant que les moyens de production restent dans les mêmes mains, les évolutions sociales ne restent que des palliatifs dérisoires. Aider les plus pauvres par la redistribution, ce ne serait donc qu'accorder un peu plus de confort à des individus qui restent par ailleurs exploitables par le système capitaliste. On voit bien par ailleurs qu'en aucun cas, le système redistributif ne pourrait contrer les effets dévastateurs de la « souveraineté offshore ». L'augmentation du niveau de vie des plus vulnérables, l'amélioration de leur niveau d'éducation, peut dans le meilleur des cas leur permettre de participer pleinement à la vie politique de leur pays ; mais ce ne sera pas suffisant pour mettre fin à la « tyrannie du riche » et pour s'imposer face à la « souveraineté offshore », qui ne respecte pas les règles du jeu politique prévu par la loi.

En un sens d'ailleurs, la véritable « redistribution » au sens marxiste serait l'abolition de la propriété des moyens de production. Ce qu'il faudrait, ce n'est pas une correction *a posteriori* de quelques injustices économiques, mais bien une restructuration globale du fonctionnement de l'économie. Penser en termes redistributifs, donc correctifs, empêche de voir la structure existante comme elle-même problématique. Par exemple, plutôt que de redistribuer

[938] Alain BIHR, Michel HUSSON, *Thomas Piketty, une critique illusoire du capital*, Paris, Syllepse, 2020.

en taxant fortement les plus hauts-revenus, il faudrait peut-être tout simplement interdire les revenus démesurément hauts eux-mêmes[939], donc agir en amont pour la justice sociale. La pensée redistributive contemporaine manquerait d'ambition sociale et resterait un palliatif faible pour un système qui reste très injuste sur de nombreux plans.

C'est également l'une des critiques initiales de la philosophe Catherine Colliot-Thélène à l'égard de l'Etat-Providence, même si son analyse critique de la redistribution dans son dernier livre s'étend ensuite beaucoup plus loin, sur le plan politique et juridique. Elle souligne ainsi que la redistribution n'est qu'une « solution provisoire à la non-propriété » : pour elle, la non-propriété est en effet ce qui rend les plus pauvres profondément vulnérables à différentes formes de domination, et il est problématique qu'elle « n'a[it] jamais été remise en cause » par les mesures sociales mises en place depuis une centaine d'années. Faute d'une radicale réforme sur ce plan, toute mesure sociale reste un rempart extrêmement fragile, réversible et insuffisant. Les réformes sociales mises en place depuis la fin du XIXe siècle (et qui sont fragilisées ces dernières années), « n'ont jamais eu d'autre objectif que de sauver le capitalisme, c'est-à-dire de le protéger contre ses propres effets autodestructeurs, sans toucher à la structure fondamentale des rapports sociaux de la production »[940]. Ainsi, les prestations sociales ne seraient que le palliatif du capitalisme, qu'elles contribueraient à perpétuer. L'enjeu n'est pas ici de savoir s'il faut sortir du capitalisme en lui-même, mais de souligner que, tant qu'existera un système d'exploitation des individus par d'autres individus, les principes de liberté et d'égalité, donc de non-domination, ne seront pas respectés. Pour le dire autrement, et d'une façon provocatrice et un peu réductrice (qui n'est pas celle de C. Colliot-Thélène), ne peut-on pas dire que l'Etat social sert à prendre provisoirement soin de la main d'œuvre pour la mettre ensuite à disposition de l'exploitation productiviste ? L'école, l'hôpital, l'hygiène publique, les infrastructures routières, font-ils autre chose qu'entretenir de meilleures conditions de vie pour une main d'œuvre plus exploitable et plus qualifiée ?

Bien entendu, il ne s'agit pas de regretter l'amélioration spectaculaire du niveau de vie des individus des pays du Nord depuis la fin du XIXe siècle. Le système redistributif et l'augmentation de la fiscalité ont permis de financer des services publics et sociaux qui sont responsables de la hausse du niveau de vie en Europe comme en Afrique. Cependant – et c'est le point que défend C. Colliot-Thélène – penser les améliorations matérielles sans penser à

---

[939] Sur cette question, voir Cécile RENOUARD, Gaël GIRAUD, *Le Facteur 12. Pourquoi il faut plafonner les revenus*, Paris, Carnets Nord, 2017.

[940] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 108

l'aspect politique, c'est réduire les individus à des consommateurs de services, au lieu de leur reconnaître le statut d'individu libre, égal en droits, capable de se faire entendre et de s'affirmer à tout moment contre le système qui le gouverne. Dans le pire des cas, l'Etat social pourrait opérer une « transformation insidieuse du citoyen en client » des services publics et sociaux, le réduisant ainsi à une « passivité à laquelle il consent en contrepartie de son bien-être »[941], au lieu d'en faire des sujets politiques et des sujets de droits. Pas plus le renforcement de l'Etat social en Occident que les politiques de « développement » en Afrique ne devraient mener les bénéficiaires à préférer une amélioration de leur confort de vie en délaissant la lutte pour leur reconnaissance politique. Au bout du compte, le but n'est pas de créer des individus mieux soignés ou mieux nourris, mais des membres à part entière de la communauté politique.

II. Distribuer sans relier : l'économicisme du modèle redistributif

Un second obstacle à la justice sociale et économique aujourd'hui est celui de l'inclusivité. Les privilèges dont jouissent certains acteurs économiques au Togo sont tels qu'ils vivent littéralement dans des enclaves juridiques sans se préoccuper du sort du reste de la population. Or d'une part, payer des impôts suppose de se sentir appartenir à la communauté politique ; et d'autre part, les contributions fiscales, même redistributives, ne suffisent pas à exprimer un investissement civique et humain par lequel on se reconnaît redevable des autres. Penser cette redevabilité en termes de redistribution, donc en termes strictement économiques, risque de repousser la question du lien à autrui après le cœur de l'activité (redistribution *a posteriori*), et de penser la responsabilité de l'entreprise en termes purement comptables.

a/ Deuxième problème à surmonter : le solipsisme économique

[941] *Ibid.*, p. 165

Karl Polanyi définit la rationalité économique comme un « solipsisme », qui est un « rejet radical du rôle de toutes les forces non-économiques », et une tendance à « ne considérer comme réels que les mobiles « matériels » et à reléguer les mobiles « idéaux » dans les limbes de la non-effectivité »[942]. C'est donc le contraire du fameux « encastrement » (*embeddedness*) de l'économique dans des logiques sociales et politiques plus larges : l'entrepreneur ne doit se préoccuper que de la logique du profit et poursuivre son intérêt à l'exclusion de toute autre considération.

Mais la notion de « solipsisme » est philosophiquement suggestive, et comprend des connotations qui dépassent cette définition de la rationalité du marché. Concept présent notamment chez Descartes et Berkeley, le solipsisme consiste à pousser à l'extrême le scepticisme, jusqu'à poser l'hypothèse de l'immatérialité du monde et de la solitude absolue du sujet. Est solipsiste l'individu qui pense que le réel qu'il voit n'est qu'illusion, et qui se rattache à l'unique certitude du *cogito*, celle de sa propre existence, « *solum in mundo* », « *solum alloquendo* »[943]. C'est aussi le fait du fou, qui s'enferme dans son intériorité et rejette toute preuve de l'existence du monde extérieur comme étant une illusion insuffisamment fondée en raison. Une dérive possible du « solipsisme » est, littéralement, l'égo-ïsme. Au XVIIIe siècle, Christian Wolff dénonce ainsi la secte parisienne des « Egoïstes », dont les membres « refusent l'existence de toutes choses mais admettent celle de l'*ego* »[944].

Transposées à l'économie libérale, ces caractéristiques du solipsisme philosophique signifient que l'agent économique mène ses opérations dans l'illusion qu'il est seul au monde, et qu'il peut donc agir comme bon lui semble : non seulement les « mobiles idéaux » de l'action peuvent être ignorés, mais l'existence même d'Autrui compte comme paramètre négligeable. Les considérations non-économiques, le respect dû aux individus, ne sont que des informations parasitaires qui peuvent être ignorées puisque l'activité économique constitue une enclave fermée, qui a son fonctionnement et ses objectifs propres, et qui peut fonctionner en autarcie, sans apport du reste de la société. On peut, pour ainsi dire, se persuader que tout ce qui est extérieur à l'activité économique est non seulement négligeable, mais, à la limite, inexistant.

---

[942] Karl POLANYI, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire de la société*, Paris, Flammarion, 2011, trad. de Bruno CHAVANCE., p. 51

[943] René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*., Deuxième et troisième méditation respectivement

[944] Cité par Christophe PERRIN, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n° 4, Vrin, 2009., p. 784

Pour Polanyi, le solipsisme économique est l'expression même du « sophisme économiste », qui consiste à considérer que l'économie ne peut prendre qu'une forme, celle du « marché », alors que c'est là une forme très particulière, et récente, d'économie[945]. Polanyi plaide contre cette définition « formelle », strictement utilitariste, de l'économie comme gestion de la rareté, en affirmant qu'une définition « substantielle » de l'économie est possible. Dans ce sens, l'économie humaine désigne « ce fait primordial que les hommes, comme tous les autres êtres vivants, ne peuvent vivre durablement sans un environnement physique où ils trouvent leur subsistance »[946]. Comprise comme interaction avec le monde non-humain, et avec les aspects non-utilitaires de l'existence humaine, cette définition de l'activité économique est radicalement non-solipsiste.[947]

L'assimilation du libéralisme économique à un solipsisme peut paraître schématique et réductrice (même si elle correspond à certaines affirmations des théoriciens libéraux). Pourtant, la création d'enclaves économiques au Togo, selon des modalités dûment définies par le droit, apporte une illustration presque littérale du concept de solipsisme économique. Nous en étudierons ici deux instances : les zones franches industrielles, dont la plus connue aujourd'hui est la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA) gérée par le groupe indien Arise IIP ; et le hub financier de Lomé qui s'est constitué suite à la volonté du gouvernement de renforcer l'attractivité de la capitale.

i- Les enclaves économiques et la pure logique d'équivalence

Le premier exemple parlant d'une conception autarcique et non-inclusive de l'activité économique est celle de la multinationale Arise IIP, déjà évoquée en première partie, installée

---

[945] L'erreur logique consiste en ce qu'« un vaste phénomène générique a été, dans une certaine mesure, identifié à une espèce qui nous est familière. (…) Restreindre exclusivement le domaine du genre *économique* aux phénomènes de marché revient à gommer du paysage la plus grande part de l'histoire humaine. En outre, élargir le concept du marché jusqu'à y incorporer la totalité des phénomènes économiques conduit à attribuer à toute chose économique les caractéristiques spécifiques qui accompagnent le phénomène du marché » Karl POLANYI, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire de la société*, *op. cit.*, p.38

[946] *Ibid.*, p. 55

[947] Notons que le concept de « solipsisme » est aussi le défaut qui pose problème pour la vie en société selon Jürgen Habermas. Pour lui, les théories du contrat social, notamment celui de Hobbes, présentent le défaut majeur de penser l'individu comme initialement isolé, courant donc le risque du solipsisme, qu'il faut dépasser. Voir à ce sujet les analyses de Clotilde NOUËT, « Critiques du solipsisme et critique de l'État-nation chez Habermas », *Ethique, politique, religions*, vol. 16, , vol. 16.

au Togo avec la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA), et menant des projets dans une douzaine de pays africains[948]. Dans plusieurs de ces pays, elle fait l'objet de plaintes et de fortes résistances de la société civile pour manquements sociaux, fiscaux et environnementaux, mais elle poursuit son activité, avec même des soutiens importants à l'international (prix Reuters 2023 « Pionnier du développement durable » (entre autres prix pour le développement), et partenariat signé avec Bpifrance en février 2023).

Sur le plan fiscal, au Gabon, l'entreprise Arise IIP a éveillé l'inquiétude du Fonds Monétaire International lors de sa dernière visite ; le FMI a pointé du doigt le caractère très agressif des exonérations fiscales dont elle a bénéficié en 2021 pour la création de ses zones industrielles[949]. Cela n'est guère surprenant, puisque son fondateur, Gagan Gupta, assume son libéralisme strict, y compris en matière de fiscalité. Il dit ainsi dans une interview : « La meilleure façon pour les entreprises de payer des taxes aux Etats, c'est d'abord de générer de la valeur ajoutée et des profits. (…) Avec ces zones, l'idée est d'augmenter fortement l'activité tout en n'appliquant qu'une taxation raisonnable. De fait, il est plus avantageux pour les Etats de taxer un volume d'affaires de 20 dollars à 1%, qu'un volume de 1 dollar à 10%. »[950]. Il applique ainsi à la lettre – avec cynisme ou avec sincérité – le précepte de Milton Friedmann, qui affirmait de manière fameuse : « la responsabilité sociale d'une entreprise, c'est d'augmenter les profits »[951].

---

[948] Les zones industrielles dirigées par Arise IIP sont opérationnelles au Gabon et au Togo, et en cours de construction au Bénin, en Côte d'Ivoire, au Tchad, au Sierra Leone, au Nigéria, au Congo, en RDC, au Rwanda. « A propos » [en ligne], *Arise IIP*, URL : https://www.ariseiip.com/fr/a-propos/, consulté le 14 avril 2024.

[949] « GABON : Les exemptions fiscales d'Arise IIP dans le viseur du FMI - 10/06/2021 » [en ligne], *Africa Intelligence*, 2021, URL : https://www.africaintelligence.fr/afrique-centrale/2021/06/10/les-exemptions-fiscales-d-arise-iip-dans-le-viseur-du-fmi,109671933-art, consulté le 18 mars 2024.

[950] « Gagan Gupta (Arise) : "Le moment est venu d'accélérer l'industrialisation de l'Afrique" - Jeune Afrique » [en ligne], URL : https://www.jeuneafrique.com/1356743/economie-entreprises/gagan-gupta-arise-le-moment-est-venu-daccelerer-lindustrialisation-de-lafrique/, consulté le 18 mars 2024.

[951] « A Friedman doctrine-- The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits - The New York Times » [en ligne], URL : https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html, consulté le 18 mars 2024.

C'est précisément une telle conception libérale du ruissellement que E. Saez et G. Zucman cherchent à réfuter, en démontant le mensonge qui consiste à croire que « l'externalité de la richesse extrême et des revenus mirobolants soit en fait positive. Et si les ultra-riches apportaient davantage à la société qu'ils ne gagnent eux-mêmes ? Et si nous bénéficiions tous du fait que Bill Gates touche des milliards de dollars aujourd'hui et que nous étions tous perdants demain si ces milliards devaient lui être retirés par l'impôt (par exemple parce que cela diminuerait les moyens financiers de la Fondation Bill-et-Melinda-Gates, qui d'après certains observateurs fait meilleur usage de son argent que l'Etat) ? ». A noter que, contrairement à Bill Gates, Gagan Gupta ne s'emploie pas à la philanthropie. Il se situerait plutôt dans l'idée que les profits privés font la vertu publique. Emmanuel SAEZ, Gabriel ZUCMAN, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, *op. cit.*

Arise IIP défend donc comme idéal une parfaite autonomie du marché par rapport au reste des affaires sociales. Pour eux, les activités commerciales et financières devraient pouvoir être menées sans préoccupation particulière pour Autrui ou même pour les lois des Etats hôtes. En témoigne cette affirmation de Colin Coleman, Directeur Risques chez Arise IIP, qui considère les impôts comme « un risque » à mieux contrôler et non comme un devoir ou un dû : « des groupes comme le panafricain MTN ou encore Barrick en Tanzanie se sont retrouvés à devoir régler de fortes amendes réglementaires et autres impôts. Ils ont dû en quelque sorte partager leur succès dans ces pays. A tort ou à raison. Ces situations représentent un risque pour les investisseurs. Il est donc très important de mettre en place des stratégies d'atténuation des risques dans les pays où vous opérez : partage des ressources locales, ouverture du capital aux investisseurs nationaux, approvisionnement,… »[952].

On pourrait se réjouir que la question du partage des ressources locales soit prise en compte dans la stratégie d'entreprise. Mais plusieurs choses sont à remarquer dans ce propos : d'une part, devoir « partager leur succès dans ces pays » apparaît *a posteriori*, comme une fatalité peut-être, mais qu'il faut chercher à éviter aussi longtemps que possible. Mais surtout, C. Coleman intègre l'idée d'un « partage des ressources locales » dans sa stratégie d'atténuation des risques. « Partager [son] succès avec le pays » serait en quelque sorte le prix à payer pour pouvoir continuer à mener ses activités, ce serait un coût à intégrer à la stratégie de croissance. Il s'agit simplement d'« obtenir l'acceptabilité sociale ou le permis social », selon le constat que font Cécile Renouard et Hervé Lado à propos de cas similaires en matière de responsabilité sociale des multinationales. Ce versement n'est pas vu comme ayant une quelconque légitimité : la « motivation essentielle est la performance économique de l'entreprise »[953], et on est toujours loin de l'idée que « partager [son] succès avec le pays » serait une façon de reconnaître sa dette envers lui. Le plus important reste que l'activité économique ne soit pas freinée et puisse continuer à se dérouler dans les mêmes conditions. Le fait de devoir payer des impôts est considéré comme un « risque » qui peut arriver, comme une catastrophe naturelle, dont il faut chercher à se prémunir.

Rappelons aussi qu'Arise IIP est une filiale du groupe Olam, dont les Paradise papers ont révélé en 2017 qu'il possédait des filiales aux Bahamas. Le groupe est par ailleurs confronté à la justice dans plusieurs pays.

[952] « « Dans les dix ans, les parcs industriels et les zones d'exportation vont se multiplier » - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1136188/economie-entreprises/dans-les-dix-ans-les-parcs-industriels-et-les-zones-dexportation-vont-se-multiplier/, consulté le 18 mars 2024.

[953] Cécile RENOUARD, Hervé LADO, « Les multinationales et l'impasse du développement par la croissance » [en ligne], *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 15, n° 2 , §27

Bien entendu, il serait naïf de penser que la « motivation essentielle » d'une multinationale devienne un jour le bien-être de la population qu'elle emploie ou qui l'environne et qu'elle cesse de vouloir faire du profit, surtout en l'absence de toute contrainte juridique. Le fonctionnement d'une entreprise se situe dans la logique d'équivalence, et non de surabondance : elle fonctionne sur le mode de l'échange marchand, et non du don. Mais on peut malgré tout se rappeler de l'invitation de Ricœur à « rectifier par des interventions positives les inégalités issues précisément de l'application de la logique de l'équivalence à tous nos rapports économiques et commerciaux », qui serait pour le philosophe « notre tâche à l'échelle nationale et plus encore internationale »[954]. Penser que le but d'une entreprise soit uniquement de tirer le meilleur profit d'une situation économique grâce à une stratégie financièrement optimisée, c'est considérer que l'interaction avec le monde environnant, social et écologique, n'a pas d'importance. Considérer le règlement des impôts comme un « risque », c'est clairement voir toute surabondance, toute préoccupation sociale, comme un coût superflu et difficilement supportable. On est loin de la surabondance morale des échanges dans la tontine.

L'opposition entre la logique d'équivalence, solipsiste, pratiquée par Arise IIP, et la logique de surabondance attendue par la population, a été exprimée clairement lors de l'installation controversée de l'entreprise au Tchad. « Ce qui va venir, ce sont des gens pour qui la charité n'existe pas, pour qui seul compte le gain, le bénéfice, et pour qui la vie des gens n'a aucune signification. » Ces propos sont de Mgr Joachim Kouraleyo, archevêque de Moundou, figure respectée de la société civile, qu'Arise IIP a tenté sans succès d'enrôler comme médiateur dans ses démêlés avec la société civile. « On donne beaucoup de facilité à cette ZES [zone économique spéciale] pour que les gens qui ont de l'argent viennent investir. Mais il faut se poser la question : quels emplois et dans quelles conditions ? ». Il souligne ainsi le problème d'une activité économique qui ne chercherait pas à créer du lien social. On voit bien la scission entre deux mondes, celui des zones économiques spéciales créées par Arise d'une part, et le reste du pays d'autre part. Dans ce même pays, une plainte a été déposée par l'Alliance des Coopératives et Mutuelles du Tchad (ACMT) contre Arise IIP (et contre l'Etat tchadien), pour corruption car l'entreprise a remporté un appel d'offres auquel elle n'avait même pas candidaté, passant devant toutes les entreprises locales qui avaient déposé leur dossier. Sont également

[954] Paul RICOEUR, « Equivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, *op. cit.*

soulignés dans cette affaire la manipulation des éleveurs de la région de Moundou, la fourniture de semences totalement inadaptées aux agriculteurs, et un accaparement illégal de terres[955].

Pour résumer, Arise IIP n'est pas connu dans la sous-région pour sa conscience sociale aiguë. Le groupe a été, au Togo, critiqué pour son manque de vigilance sociale, écologique et fiscale. Il fait notamment l'objet d'une plainte pour accaparement illégal de terrains habités dans la ville de Kpomé, à 30 km de la capitale[956].

Le groupe s'inscrit explicitement dans une conception strictement libérale de l'économie. Comme au Tchad, Arise IIP crée en effet des zones industrielles qui ont statut de zone franche, qui bénéficient donc d'une très faible régulation fiscale et sociale ; tout cela constitue leur principal argument de vente. Le site internet d'Arise IIP Togo vante à ses investisseurs les conditions avantageuses de la PIA :

- 0% d'impôt sur les sociétés pendant les 5 premières années
- 0% d'impôt sur les licences d'exploitation pendant les 5 premières années
- 0% d'impôt sur les dividendes de capitaux mobiliers pendant les 5 premières années
- réduction du taux forfaitaire de 2% de la taxe sur les salaires pendant toute la durée de vie de l'entreprise
- 0% de taxe foncière pendant les 5 premières années
- exonération totale de la taxe sur la valeur ajoutée sur les travaux et services réalisés par l'entreprise bénéficiaire du statut[957].

On se doute que cette litanie de « 0% » n'a aucune chance de mener les agents économiques à prendre conscience de leur appartenance à un « nous », à s'ouvrir à un esprit d'*ubuntu* et d'interdépendance avec le reste du pays. Le statut de zone franche semble au contraire exonérer les entreprises de leurs responsabilités à l'égard de la population qui vit tout autour de ces zones à statut spécial, et y travaille. On a bien affaire à une illusion solipsiste, qui s'enferme aussi longtemps que possible dans la fiction que son activité peut être menée sans

[955] « Enquête sur Arise IIP, la firme qui dépouille les paysans africains - L'Humanité » [en ligne], 2023, URL : https://www.humanite.fr/monde/tchad/enquete-sur-arise-iip-la-firme-qui-depouille-les-paysans-africains-789407, consulté le 19 mars 2024.

[956] Kokouvi AVOGNO, CONSEIL DES VILLAGES DE KPOME, « Requête en sursis à exécution en extrême urgence du décret 2020-066/PR du 26 août 2020 et l'arrêté interministériel n°009MEF/MATDCL/MIT/MCIDSPPCL du 16 juillet 2020 et les travaux en cours d'exécution de la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA) », 2023.

[957] « PIA » [en ligne], *Arise IIP*, URL : https://www.ariseiip.com/fr/project/pia-2/, consulté le 18 mars 2024.

considérations pour les coûts sociaux qu'elle induit[958] : seuls comptent les objectifs économiques – voire, si l'on prend la notion de « solipsisme » au sérieux, seuls *existent* ces objectifs économiques. La société qui accueille l'activité économique, ses besoins et ses exigences, peuvent être effacés de l'équation.

ii- Le hub financier de Lomé et la déterritorialisation fictive

Arise IIP n'est pas un cas isolé : le Togo mène depuis une dizaine d'années une politique de croissance volontariste, qui s'appuie notamment sur des mesures d'« attractivité » agressives, particulièrement en matière fiscale : les exonérations d'impôts et de droits de douane sont nombreuses pour les investisseurs. Or on a montré dans ce qui précède en quoi croissance et développement ne convergent pas nécessairement, voire s'opposent radicalement quand les objectifs de croissance sont poursuivis de manière agressive, sans aucun respect pour les conditions sociales, écologiques ou fiscales des investissements. Comment penser encore l'interdépendance et le « nous » dans ces conditions ?

Cela devient d'autant plus difficile que les milieux d'affaires au Togo bénéficient de conditions juridiques si différentes du reste de la population que c'est comme s'ils n'évoluaient plus dans le même pays. Le Togo se targue en effet d'avoir mis en place, depuis une dizaine d'années, un climat d'affaires favorable pour faire de Lomé un véritable « hub financier » (Axe 2 du Plan National de Développement), par une série de mesures qui ont été grandement appréciées : « le Togo a pris l'option de donner des accords de siège aux institutions financières. Cela leur confère un statut diplomatique et des exonérations fiscales. Très peu de pays accordent un tel privilège à des institutions privées »[959] se félicite par exemple Charles Kié, banquier ivoirien à la tête du fonds d'investissement SouthBridge-NewAfrican (SBNA)[960] qui s'est installé dans la capitale togolaise en 2018.

---

[958] Sur ce sujet, voir aussi le travail précurseur de Karl William KAPP, *Les Coûts sociaux de l'entreprise privée*, Paris, Les petits matins, 2015.

[959] « Quand Lomé se rêve en capitale ouest-africaine de la finance - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, 2024, URL : https://www.jeuneafrique.com/1537085/economie-entreprises/quand-lome-se-reve-en-capitale-ouest-africaine-de-la-finance/, consulté le 18 mars 2024.

[960] La coentreprise SBNA est un fonds de capital permanent qui regroupe la branche investissements du groupe SouthBridge Investments et New African Capital Partners (NACP). « Ce que Charles Kié prévoit pour son nouveau fonds avec SouthBridge - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1131999/economie-entreprises/ce-que-charles-kie-prevoit-pour-son-nouveau-fonds-avec-southbridge/, consulté le 14 mai 2024.

Un accord de siège est un traité qu'une entité internationale (agence publique ou banque privée par exemple) signe avec un Etat qui l'accueille, et qui garantit concrètement : l'indépendance des employés par rapport à l'Etat hôte, une immunité judiciaire, ou un statut d'extraterritorialité pour les locaux et terrains[961]. C'est un statut proche de celui dont bénéficient les Ambassades. Concrètement, cela signifie que les banques ont, comme le remarque Charles Kié, un « statut diplomatique ». Ces conditions créent donc pour les banques étrangères qui s'installent des enclaves économico-diplomatiques au sein même du territoire togolais, qui sont autonomes et ne sont pas non plus soumises à une fiscalité significative[962]. Ces mesures sont saluées par les observateurs de l'économie togolaise comme étant une réussite : Lomé compte désormais 14 banques internationales, et de nombreux activités financières (conseil, assurance). Pourtant, peut-on encore parler de vivre-ensemble dans ces conditions, entre les grands investisseurs installés sur le territoire togolais, et le reste de la population ? Il semblerait plutôt que ce hub financier, en parfaite autonomie au milieu du pays, soit au contraire représentatif de l'autarcie des agents et des activités économiques, et donc du solipsisme économique.

Considérer le hub financier de Lomé comme une incarnation de ce « solipsisme économique », c'est penser que ceux qui travaillent dans ce hub sont enfermés avec eux-mêmes, avec leurs objectifs trimestriels et l'optimisation de leurs résultats, indépendamment de toute localisation sur un territoire et de toute interaction avec les habitants de ce territoire. Le « statut diplomatique » confère assez littéralement une extra-territorialité à ces individus et à leurs activités – ils n'ont plus besoin de s'exiler fiscalement, juridiquement ou physiquement, puisque le sol sous leurs pieds, en quelque sorte, devient un autre lieu.

Cela rejoint le constat d'Alain Deneault à propos de l'évolution de la notion de « paradis fiscal » : les législations nationales finissent par se soumettre à la demande de dérégulation du monde économique, en rendant leur propre territoire « attractif » pour conserver l'activité économique sur leur sol. « Cela revient à annoncer « la fin des paradis fiscaux » tant escomptée, mais une fin sous sa forme la plus désespérante, celle où le *dumping* offshore aura suffisamment

[961] Un accord de siège est un « traité international conclu entre une organisation internationale et l'Etat où elle a fixé son siège (Etat hôte) qui détermine son statut juridique dans cet Etat, notamment ses privilèges et immunité. » Jean SALMON (éd.), *Dictionnaire de droit international public*, Bruxelles, Bruylant, 2001.

[962] Notons que les accords de siège sont négociés un par un, et non soumis à une règlementation claire. Par exemple : « Accord de siège entre L'AGF West Africa et le Togo » [en ligne], *Ministère des Affaires Etrangères, de l'Intégration Régionale et des Togolais de l'Extérieur*, 2018, URL : https://diplomatie.gouv.tg/accord-de-siege-entre-lagf-west-africa-et-le-togo/, consulté le 14 mai 2024.

fait son œuvre à l'intérieur des Etats traditionnels pour que les puissants se passent des petits paradis fiscaux à mauvaise réputation »[963]. Cela consiste finalement à faire du offshore on-shore.

On ne peut alors plus vraiment parler d' « évasion fiscale », si les agents économiques ne quittent pas le territoire national, et si les exonérations fiscales sont légales puisque décidées par le législateur lui-même – le Code des investissements de 2018 au Togo donne des conditions extrêmement avantageuses aux investisseurs. On peut en revanche constater, sur le plan moral, une sorte d'*évasion sociale,* un refus de respecter ses devoirs par rapport à la société. La comparaison avec le solipsisme est ici de plus en plus tentante : le solipsiste est celui qui se croit seul au monde, c'est-à-dire que non seulement il s'isole, refusant d'interagir avec Autrui (et bien entendu de se reconnaître en interdépendance avec lui), mais il refuse même de reconnaître la présence et l'existence même de tout autre que lui. Les agents économiques qui vivent sous « statut diplomatique » sur le territoire togolais ont probablement eux aussi à peine conscience du monde social par lequel ils sont géographiquement et socialement entourés, et par conséquent, ils n'ont pas le sentiment d'être dans un processus d'évasion. Pourtant s'évader, c'est refuser d'être présent à un endroit ; c'est aussi refuser de reconnaître la présence de l'autre près de soi, sur un plan éthique, et même presque, on le voit, sur le plan physique. On est sur le territoire national sans y être, on est au milieu de la société sans y être.

On voit que l'injustice de telles pratiques n'est pas à chercher dans les paradis fiscaux lointains : elle commence sur le territoire national même, par l'ignorance pure et simple de l'environnement social. Bien sûr, les juridictions offshore rendent les choses beaucoup plus faciles, en mettant les capitaux et les secrets d'affaires hors de l'atteinte des sociétés civiles et des magistrats. Mais le problème reste, fondamentalement, que les grands agents économiques se considèrent comme « un empire dans un empire ». Or de même que, par cette expression, Spinoza invitait l'Homme à sortir de son orgueil et à se voir plutôt comme une partie constitutive du tout de la Nature, on aimerait que les grands acteurs de l'économie prennent conscience d'être des parties constituantes du Tout plus large de la société, sans être séparés d'eux par des frontières juridiques privilégiées.

[963] Alain DENEAULT, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, *op. cit.*, p. 60

iii- L'allégorie de la ville des riches et de la ville des pauvres

Pour résumer, les investisseurs étrangers au Togo semblent ainsi composer en toute légalité des zones autonomes, qui rendent très difficile, voire impossible, de penser une liaison avec le reste du pays. La séparation semble presque physique, même si les barrières – à part quelques barbelés dûment gardés par des sociétés de sécurité privée – sont surtout juridiques. Le problème des barrières sociales entre riches et pauvres n'est bien sûr pas nouveau, et n'a rien de spécifiquement togolais. Il est comparable à l'allégorie proposée au IVe siècle par Saint Jean Chrysostome, d'une population où les riches vivraient d'un côté, et les pauvres de l'autre :

> Imaginons, si vous voulez, deux villes, l'une de riches, et l'autre de pauvres. Dans la ville des riches il n'y aurait point de pauvres, et dans la ville des pauvres il n'y aurait point de riches, car nous y faisons un triage parfait ; voyons maintenant quelle est celle qui pourra se suffire. Si nous trouvons que c'est la ville des pauvres, il sera prouvé que les riches ont plutôt besoin d'eux. Dans la ville des riches, il n'y aura point d'artisans, ni architecte, ni forgeron, ni cordonnier, ni boulanger, ni laboureur, ni chaudronnier, ni cordier, ni quelque artisan que ce soit. Qui donc des riches voudra travailler à ces métiers, puisque les artisans mêmes, devenus riches, ne veulent plus supporter ces durs travaux ? Comment donc cette ville pourra-t-elle subsister ? On me dira que les riches achèteront tout des pauvres à prix d'argent. Ainsi déjà ils ne pourront se suffire à eux-mêmes, s'ils ont besoin des pauvres. Et qui donc construira les maisons ? Les achètera-t-on aussi ? Mais cela ne se peut. Il faudra donc appeler des artisans, et enfreindre la loi que nous avons établie au commencement, alors que nous avons fourni la ville d'habitants : vous vous souvenez, en effet, que nous avons dit qu'elle ne renfermerait point de pauvres. Et voici que la nécessité même, contre notre gré, y appellera et y introduira les pauvres. D'où il appert qu'une ville sans pauvres ne peut subsister ; et que si une cité demeure en effet sans en recevoir, ce ne sera bientôt plus une cité, car elle périra. Ainsi aucune ville ne pourra se suffire, si elle n'a appelé dans son sein des pauvres pour la conserver.[964]

La conclusion de l'auteur est sans appel : sans le travail des « pauvres », les « riches » ne pourront assurer leur subsistance et leur sécurité. On pense par comparaison à tous les travailleurs qui effectuent toutes les tâches peu qualifiées dans un lieu comme le hub financier à Lomé, en termes de construction, cuisine, nettoyage, entretien, sécurité, pour des salaires dérisoires. Certes, la situation du hub financier n'est pas totalement comparable à la « ville des riches » de l'allégorie. Elle n'est pas composée de riches oisifs, qui vivraient de leurs rentes sans jamais travailler. Cependant, on perçoit bien la frontière entre ces deux univers lorsqu'on vit dans les grandes villes africaines – et pas seulement africaines. Les classes sociales se côtoient sans se mélanger, les gens se côtoient dans les mêmes lieux sans que ces lieux aient la même signification ni le même statut pour les uns et pour les autres.

De manière plus pragmatique et quotidienne, il suffit de penser à l'accès à l'électricité. D'un côté, Lomé inaugure un data center – le premier d'Afrique de l'Ouest – qui suppose par

[964] JEAN CHRYSOSTOME, « Homélie 34 sur l'épître aux Corinthiens : "Où les prophéties seront rendues inutiles, où les langues cesseront, où la science sera abolie" (XIII, 8) », trad. de M. JEANNIN.

définition un accès permanent à l'électricité pour rendre les données accessibles à ses utilisateurs. Des efforts considérables sont également faits sur le plan numérique pour que le hub financier puisse disposer d'une excellente connectivité et de services en ligne performants. De l'autre, pour le reste de la population, les coupures d'électricité se multiplient et s'aggravent depuis 2023, la Compagnie d'Energie Electrique du Togo (CEET) étant défaillante sur les plans financier comme technique[965]. On lit sur les réseaux sociaux des témoignages de commerçants se retrouvant en faillite après avoir perdu des dizaines de kilos de viande et de produits frais, car les frigos et les chambres froides ont cessé de fonctionner pendant trop longtemps.

On pourrait continuer longtemps cette illustration d'un Togo à plusieurs vitesses. Le but ici est simplement de se demander comment faire pour que la séparation entre ces mondes, entre « la ville des riches » et « la ville des pauvres », soit moins nette, que l'objectif du profit maximal ne soit plus une obsession solipsiste, et que chacun puisse se concevoir comme interdépendant des autres humains qui l'entourent. Il s'agit de dépasser le mépris et l'ignorance dans lesquels on cantonne les « subalternes [qui] ne peuvent pas parler », et qu'on n'entend pas, presque comme s'ils et elles n'existaient pas, et de rétablir des relations entre les différents membres de la société, avec égalité et respect. La solution proposée par les libéraux est, on le sait, que chacun déploie son énergie et son talent pour entrer à son tour dans la compétition et le marché, pour tenter de l'emporter sur les acteurs économiques déjà présents. Mais une telle solution n'est guère réaliste quand les opportunités sont si faibles pour une partie de la population.

Surtout, la question que nous posons n'est pas celle de la réussite individuelle – ponctuellement possible – mais de la cohésion sociale, comprise comme communication sociale. La fiscalité est-elle capable de réparer le lien social et de rétablir le dialogue, par ses effets redistributifs ? Il n'est pas certain que l'effort d'égalisation économique par l'impôt, c'est-à-

[965] Le journal d'opposition togolais *L'Alternative*, dirigé par le journaliste Ferdinand Ayité (lauréat 2023 du Prix international de la liberté de la presse, la plus haute distinction mondiale pour un journaliste), a récemment révélé que les déficits de la CEET seraient dus à des retards de paiement de la part de certains services de l'Etat : « Dans une note rendue publique, la Direction générale du Trésor et de la comptabilité publique a fait constater que « plusieurs établissements publics administratifs (EPA) ont accumulé des impayés importants vis-à-vis de la Compagnie énergie électrique du Togo (CEET) » qui subit une forte « tension de trésorerie marquée par des difficultés à faire face aux engagements envers les fournisseurs » ». « Voici comment la CEET "ment" aux Togolais » [en ligne], URL : https://lalternative.info/2024/03/09/togo-voici-comment-la-ceet-ment-aux-togolais/, consulté le 16 mai 2024.

Malgré cela, la CEET semble encore avoir assez de fonds pour certains de ses clients : « La CEET installe un groupe de 14 millions chez la ministre de l'Energie et des Mines » [en ligne], URL : https://lalternative.info/2024/03/15/togo-la-ceet-installe-un-groupe-de-14-millions-chez-la-ministre-de-lenergie-et-des-mines/, consulté le 16 mai 2024.

dire une simple péréquation comptable, puisse réellement opérer une transformation structurelle dans les rapports économiques, politiques et sociaux entre les individus. Ce qu'il faut viser, c'est une sortie du « solipsisme », pour que les agents économiques ne se voient plus comme vivant dans des enclaves socio-économico-politiques, les tenant à l'écart du reste de la population locale, et même, du reste de l'humanité. Pour autant, on ne saurait en rester uniquement à cette injonction idéale d'une ouverture à l'autre, d'une prise de conscience individuelle d'appartenir à un « nous » commun.

b/ La pensée redistributive ne casse pas le solipsisme

i- Redistribution économique ou éducation au civisme ?

Dans une certaine mesure, on peut considérer qu'en réaffirmant avec fermeté la nécessité d'une contribution égale de tous les acteurs économiques par l'impôt, on leur rappelle leur dépendance de, et leur interdépendance avec les autres membres de la société. Payer des impôts oblige à se rappeler que l'on vit en société, et une contribution progressive, visant l'équité, peut d'autant plus marquer la dette par rapport à autrui.

Cependant, comme le note Alain Supiot, l'idée de redistribuer les richesses par l'impôt fait l'économie d'une réflexion sur la considération et la reconnaissance sociale. Même lorsque « l'impôt solidarité » fait référence à une conception du lien comme dette sociale, cette dimension relationnelle reste souvent en sourdine.

Ainsi, il n'est pas certain que la redistribution des biens telle qu'elle est pensée par exemple par Rawls suffise à corriger les injustices et les inégalités créées par le libéralisme solipsiste. A. Supiot écrit ainsi : « la théorie de Rawls donne à l'économisme un visage humain, en autorisant une certaine dose de redistribution des richesses, sans remettre en cause l'anthropologie de l'*Homo economicus* égoïste et calculateur »[966]. Autrement dit, la théorie rawlsienne de la justice sociale reste enfermée dans une conception comptable des rapports humains, qui est insuffisante. Il réduit finalement la valeur morale du concept de « justice » à

[966] Alain SUPIOT, *La force d'une idée*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019., p. 48

un simple calcul.[967] Or plutôt que de « donner à l'économisme un visage humain », ne faut-il pas plutôt sortir de l'économisme, et sortir de la vision mécanique de l'ordre social qui le sous-tend ?

Faute de cette translation radicale, les défenseurs de la justice sociale se placent sur le terrain de leurs adversaires libéraux, et tentent comme eux de réguler les inégalités sociales sans jamais faire appel à la normativité morale ou à une définition relationnelle et « substantielle » de l'économie. Dès lors, le vocabulaire employé pour défendre la justice sociale reste lui-même d'ordre utilitariste. A. Supiot se désole ainsi de cette « grande victoire des adversaires de la justice sociale » qui ont réussi à corrompre par leurs conceptions utilitaristes jusqu'à l'idée de Justice : ils sont « parvenus à banaliser ce recours au calcul d'utilité et à disqualifier par là même l'idée d'un impératif catégorique attaché à la dignité humaine »[968]. Or c'est à cet impératif catégorique de dignité humaine qu'il faut revenir, c'est-à-dire à la reconnaissance de droits, de dignité et de respect égaux pour tous.

La remarque d'Alain Supiot rejoint la réflexion de Michael Sandel sur le devenir du « sens civique » dans nos sociétés libérales où le calcul économique devient la seule norme acceptable. Le philosophe américain cite Rousseau, pour qui « sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'Etat est déjà près de sa ruine » : clairement, desserrer les cordons de la bourse ne peut pas recréer des liens sociaux, et vouloir régler le problème de manière purement économique est une façon de l'ignorer voire de (se) le dissimuler. Au contraire, le seul moyen de restaurer du lien social et de réhabiliter le sens de l'intérêt général, serait de sortir de l'habitude de « corrompre » tous les liens interpersonnels en les traduisant en termes économiques.

Rétablir le « sens civique » est, selon M. Sandel, une question d'éducation à la vertu – éducation que l'emploi de l'argent vient priver de son sens, et décourager. Se référant explicitement à la vertu aristotélicienne, il montre que « la vertu civique et le sens de l'intérêt général » sont des « disposition[s] qui ne se cultive[nt] que par l'exercice ». Ainsi, le sens de l'autre, le vivre-ensemble et la conscience du vivre-ensemble sont de l'ordre de l'*hexis*, ce sont

[967] C'est aussi la critique de Ricœur à l'encontre de Rawls. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990., et Peter WELSEN, « Principes de justice et sens de justice. Ricœur critique du formalisme rawlsien », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 50, n° 2, 2006.

[968] Alain SUPIOT, *La force d'une idée*, *op. cit.*, p. 46

des habitudes à prendre[969], une disposition de l'esprit et du corps qu'il faut installer à force de pratique. Mais, précisément, le recours incessant à l'argent empêche cette dynamique de se mettre en place : « l'un des plus grands défauts de toute société régie par le marché, c'est de laisser ces vertus dépérir », d'une part parce que « l'introduction d'argent dans un contexte non marchand peut modifier les attitudes individuelles au point d'évincer les engagements moraux et civiques », et d'autre part par manque d'entraînement : « la vertu civique et le sens de l'intérêt général s'atrophient quand on n'en fait pas usage »[970]. A force d'installer une logique commerciale partout, les individus perdent l'habitude de se comporter comme des êtres interdépendants, et n'agissent plus que dans une logique d'équivalence, jamais de surabondance – pour traduire le propos dans une perspective ricoeurienne.

Autrement dit, on ne doit pas supposer que les relations à l'intérieur de la société pourront se rétablir simplement par une péréquation financière. L'argent ne peut pas acheter les relations interpersonnelles. On ne peut créer du lien avec quelqu'un seulement en lui donnant de l'argent, même si de plus en plus, on cherche à mettre un prix sur tous les actes de dette et de don et sur tous les actes gratuits que les humains accomplissent.

Dans la société capitaliste, il devient difficile de (faire) comprendre qu'il peut y avoir des incitations non-économiques à l'action.

Prenant l'exemple de plusieurs actions faites bénévolement par des individus (don de sang, collecte de dons caritatifs par des lycéens, heures supplémentaires non facturées par des employés,…), il note la tendance contemporaine à faire passer toutes ces formes de bénévolat dans un système marchand, en créant des incitations financières à faire de bonnes actions, au lieu d'en rester à un esprit civique de don pour la communauté. Rémunérer ainsi des services qui ne sont dus qu'à la bienveillance spontanée des gens les vide de leur sens, mais aussi, affaiblit progressivement le sens de l'intérêt général chez les individus concernés : « cette pratique flétrit le sens de l'intérêt général de ces jeunes volontaires en dénaturant leur éducation morale et civique »[971]. Le propos pourrait paraître moralisateur, et certes, on peut noter que par moments, M. Sandel prend une définition non-critique de ce « sens de l'intérêt général » qui semble très idéal, et n'existe jamais sous une forme aussi pure. Mais l'auteur montre bien

[969] « Contrairement aux marchandises, l'altruisme, la générosité, la solidarité et le civisme ne s'épuisent pas à mesure que l'on s'en sert : comme les muscles, l'exercice les développe et les fortifie plutôt. » Michael SANDEL, *Ce que l'argent ne saurait acheter. Les limites morales du marché*, *op. cit.*, p.213

[970] *Ibid.* p.210

[971] *Ibid.*, p.199

comment l'esprit marchand envahit tous les domaines de la vie. Or on comprend que des actes altruistes, des promesses ou des dettes morales, n'ont plus le même sens humain lorsqu'ils sont accomplis pour des raisons purement utilitaires et par appât du gain.

Le constat du philosophe est clair : la logique utilitariste et comptable s'immisce de manière croissante dans ce qui devrait être du ressort de l'éthique individuelle, de la morale collective, ou du sens politique de l'intérêt général. Or le lien civique ne devrait pas pouvoir être traduit en un équivalent comptable, puisque ce faisant, on annule sa dimension de lien. Que ce soit dans les métiers de services ou dans les actions de charité locales, il devient de plus en plus habituel de mettre un prix sur toutes les actions qui comprennent un minimum de valeur sociale « gratuite »[972].

Or, ne peut-on pas faire le même constat dans le cas de l'impôt ? De même qu'acheter des « crédits carbone » ne crée pas une conscience écologique, payer des impôts ne crée pas, en soi, une conscience sociale, une reconnaissance d'Autrui, et une sortie du solipsisme économique. N'achète-t-on pas ainsi par l'impôt ce qu'on ne devrait pas pouvoir monnayer ? Payer des impôts serait ainsi une façon pour les citoyens de se débarrasser de leurs devoirs politiques à peu de frais. Comme le note Rousseau dans le *Contrat social,*

> Ce mot de *finance* est un mot d'esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras, et rien avec de l'argent ; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes[973]

L'impôt pourrait être considéré comme une délégation de son devoir citoyen à quelqu'un d'autre, alors que le lien politique rend indispensable que ce devoir soit assumé en personne. Par ce biais même, l'impôt serait la mort de la politique. La préoccupation de Rousseau reste de penser l'avènement d'un Sujet politique, capable de vivre en société et de comprendre ce qu'exige l'entrée en état civil. Le paiement de l'impôt ne représenterait donc pas tant un geste citoyen qu'un moyen de se défausser des exigences éthiques et politiques de l'appartenance au corps politique. La préoccupation de Rousseau est avant tout de réfléchir à la métamorphose intérieure qui fait de chaque individu un animal politique, et il est évident que pour lui, l'impôt n'est pas

---

[972] Contrairement à Michael Sandel, qui ne distingue pas entre l'esprit public, médié par l'Etat, et l'esprit de service, Jacques Godbout note que l'Etat a une tendance à « corrompre » la valeur gratuite de services gratuits comme la santé ou l'éducation. Ce qui était fait jadis sur la base du bénévolat, par exemple dans les hospices, devient soudain un travail, notamment parce que ce n'est pas payé n'est pas valorisé : « « L'intervention de l'Etat tendra toujours à transformer l'acte gratuit de quelqu'un en travail non payé, à en changer ainsi le sens, et à effectuer la déconstruction sociale du don en l'insérant dans un modèle d'équivalence monétaire. » Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 84

[973] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, III, 15

propre à provoquer une telle métamorphose. Il considère que déléguer la fonction du lien social à l'impôt est aussi grave que de déléguer le pouvoir politique à des « représentants ». Il faudrait ainsi éviter au maximum d'externaliser le devoir citoyen, afin d'éviter de corrompre le sens civique des citoyens-contribuables, qui pourraient en quelque sorte se ramollir, ou même oublier leur appartenance au contrat social.

A force de déléguer les affaires publiques à autrui en payant des fonctionnaires et des mercenaires, les citoyens ne maîtrisent plus rien dans leur propre Cité : « Faut-il marcher au combat ? ils payent des troupes et restent chez eux ; faut-il aller au conseil? ils nomment des députés et restent chez eux. A force de paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour servir la patrie et des représentants pour la vendre. (…) Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. (…) Je suis bien loin des idées communes[974] ; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes »[975]. Le paiement de l'impôt est ainsi paradoxalement synonyme d'un détachement complet des citoyens par rapport à la chose publique.

Les impôts restent ainsi toujours un pis-aller, surtout sous leur forme monétaire. Se contenter de payer pour l'entretien de la chose publique, c'est s'exempter par là-même de toute conversion éthique intérieure. On n'apprend pas le sens civique ni le respect de la chose publique par un simple versement fiscal. Au contraire, comme le fait remarquer Céline Spector, la financiarisation de la chose publique a une conséquence néfaste supplémentaire : « l'institution des systèmes de finances rend les âmes vénales et provoque la corruption des mœurs » [976]. L'Etat devient le lieu d'une accumulation de richesses, qui attise les convoitises et corrompt un peu plus le lien au politique. Les phénomènes contemporains de prédation sur les comptes publics semblent confirmer une telle remarque.[977]

---

[974] Rousseau s'oppose ici à Montesquieu, et plus largement aux physiocrates, qui considèrent comme on l'a vu que la fiscalité en argent permet de sortir d'une conception féodale de l'assujettissement, pouvoir sur les personnes. Par l'impôt, l'Etat n'a de droit que sur les biens. Voir Pierre CRETOIS, *Le renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'Etat social*, *op. cit.*, Deuxième Partie : « Perspectives physiocratiques. Absolutisme économique et autonomisation du droit de propriété », p. 77-163

[975] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, III, 15

[976] « L'aversion de Rousseau pour la monnaie, médiation pernicieuse et piètre ressort d'un gouvernement, deviendra explicite » Céline SPECTOR, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, *op. cit.*, p. 206

[977] C'est pourquoi, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* Rousseau souligne qu'il faudrait se méfier de l'argent : « Est-il sûr que l'argent soit le ressort d'un bon gouvernement ? (…) Je n'en vois rien sortir de bon ni de grand ? Les gouvernements anciens ne connaissaient pas ce même mot de finances, et ce qu'ils faisaient avec des hommes est prodigieux ». Jean-Jacques ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*., 11 : « Système économique »

Verser un impôt supposé être « redistributeur » ne change pas ce constat. Il peut toujours être un substitut à la sollicitude sincère pour les problèmes de la société : il suffirait de « payer ses charges » pour acquitter sa dette sociale.

Ainsi, on ne peut *acheter* la constitution d'un « *nous* » composé d'individus qui se respectent entre eux, on ne peut *acheter* le civisme individuel ou le sentiment d'appartenance au collectif. La reconstitution du lien social déchiré par les violences politiques, sociales et économiques que le Togo a connues pendant près de 60 ans ne peut se faire seulement par des lois ni par une redistribution mécanique par l'impôt, et il convient d'intégrer une composante relationnelle dans la définition de la justice fiscale.

On peut noter aussi que la rupture du lien social, et du « *nous* » par la sécession économique n'est pas réversible de manière automatique : si le creusement des inégalités économiques mine effectivement « le sentiment de communauté », l'inverse n'est pas vrai : la réduction des inégalités économiques ne suffit pas à le reconstruire.

ii- L'impôt pervertit-il la réflexion sur le lien social ?

On voit bien en quoi convertir les devoirs d'un acteur économique à l'égard de son environnement en termes comptables est une réduction qui en pervertit le sens. Une telle conversion rappelle les analyses de Michael Walzer, qui critique la « convertibilité » universelle et invite à « rompre le monopole de l'argent », ce qui « revient à neutraliser sa prédominance »[978]. Lutter pour la justice sociale, c'est donc réduire la prédominance et mettre fin à la convertibilité, en l'occurrence, de l'argent dans tous les autres biens Il ne s'agit donc pas simplement de mieux répartir les biens économiques au sein de la sphère économique proprement dite (ce qui est indéniablement nécessaire), mais aussi d'empêcher que les biens économiques donnent systématiquement d'autres types de pouvoir. Il faut donc « mettre l'accent sur la réduction de la *prédominance*, et non pas, ou pas au premier chef, sur la nécessité de briser un *monopole* ou de le contraindre »[979].

Or, si l'argent vient « corrompre » l'organisation de la vie sociale des individus, en réduisant toutes les interactions à des questions financières, alors la « redistribution » par

[978] Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, *op. cit.*, p. 38

[979] *Ibid.*, p. 41 (nous soulignons)

l'argent n'entretient-elle pas elle aussi cette idéologie corrompue ? Penser que rééquilibrer la répartition des biens dans la sphère économique va régler les problèmes dans les autres sphères (réduire les inégalités sociales et politiques) est soit naïf, soit marqué d'un biais économiciste. C'est en tout cas être enfermé dans un paradigme strictement matériel des relations humaines.

Certes, on l'a vu, les inégalités économiques débouchent sur des inégalités politiques et sociales. Cependant, chercher à corriger cette situation par une simple redistribution du pouvoir économique pose deux problèmes : d'une part, les effets correctifs seront toujours insuffisants (à moins d'un système de communisme et d'égalitarisme radical, difficilement pensable aujourd'hui) ; d'autre part surtout, procéder ainsi, c'est accepter le paradigme « corrompu » dont parle M. Walzer. En effet, en principe et en droit, la domination dans la sphère économique ne devrait donner aucun avantage particulier dans la sphère politique, sans quoi on perpétue la prédominance du pouvoir économique. En somme, on continue à affirmer que sans pouvoir économique, on ne peut avoir de pouvoir politique ou social. Il n'est peut-être pas réaliste de penser que l'égalité sociale et politique soit possible en-dehors de toute égalisation économique, mais si la logique des sphères de justice était parfaitement respectée, il faudrait pouvoir le penser de cette manière.

On se retrouve en fait devant un constat paradoxal quand on réfléchit au lien entre pouvoir économique et pouvoir politique.

D'un côté, comme le notait déjà Rousseau, lui-même héritier des penseurs politiques antiques, les extrêmes disparités de richesses corrompent l'organisation démocratique : les plus riches peuvent échapper aux lois par le pouvoir d'influence que leur confère *de facto* leur fortune.

De l'autre cependant, vouloir égaliser la répartition des richesses dans la société pour pallier ce problème risque d'envoyer un signal négatif, puisque cela sous-entend précisément que l'argent est bien la base du pouvoir politique. Or, sur le principe, la démocratie devrait pouvoir reconnaître la voix de chaque citoyen à égalité, quelle que soit sa fortune. Autrement dit, le droit et les institutions qui le garantissent devraient suffire à égaliser les conditions. D'une certaine manière, être obligé de compléter le droit par une redistribution matérielle pour rééquilibrer la reconnaissance sociale et politique, c'est avouer l'impuissance du droit à se faire entendre seul, et souligner son incapacité à mettre fin aux rapports de forces, puisqu'en définitive le pouvoir économique reste la meilleure garantie de se faire entendre, au détriment de la référence au droit. Dans ce cas, cela justifierait que les individus cherchent avant tout à mettre la main sur un maximum d'argent, puisque celui-ci serait la seule vraie garantie d'être

respecté. C'est ce qui expliquerait l'obsession « afrodystopique » pour l'Argent analysée par Joseph Tonda dans l'Afrique contemporaine : l'Argent *est* le pouvoir, y compris dans un sens de protection mystique.[980]

Si les « sphères de justice » décrites par Michael Walzer étaient réellement étanches les unes aux autres, on ne devrait avoir aucun besoin du pouvoir économique pour être reconnu dans la sphère politique (ou, d'ailleurs, mystique).

On en arrive à la conclusion que le système fiscal, en tant que bien matériel issu de l'activité économique des contribuables, peut lui-même jouer un rôle « corrupteur », au sens moral. Il cherche en effet à jouer un rôle trop étendu, dans de multiples « sphères » qui ne sont pas financières. Penser ainsi entretient chez tous l'obsession de l'argent, au lieu d'ouvrir à une réflexion non-économique sur le lien social. La redistribution des droits et du pouvoir politique devrait – idéalement – pouvoir se faire indépendamment du pouvoir économique. La même remarque peut être faite sur l'aide publique au développement : en pensant le lien aux pays pauvres de la planète en termes seulement économiques, on fait semblant d'ignorer que la plus grande injustice à leur égard est d'abord de ne pas chercher à créer de liens avec cette partie de la planète, et de la maintenir dans l'oubli, sans reconnaissance politique dans les débats internationaux.

Dans le dernier chapitre, on montrera qu'au bout du compte, l'enjeu de la justice fiscale n'est pas strictement distributif. La justice fiscale a, d'abord, une dimension politique puisqu'elle vise ultimement l'égalité. Elle est ensuite une question de reconnaissance (des droits, de la dette, de la commune appartenance). Elle doit, enfin, réparer un lien social mis à mal par des années de déni, à tel point qu'aujourd'hui, le « nous » semble plus un idéal qu'une réalité quotidienne. Et rien de tout cela ne peut s'acheter par de l'argent seulement.

Aussi bien dans l'aide au développement que dans la gestion budgétaire des questions sociales, on constate que le déversement de moyens financiers importants ne résout rien[981], et crée de nouveaux problèmes[982].

---

[980] Joseph TONDA, *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'Autrui*, *op. cit.*

[981] Voir à ce sujet les analyses d'I. Illich sur le budget consacré à l'éducation dans les quartiers noirs, stratégie inefficace qu'il compare aux budgets du « développement » en Amérique du Sud et en Afrique. Ivan ILLICH, *Une société sans école*, *op. cit.*

[982] Thomas BIERSCHENK, *et al.*, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, *op. cit.*

III. Dominer sans reconnaître

On voit bien, par les analyses qui précèdent, que la richesse économique est beaucoup plus que du pouvoir d'achat, et qu'elle ne permet pas simplement d'acheter un confort de vie matériel. La possession de capitaux permet de s'isoler du reste de ses semblables, de les ignorer, et d'exercer un pouvoir politique et social sur eux. Dès lors, la solution généralement proposée est de « lutter contre les inégalités », en répartissant mieux les richesses entre les individus, à l'échelle d'un pays, ou à l'échelle internationale. La redistribution est l'outil généralement mis en avant, et plus spécifiquement, la redistribution par l'impôt. Peut-on compter sur le rôle correctif d'un impôt progressif pour rééquilibrer les relations sociales et politiques à l'échelle nationale et internationale ?

Comme on l'a vu, l'activité économique dans un monde libéral est loin de mettre la priorité sur la dimension relationnelle. L'obligation fiscale cherche à rappeler la nécessité de prendre soin du lien social en rappelant aux agents économiques qu'ils se trouvent au milieu d'une société vis-à-vis de laquelle ils ont des devoirs, mais les exceptions législatives dont certains bénéficient ne permettent pas de concrétiser réellement ce lien. La dimension redistributive de l'impôt, finançant des services sociaux, tente de remédier à cette absence de lien entre les différentes classes sociales, avec un succès mitigé. On verra dans ce qui suit qu'il faut certes recréer du lien social, mais pas n'importe comment, et certainement pas sous une forme « charitable » qui prend soin des plus vulnérables tout en les maintenant dans une situation subalterne et dominée.

En quoi le « lien social » est-il important, et comment le définir ? Selon le sociologue Serge Paugam, le lien social est essentiel à la vie d'un individu en ce qu'il apporte de la protection et de la reconnaissance. Appartenir à un groupe social donné[983], c'est pouvoir *compter sur* ses membres, et c'est aussi *compter pour* eux[984]. Par exemple, si l'on est un membre à part entière de la communauté villageoise, on peut compter sur les autres villageois en cas de

[983] Serge Paugam classifie les liens sociaux en quatre grandes catégories : le lien de filiation (parents/enfants), le lien de participation élective (conjoints, amis, proches choisis…), le lien de participation organique (vie professionnelle), et lien de citoyenneté (même communauté politique). Serge PAUGAM, « "Compter sur" et "compter pour". Les deux faces complémentaires du lien social », dans *Changements et pensées du changement. Echanges avec Robert Castel*, Paris, La Découverte, 2012.

[984] *Ibid.* Il est curieux de constater que le terme « compter » serve à exprimer la confiance et les liens entre individus, tout autant que le calcul d'intérêt comptable. C'est une ambivalence comparable à celle de la notion de dette, à la fois dette sociale et dette économique, qui ne sauraient être confondues.

difficulté (protection), et on compte pour eux en ce qu'on est un membre apprécié et écouté (reconnaissance). On n'est pas loin du double principe de l'*ubuntu*, « je suis parce que nous sommes » (protection, *compter sur*), « nous sommes parce que je suis » (reconnaissance, *compter pour*). Or, à l'ère libérale, de nombreux travailleurs font l'expérience de ne pas avoir de réelle reconnaissance au travail (leur talent n'est pas reconnu, ou n'a pas l'occasion de s'exprimer), et de ne pas toujours bénéficier de protection lorsqu'ils en ont besoin (faiblesse des droits sociaux). Ne pouvant compter sur une réelle protection sociale, et ne se sentant pas reconnus par leur milieu professionnel, ils sont dans une situation de « disqualification sociale », selon le concept-clé forgé par S. Paugam[985] : « l'homme socialement disqualifié est à la fois vulnérable face à l'avenir, et accablé par le poids du regard négatif qu'autrui porte sur lui »[986].

Comme on va le voir dans ce qui suit, l'Etat-Providence et le système redistributif prennent en charge la dimension « protectrice » du lien social sans parvenir à faire droit à la seconde dimension, celle de la reconnaissance individuelle. Par certains aspects, même, la redistribution renforce les hiérarchies sociales en maintenant les plus vulnérables dans un statut d' « assistés ».

a/ Un modèle qui valorise socialement celui qui redistribue

Anthropologiquement, la redistribution est un modèle social fondé sur l'inégalité, et elle peut même entretenir cette inégalité. La capacité d'un chef de village à répartir les biens, voire à assurer aisance et profusion dans sa communauté, est le fondement de sa légitimité. C'est donc au moins autant un modèle social (hiérarchique) qu'un modèle économique (de répartition des biens). Comme le note Polanyi :

> Que la redistribution soit le fait d'une famille influente ou d'un individu situé au-dessus du commun, d'une aristocratie dirigeante ou d'un groupe de bureaucrates, la façon dont ils redistribueront les biens leur sera souvent un moyen pour tenter d'accroître leur pouvoir politique. Dans le *potlach* des Kwakiutl, le chef se fait un point d'honneur d'exhiber les peaux qui font sa richesse et de les distribuer ; mais s'il procède ainsi, c'est aussi pour soumettre les donataires à une obligation, pour en faire ses débiteurs, et, en définitive, ses clients.[987]

---

[985] « La disqualification sociale des salariés commence donc à partir du moment où ils sont maintenus, contre leur gré, dans une situation qui les prive de tout ou partie de la dignité que l'on accorde généralement à ceux qui contribuent par leurs efforts à l'activité productive nécessaire au bien-être de la collectivité : un moyen d'expression de soi, un revenu décent, une activité reconnue, une sécurité » *Ibid.*

[986] *Ibid.*

[987] Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 81. Voir aussi annexes, p. 357

Ce passage fait clairement ressortir un certain nombre de problèmes posés par le paradigme redistributif des sociétés traditionnelles. La redistribution des richesses est le fait d'un chef – le Big Man décrit par Malinowski – qui pense à son prestige, à sa popularité, et ultimement, à son pouvoir. Ici encore, celui qui a le pouvoir est celui qui donne à profusion, et crée un sentiment d'obligation chez les récipiendaires. On note une dépendance sur le plan matériel, mais aussi, plus grave, une quasi-manipulation politique, au point de faire des bénéficiaires des « clients », c'est-à-dire au sens politique, des électeurs dont l'adhésion est achetée par la paix sociale. L'Etat redistributif serait-il une manière de se garantir des votes, donc d'anesthésier la capacité des citoyens de penser librement sur le plan politique ? Au Togo, le Président a plusieurs fois recouru à des distributions de grands sacs de riz thaïlandais (à très bas prix (2010FCFA (3 €) pour 30kg de riz), voire gratuitement) à la population ; ce sont les « sacs de riz Faure ». En 2010, à la veille de l'élection présidentielle, les sacs portent la mention « Le riz c'est mon 'Faure'. Y a pas mieux, dèèh !!! » en lettres capitales sur la jute. En 2012, au moment des législatives, apparaissent sur les marchés les sacs de riz « Président Faure Essozimna Gnassingbé UNIR », aux couleurs bleu ciel du nouveau parti présidentiel, qui vient alors d'être créé, avec la Colombe qui en est le symbole. C'est un moyen connu de gagner en popularité ; encore récemment lors du scandale dit du « Covidgate », 31 tonnes de riz ont été achetées par le gouvernement, et l'opposition le soupçonne de vouloir les distribuer à des fins populistes[988]. Notons que dans ce cas, l'Etat est « redistributif » mais qu'il ne s'agit pas d'un Etat-Providence, qui garantit des droits.

En Europe aussi, les systèmes de protection et de redistribution des temps féodaux étaient marqués par un fort paternalisme qui pouvait être indistinguable de la pure exploitation productiviste[989]. Penser les rapports sociaux en termes de redistribution, c'est donc entériner un rapport de hiérarchie, voire un rapport de force, et non un système salutaire d'aide et de bienfaisance. C'est enfermer l'individu dans une position d'administré et de bénéficiaire passif, ou l'obliger à des phénomènes de « curialisme », précédemment soulignés.

---

[988] COUR DES COMPTES, *Rapport d'audit du Fonds de Riposte et de Solidarité Covid-19 (FRSC), Gestion 2020*, Lomé, République Togolaise, 2023., p. 23, et RCDTI et CVU-Togo DIASPORA, « Covid-Gate, l'Impossible Vérité des Comptes Publics au Togo : Institutionnalisation du Mensonge d'État par Omission » [en ligne], *27avril.com*, 2023, URL : https://www.27avril.com/blog/opinion/covid-gate-limpossible-verite-des-comptes-publics-au-togo-institutionnalisation-du-mensonge-detat-par-omission, consulté le 17 avril 2024.

[989] « Ce principe [de redistribution] vaut également pour la situation féodale. (…) dans ces cas, il y a division du travail, quoique d'ordinaire inégale, entre les diverses couches de la société, la distribution peut souvent dissimuler un certain degré d'exploitation » Karl POLANYI, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 82

b/ La disparition du sujet de droits derrière l'objet du devoir

De telles références à la redistribution chefferiale peuvent sembler hors de propos pour réfléchir à la redistribution fiscale dans les Etats contemporains. Pourtant, Catherine Colliot-Thélène insiste sur les dimensions tout aussi paternalistes de l'Etat-Providence tel qu'il existe dans les Etats européens actuels. En effet, les mesures sociales ne permettent pas de valoriser ceux qu'elles sont censées aider, en leur reconnaissant des droits et une appartenance à la société, à égalité et à part entière. Bien loin d'avoir droit à une reconnaissance, et d'accéder à un statut de citoyen à part entière, le pauvre ou l'aidé se retrouve au contraire relégué dans une catégorie subalterne et dominée[990].

S'appuyant sur la lecture de Georg Simmel par Serge Paugam, elle montre que les pauvres se retrouvent dans la main de l'Etat : « le pauvre est une construction sociale. Il est déterminé comme pauvre par les modalités de l'aide qui lui est accordée »[991]. Ce sont les mesures sociales elles-mêmes qui construisent la catégorie de « pauvre », et qui le stigmatisent en l'empêchant une fois de plus d'accéder à la reconnaissance. On voit bien ici comment cette remarque peut tout aussi bien s'appliquer aux « pays en développement » qui sont construits comme tels par « l'aide au développement » qu'on leur accorde (ou qu'on ne leur accorde pas).

Ainsi, citant George Gurvitch, la philosophe montre que ceux qui sont aidés n'ont d'existence sociale que comme « des bénéficiaires et des destinataires des mesures bienfaisantes de l'Etat », et même comme des « consommateurs rendus esclaves », et non comme des sujets de droit. Ceux qui bénéficient le plus de cette situation, ce sont finalement les Etats car ils sont une « Providence », des bienfaiteurs : « l'Etat bourgeois ou l'Etat socialiste seuls paraissent profiter des nouveaux droits en leur qualité de protecteur, de serviteur, de bienfaiteur et de Maître » [992] : le geste d'aide sociale grandit l'Etat en lui conférant l'aura de la

---

[990] « De l'assistance au contrôle, du contrôle à la punition, de l'Etat protecteur (paternaliste, disait Kant) à « l'Etat pénal », la distance est vite franchie, aujourd'hui comme hier ». Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p.201

Comme le remarque Didier Fassin, dans le pire des cas, l'Etat social peut même apparaître comme un moyen de réaliser un « contrôle social de la misère ». Didier FASSIN, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Seuil, 2010., p. 132.

[991] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p.200

[992] Georges GURVITCH, *La déclaration des droits sociaux*, Paris, Dalloz, 2009., p. 36, cité par Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 160

générosité et de la protection, là où l'aidé au contraire subit cette aide comme une humiliation, une stigmatisation voire un enfermement, et n'existe plus que par son identité d'aidé.

Mais surtout, C. Colliot-Thélène montre comment paradoxalement, une certaine rhétorique du « devoir » – de solidarité, de redistribution, de générosité, de charité – rend plus difficile la reconnaissance des « droits » des individus : « là où le devoir de celui qui donne (ce peut être un individu mais tout aussi bien une institution collective telle que la paroisse) est pris comme point de départ, le pauvre est menacé de disparaître totalement en tant que sujet de droit »[993]. En effet, le regard se focalise sur la magnanimité du geste distributif, comme un acte pieux inspiré par la vertu, et non comme un droit et comme un dû : « les destinataires des « bonnes œuvres » n'étaient pas traités comme des sujets de droit, alors même qu'ils avaient ce statut du point de vue juridique en vigueur ». De manière comparable, il n'est pas toujours évident de concevoir les mesures d'aide (aide publique au développement, ou aides sociales aux plus vulnérables d'une société) comme autre chose que de la « charité publique »[994].

Ainsi le discours du « devoir » fait apparaître comme vertueux ce qui n'est qu'un dû, et parfois même, comme on l'a dit au chapitre précédent, une dette, qui aurait dû être payée il y a bien longtemps. L'insistance sur le devoir d'assistance des plus privilégiés envers les plus pauvres occulte, une fois de plus, ces derniers, dont les droits sont pourtant égaux. C'est en quelque sorte une nouvelle forme de mépris que de faire passer pour de la bonté ce qui n'est que la reconnaissance d'un droit longtemps bafoué.

Catherine Colliot-Thélène cite en exemple un extrait d'un discours d'Emmanuel Macron devant le Parlement français réuni en Congrès à Versailles en juillet 2018, dans lequel le Président semble réduire les *droits* sociaux à de la charité, parlant du droit au chômage comme d'un « droit qui est *offert* par la société ». Or un droit n'est pas un cadeau, un acte généreux, mais un dû[995]. La philosophe critique ainsi cette confusion langagière du chef de

---

[993] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 220

[994] *Ibid.*, p. 223. Voir aussi le modèle « aristocratique » de la charité, décrit par Tocqueville, cité p.202 et 203

[995] Un exemple qui illustre la différence entre un don et un droit peut être trouvé dans le discours vibrant du personnage principal du film *I, Daniel Blake* de Ken Loach. Le personnage erre d'un bureau des services sociaux britanniques à un autre pour tenter de faire reconnaître son droit à une indemnité pour accident du travail. Partout, il est reçu comme un assisté qui cherche à soutirer à l'Etat un argent qu'il ne mérite pas. Son plaidoyer final résume de manière claire et simple ce qu'est un droit :

"I am not a client, a customer, nor a service user.
I am not a shirker, a scrounger, a beggar nor a thief.
I am not a national insurance number.
My name is Daniel Blake; I am a man, not a dog.

l'Etat : une telle conception « implique que le montant de ces prestations, voire leur existence même, dépendent de l'arbitraire des interprètes autorisés de l'intérêt de « la société », c'est-à-dire des gouvernements, notamment de leurs politiques budgétaires »[996], comme si l'on pouvait retirer ce droit généreusement « offert » à n'importe quel moment.

Dans cette optique, il semble quelque peu risqué de défendre l'idée d'un « impôt solidarité » ou d'un « impôt devoir » comme tels, car cela renforce l'idée qu'une telle contribution serait une largesse des plus riches, et non un simple rapport de réciprocité dans la dynamique de la dette sociale. Les impôts collectés au nom de la redistribution sont d'abord un dû, un juste remboursement de la dette sociale des entreprises par rapport aux sociétés dans lesquelles elles opèrent, et qui leur ont beaucoup donné – on se souvient des arguments de Mauss dans ce sens. Les présenter comme un devoir de solidarité lui donne une apparence de charité, et donc de générosité admirable, qu'ils n'ont pas spécialement.

De la même manière, il faut veiller à ce que la « solidarité internationale » par l'impôt ne vienne pas renforcer la stigmatisation des pays du Sud comme ceux qui sont perpétuellement « aidés » par les généreux pays du Nord. Comment faire pour faire apparaître ces contributions comme un dû et une dette en attente, et non comme une charité dont on pourrait se glorifier ? En somme : comment les puissants pourraient-ils cesser de se voir comme des mécènes et des philanthropes, et se rendre compte qu'ils ont une dette sociale (énorme) en suspens ?

c/ Les droits sociaux comme condition de l'effectivité du droit

On le voit, le système redistributif présente, pour Catherine Colliot-Thélène, un défaut majeur : il échoue à faire reconnaître les droits politiques et sociaux des individus comme tels, et ne parvient pas à se présenter comme un travail visant simplement à rendre effective l'égalité. Face à ce problème, elle soutient que pour fonder un réel rapport de réciprocité, égalitaire, dans la société, il ne suffit pas d'en appeler à un « devoir de solidarité » : il faut revenir au droit, lui-

---

As such, I demand my rights. I demand you treat me with respect.
I, Daniel Blake, am a citizen – nothing more, nothing less."

Ken LOACH, *I, Daniel Blake*, 2016.

[996] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 219-220

même garant des droits. Il faut que la réflexion parte de l'affirmation des *droits* de chaque être humain, et non de l'imposition d'un *devoir* à tous. Il est temps de mettre au premier plan ceux dont les droits sont bafoués, plutôt que de valoriser implicitement, et indûment, ceux qui ont le devoir de les respecter. Bien que bien intentionnés, les appels au « devoir » de solidarité risquent de fausser d'emblée le rapport entre aidant et aidé. Bien entendu, devoir et droits sont inextricablement liés, mais comme le souligne Simmel « il n'y a *tout d'abord* que des droits : chaque individu a des exigences – des exigences humaines universelles et des exigences qui découlent de sa situation particulière – qui *deviennent* en tant que telles des devoirs pour d'autres »[997]. La chronologie est ici essentielle : les droits des individus sont premiers, et le devoir qui en découle n'est qu'une conséquence de ceux-ci. Ainsi, repartir des droits innés et inaliénables de chaque individu, c'est en faire un sujet (politique et moral) à part entière, au lieu de le cantonner au statut d'objet du devoir et de les condamner à être un « sujet passif »[998].

La philosophe présente ainsi un argument kantiennement irréfutable aux critiques libérales de l'Etat-Providence.[999] Un tel rappel du primat des droits sur le devoir vient opposer un argument ferme aux protestations libérales contre la solidarité par l'impôt, et notamment contre les financements sociaux. Si les principes de progressivité de l'impôt et de redistribution sociale sont importants, ce n'est pas au nom d'un *devoir* de solidarité, mais parce que les *droits* sociaux (qu'ils permettent de financer) font partie des droits innés des individus : ils participent à donner à chacun le statut d'individu libre et égal en dignité à tous les autres.

Faute d'une affirmation radicale de ce type, et en se réfugiant timidement derrière l'idéalisme moral d'un devoir de solidarité, on peut craindre une grande « fragilité normative de l'Etat-Providence »[1000]. On sait à quel point les libéraux sont peu convaincus par « l'éthique de la redistribution »[1001] mise en avant par la conception d'un impôt solidaire. Philippe Nemo n'a pas de mots assez durs pour dénoncer le « sadisme » d'une telle mesure, considérée comme

---

[997] Georg SIMMEL, *Les pauvres*, *op. cit.*, p. 39 (nous soulignons)

[998] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 220 sq.

[999] Le financement de l'État social repose sur des prélèvements obligatoires massifs qui portent atteinte à la propriété privée au sens premier du terme, comme les libéraux n'ont pas manqué de le souligner. Mais la philosophe leur répond, avec Habermas, que si les impôts « peuvent apparaître comme une atteinte à la propriété privée, leur objectif et leur justification sont en vérité de garantir à chacun la sécurité que procure précisément la propriété privée et la liberté qui va avec elle » (p. 166) ; mais cela tendrait plutôt à montrer qu'à l'objectif de propriété, l'État social substitue celui de sécurité. La « sécurité d'existence » est ainsi mentionnée comme but principal des droits sociaux (p. 182).

[1000] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 211

[1001] Bertrand DE JOUVENEL, *L'éthique de la redistribution*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

de l'extorsion financière, que les plus pauvres imposeraient aux plus riches par jalousie et ressentiment. Il n'y a selon lui aucune légitimité à la solidarité par l'impôt.

Au contraire, C. Colliot-Thélène affirme qu'il suffit de se rapporter aux droits humains pour que découlent de manière très évidente à partir de là les devoirs qui y sont attachés : « le fondement de l'obligation normative inhérente aux droits comme aux devoirs se situe (…) dans l'universalisation de la personnalité juridique, reconnue par postulat à tout être humain »[1002], c'est-à-dire encore que « le droit est l'élément premier (…) le devoir n'est que le corrélat ». Le libéralisme économique, s'il peut refuser l'idée de « devoir » au nom de la séparation entre préoccupation morale et initiative économique, peut plus difficilement nier les principes de liberté et d'égalité de chacun, fondateurs de la pensée moderne et sous-jacents au droit. C'est en cela qu'il y a une « force révolutionnaire du droit », parce qu'il est capable de traduire les principes fondamentaux du respect de la dignité humaine, en des exigences concrètes et contraignantes.

Dans cette perspective, plutôt que d'insister pour faire de la solidarité et de la redistribution un « devoir » pour soutenir le bien-être de tous dans la société[1003], il faudrait plutôt concevoir l'impôt comme ce qui permet de rendre effective l'égalité des droits de chacun, et de payer à chacun les droits sociaux qui lui sont dus. Même si, dans la pratique, les mesures fiscales seraient peut-être les mêmes, la justification théorique est plus solide si l'on part de l'affirmation des droits égaux plutôt que de l'imposition d'un devoir d'aide.

Pour justifier que les prestations sociales sont un droit fondamental de tout individu, Colliot-Thélène renvoie alors à la pensée de Jürgen Habermas. Pour le philosophe de Francfort, les « droits sociaux » ne doivent pas être vus comme un supplément ou un correctif par rapport aux droits civiques. Ils en sont bien au contraire la condition même de possibilité. Pour que soit effective la phrase « les Hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », il faut en effet assurer les conditions de cette liberté et de cette égalité. Or garantir la liberté, c'est, au sens kantien, garantir « l'indépendance vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un autre individu » c'est-à-dire aussi défendre « la qualité de l'être humain qui réside dans le fait d'être son propre

[1002] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 191

[1003] Par cette critique de la solidarité vue comme un « devoir » Catherine Colliot-Thélène s'oppose en particulier à la position d'Alain Supiot qui insiste sur le caractère instituant de la norme juridique, qui est censée pouvoir faire exister un nouvel ordre social par le seul volontarisme législatif. La philosophe ne critique pas tant, dans ce point de vue, son optimisme exagéré, que l'invisibilisation des *droits* qu'elle occasionne dans la pratique. Alain SUPIOT, *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2009 ; Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p.171-179

maître (*sui juris*) »[1004]. Pour soustraire des individus démunis à « l'arbitre contraignant » de l'exploitation capitaliste, il faut pouvoir leur garantir un minimum vital, sans quoi ils sont soumis au chantage de toute personne qui leur proposerait un salaire, même minime et dans des conditions déplorables.

Ainsi donc, si l'Etat propose la sécurité sociale ou l'assurance chômage ou la retraite, ce n'est pas par mesure de confort, mais bien parce que sans ces mesures, la liberté et la dignité humaine de chaque membre de la société ne seraient que de vains mots. L'Etat-social vient rendre effectives les affirmations de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, de telle sorte que « l'institution des droits sociaux (…) permet la transformation de la possibilité abstraite de l'égalité des droits en réalité »[1005]. On peut, là encore, étendre cette analyse à l'échelle internationale, et affirmer que sans garantie de droits sociaux à l'échelle planétaire, les Droits humains ne sont que des paroles, et non des mesures effectives[1006].

d/ Revaloriser le « concept révolutionnaire du droit »

Pour résumer, la justice sociale ne consisterait pas à en appeler à l'empathie de chacun pour qu'il consente à aider, parfois, son prochain. La justice est affaire de structures autant que de morale. Elle consiste bien plutôt à faire valoir et à rendre effectifs les droits innés que toute personne humaine possède en tant qu'humaine. Ainsi, le respect dû à chacun ne saurait se manifester par une redistribution perçue comme un acte de charité. Il faut au contraire remonter, autant de fois que nécessaire, à la définition moderne de l'Homme comme être qui a droit à la liberté et à l'égalité dans la société, et se demander comment rendre effective cette condition.

On a souligné dans ce qui précède l'importance de l'ouverture éthique à autrui pour penser une relation horizontale, de respect mutuel. Mais, comme on l'a vu et comme on pouvait s'en douter, l'éthique ne saurait suffire à modifier les comportements. C'est ce qui explique

---

[1004] Emmanuel KANT, *Métaphysique des moeurs II*, Paris, Flammarion, 1994, trad. de Alain RENAUT., p. 26, cité par Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p.178

[1005] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 166

[1006] C'est l'enjeu par exemple du projet de Couverture sanitaire universelle. Margot NAULEAU, Blandine DESTREMAU, Bruno LAUTIER, « "En chemin vers la couverture sanitaire universelle". Les enjeux de l'intégration des pauvres aux systèmes de santé », *Revue Tiers Monde*, vol. 215, n° 3, 2013.

l'importance de s'appuyer sur le « concept révolutionnaire du droit »[1007]. Le droit n'est pas un code de lois sec et austère ; c'est un puissant principe politique, qui concilie la dimension contraignante et la dimension humaniste. C'est même l'incarnation concrète d'une philosophie de la réciprocité : en respectant les lois, chaque individu souscrit implicitement mais résolument à l'idée d'égalité de tous, et de liberté de chacun.

Ce qu'on peut en conclure aussi, c'est que le plus grave dans les mesures d'évitement fiscal ou d'irrespect du droit social, n'est pas la partie purement matérielle (le manque-à-gagner fiscal, ou l'absence de sécurité pour le travailleur), mais, plus fondamentalement, l'irrespect humain dont cela témoigne. Si respecter le droit, c'est reconnaître l'importance des principes de liberté et de l'égalité qui le sous-tendent et qu'il incarne, refuser de respecter le droit ou chercher par tous les moyens à y échapper, c'est refuser d'y souscrire. Trouver des moyens de court-circuiter le droit et de ne pas respecter les droits des individus – par des négociations au sommet de l'Etat ou par une habile exploitation des failles du droit – n'en est pas moins une violation des droits humains. Corollairement, ce qu'il faut chercher à rétablir, ce n'est pas le respect formel du droit par une plus grande contrainte et par des sanctions, mais bien une adhésion minimale à ces principes de la vie en société. Il ne s'agit pas exactement d'une ouverture éthique à autrui, mais d'une version plus formelle de la réciprocité – même s'il n'est pas certain qu'on puisse respecter la dignité de chaque être humain sans avoir opéré une conversion intérieure pour y parvenir. Il y a une continuité entre éthique individuelle et sens de la justice, comme le remarque Paul Ricœur : « l'égalité est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. (…) Le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude ; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est l'humanité entière ».[1008]. L'objectif est bien, dans l'éthique comme dans la justice, que les individus se reconnaissent mutuellement comme des partenaires appartenant à une même communauté, à un même « nous » -- et non séparés dans des enclaves, où les droits humains seraient « miraculeusement » suspendus.

Bien entendu, cette apologie du droit sous sa forme *idéale* n'affaiblit pas les critiques que nous avons faites de l'Etat togolais et de la législation togolaise actuels. Car le propos de

---

[1007] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p.189, et toute la troisième partie : « Figures de l'exclusion : pauvres et migrants », p.183-251

[1008] Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p.236. C'est-à-dire encore, la justice est « extension de la sollicitude au « chacun » des sans visage de la société », p.265

C. Colliot-Thélène ne porte pas sur le droit positif existant. L'individu peut « être considéré comme sujet de droits, abstraction faite des autorités qui les lui garantit »[1009] car les droits sont attachés à sa personne quoi qu'il arrive. On peut même dire que « la légitimité du droit positif » se mesure en fonction de sa capacité à faire exister les droits innés de l'individu[1010], et donc qu'il faut d'autant plus critiquer tout système qui bafoue ces droits innés. Dans la notion de « droit », il ne faut pas entendre le droit positif existant, ni l'Etat qui le garantit à un moment donné de l'histoire, mais bien plutôt les droits innés de chacun qu'il faut respecter à tout moment, c'est-à-dire le « droit subjectif »[1011].

En ce qui concerne le droit des entreprises, cela signifie que même si les lois positives peuvent éventuellement leur permettre d'ignorer les droits sociaux, politiques, économiques, écologiques, des individus, dans un parfait solipsisme toléré législativement, cela ne signifie en rien qu'il est acceptable de bafouer ces droits humains fondamentaux.

En clair, le droit positif ne peut servir d'excuse pour ignorer les droits innés des êtres humains. De manière peut-être paradoxale, il y a dans le droit subjectif, non écrit, une force contraignante permanente impossible à disqualifier, puisque les droits d'un individu sont intangibles aussi longtemps qu'il est en vie, là où l'obligation légale ne tient que par la capacité de l'Etat à en contrôler l'exécution, Réaffirmer les droits des individus, même sans lois positives pour les défendre, est le plus irréfutable des arguments. Il n'y a là aucune faille juridique à exploiter pour se dérober à eux. L'objectif de la justice sociale consiste donc finalement à rendre définitivement impossible toute situation de domination, et pour cela, le droit est un allié de force.

*

[1009] Catherine COLLIOT-THELENE, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, *op. cit.*, p. 174

[1010] « Ce droit inné précède nécessairement toute législation positive, puisqu'il est le principe dont dépend la légitimité du droit positif. Il n'est pas pourtant pré-juridique, comme l'indique la définition de l'égalité. C'est d'une égalité de droit (*sui juris*), et non de nature, qu'il est ici question : d'une égalité qui ne peut avoir d'existence que par le droit, et d'un droit qui exige d'être positivé, mais cette égalité est pourtant la norme immanente de tout droit positif. » *Ibid.*, p.178-179

[1011] La philosophe reprend à son compte cette expression, qu'on trouve le plus souvent dans les théories libérales sur le droit, et qui peuvent mener à des excès lorsqu'un individu s'attribue arbitrairement et égoïstement des droits, qu'il oblige les autres à respecter. Voir ses précautions à ce sujet dans l'Introduction.

On peut conclure en définissant la fonction sociale de l'Etat, financée par l'impôt, par sa double dimension de « protection » et d' « égalité ».

« Qu'est-ce qu'être protégé ? » se demandait Robert Castel à la fin d'une vie consacrée à réfléchir sur l'Etat social[1012]. Catherine Colliot-Thélène répond sans détours à cette question : c'est avoir des droits, garantis par le droit, ce qui permet d'être *indépendant vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un autre individu*. C'est bien la protection du droit, et non la protection redistributive en argent, qui fait exister l'individu comme Sujet politique à part entière. Etre protégé, ce n'est pas recevoir une dotation financière accordée magnanimement par un généreux mécène, mais bien être parfaitement libre à l'intérieur des droits qui sont garantis par la loi, et avoir conscience de ces droits.

« *What is the point of equality ?* », demande la philosophe américaine Elizabeth Anderson dans un article célèbre. Comme C. Colliot-Thélène, elle critique les conceptions seulement redistributives de la justice sociale (pour des raisons assez différentes) et défend l'idée que l'égalité la plus souhaitable n'est pas matérielle, mais « relationnelle ». L'essentiel, l'objectif ultime, est que les individus se traitent en égaux dans la société. C'est ce qui explique aussi que pour E. Anderson, le problème à résoudre soit avant tout l'exclusion, et non la pauvreté, et donc que le premier impératif en termes de Justice sociale soit celui de l'intégration ; on retrouve l'idée de lutter contre la « disqualification sociale » de S. Paugam. La justice ne peut être comprise autrement que comme « égalité démocratique », ou « égalité relationnelle » : « si l'injustice est l'exclusion, le remède est l'inclusion »[1013], c'est-à-dire, comme le commente la philosophe Magali Bessone, que « dans le modèle d'égalité relationnelle défendu par Anderson, la justice égalitariste a pour objectif de dénoncer et mettre à bas les hiérarchies sociales oppressives, afin d'assurer un respect égal entre les membres de la société. »[1014]

L'enjeu sera maintenant de replacer la question de la fiscalité au sein du contexte plus large de ces « hiérarchies sociales oppressives ». On montrera que si l'impôt peut tenter, par la « redistribution », de réduire cette oppression, il faut replacer cette redistribution dans une définition plus large de la justice sociale.

[1012] Robert CASTEL, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

[1013] "If the problem is exclusion, the remedy is inclusion." Elizabeth ANDERSON, « What is the point of equality? », *Ethics*, vol. 109, n° 2, 1999., p. 334

[1014] Magali BESSONE, « Elizabeth Anderson, The Imperative of Integration, Princeton, Princeton University Press, 2010. », *Raisons politiques*, vol. 56, n° 4, 2014.

Il convient de ne pas isoler la question de la « redistribution » matérielle de ses enjeux politiques et sociaux, et la justice fiscale ne peut, à elle seule, permettre une réelle justice sociale. Se battre pour une meilleure répartition fiscale sans repenser les structures oppressives ne peut régler les problèmes, majeurs, d'un pays comme le Togo.

Chapitre 4
De la justice fiscale à la justice relationnelle

La question est simple : est-ce que l'Afrique est dirigée par des chefs d'Etat qui détournent en quelque sorte l'argent ? oui !
Mais est-ce que l'Europe pille l'Afrique via ses multinationales ? oui !
Comment appelle-t-on les biens volés, ou que les chefs d'Etat africains ont pris aux Africains ? Ces biens sont appelés les « biens mal acquis ».
Alors comment appelle-t-on les biens qui ont été pris par l'Europe via ses multinationales en Afrique ? Ces biens sont appelés… des biens bien acquis !

« Professeur Abawoé », humoriste togolais[1015]

S'il en était besoin, on a récemment eu la preuve qu'un afflux massif de fonds publics au Togo n'aboutissait ni à une réelle justice sociale, ni même à une aide matérielle effective pour la population.

En mars 2020, quand la pandémie a mis à l'arrêt l'économie mondiale, 178 milliards de FCFA (271 millions d'euros) ont été débloqués en urgence par les bailleurs de fonds pour soutenir la population togolaise[1016]. Cette somme a permis de constituer un « Fonds de Riposte

[1015] *PROFESSEUR ABAWOE - BIENS MAL ACQUIS HUMOUR TOGO*, [en ligne], 2017, URL : https://www.youtube.com/watch?v=exP4dMB_iQ4, consulté le 18 mars 2024.

[1016] Le FRSC est constitué notamment :

- de 79 milliards de FCFA (prêt) du FMI

- de 25,5 milliards de FCFA de la Banque Mondiale (23 milliards en don et 2,5 milliards en prêt)

- de 15 milliards de FCFA de la Banque Africaine de Développement (BAD) (4 milliards de don et 11 milliards de prêt)

- de 21 milliards de FCFA (prêt) de la Banque Ouest-Africaine de Développement (BOAD)

- de 100 millions de FCFA (don) de la Banque Centrale des Etats d'Afrique de l'Ouest (BCEAO)

et de Solidarité Covid-19 » (FRSC), prenant en charge diverses mesures, dont le programme Novissi de transfert d'argent par *mobile-money*, très médiatisé, qui devait accorder une aide financière mensuelle aux personnes et familles les plus vulnérables pendant toute la durée de l'urgence sanitaire. En février 2023 a été publié un rapport de la Cour des Comptes togolaise portant sur la gestion du FRSC pour l'année 2020 (pour des dépenses engagées à hauteur de 108 milliards de FCFA (165 millions d'euros)), qui a révélé de nombreuses irrégularités.

Dans certains cas, les dépenses engagées ne peuvent être vérifiées car aucun document justificatif n'a pu être fourni (ni lettres de commande, ni factures, ni PV de réception) – ces dépenses non justifiées représentent 400 millions FCFA (600 000 euros) pour le seul Ministère de la Sécurité. Parmi ces achats sans bon de commande (mais avec facture), figurent les 31 tonnes de riz déjà mentionnées plus tôt. Selon une méthode bien connue des détournements de fonds, on note aussi une surfacturation des caméras thermiques commandées (dont certaines n'ont jamais été reçues). Dans d'autres cas, les entreprises auxquelles l'Etat a fait appel ne sont pas en règle administrativement (pas de carte d'opérateur économique, pas de quitus fiscal) et leur statut formel est flou. Certaines dépenses engagées sur ce Fonds d'urgence sont par ailleurs sans rapport avec la situation sanitaire, comme les travaux de rénovation du parking du Ministère de la Communication.[1017]

L'économiste togolais Thomas Dodji Koumou n'hésite pas à parler, devant ce constat, d'un « abus de confiance » et d'une « fraude fiscale ». Il faut l'entendre au sens où les recettes publiques des années à venir vont servir à rembourser cette dette Covid, alors même que la population n'a que très peu bénéficié du FRSC : « Parmi les ressources qui ont fait l'objet de ces malversations financières, il faut considérer qu'il y en a une partie qui concerne des dons, qui représentent moins de 30% ; l'autre partie est de la dette, que nous allons payer, que nos

- de 3 milliards de FCFA mobilisés par des contributeurs nationaux (personnalités et entreprises) et l'UEMOA

- de 10 milliards de FCFA de l'aide au développement de l'UE

- de 2 milliards de FCFA de l'AFD

Togo FIRST, « Fonds Covid-19 : Qui sont les contributeurs du Togo en 2020 ? » [en ligne], URL : https://www.togofirst.com/fr/gouvernance-economique/0102-11322-fonds-covid-19-qui-sont-les-contributeurs-du-togo-en-2020, consulté le 17 avril 2024.

[1017] COUR DES COMPTES, *Rapport d'audit du Fonds de Riposte et de Solidarité Covid-19 (FRSC), Gestion 2020*, *op. cit.*

enfants vont payer plus tard, qui représente quasiment 80% »[1018]. La coalition Lidaw, qu'il dirige a porté plainte contre X pour fraude fiscale[1019]

On aurait aimé lire ce que la Cour des Comptes allait pouvoir relever sur la gestion du FRSC pour l'année 2021, mais cela ne sera pas possible, puisque la réforme constitutionnelle brutale du 25 mars 2024 a supprimé la Cour des Comptes au Togo. Par cet exemple de la FRSC, on voit clairement l'inutilité de mesures économiques prises sans que les structures politiques soient réformées.

« *No redistribution or recognition without representation* »[1020] : la définition de la justice sociale que Nancy Fraser a proposée dans *Scales of Justice* se trouve ici illustrée. Détournant la formule célèbre, déjà citée, des Révolutionnaires américains, elle affirme l'inutilité de la redistribution si elle ne s'accompagne pas de progrès sociaux en termes de reconnaissance, et d'avancées politiques en termes de représentation égalitaire de la population (ou de toutes les parties prenantes, dans un contexte non-étatique). C'est bien que les politiques de redistribution économique, de reconnaissance culturelle et de représentation politique ne sauraient se penser l'une sans l'autre, et que toutes trois constituent, ensemble, la justice sociale[1021]. Pour la philosophe cependant, il existe un primat de la « parité de participation », qui constitue le fondement et le but ultime de toute exigence de justice.

En rester à une dimension seulement redistributive, et à des politiques seulement correctives et non transformatrices des rapports socio-économiques, serait ainsi « ajouter l'insulte du déni de reconnaissance à l'injure du dénuement »[1022], selon une expression que la philosophe affectionne[1023]. Prendre le problème sous un angle uniquement économique revient à nier les réelles injustices, non-économiques, subies au quotidien. Vouloir régler le problème

---

[1018] « Togo: le rapport sur les fonds de riposte contre le Covid-19 fait réagir la société civile » [en ligne], *RFI*, 2023, URL : https://www.rfi.fr/fr/afrique/20230215-togo-le-rapport-sur-les-fonds-de-riposte-contre-le-covid-19-fait-r%C3%A9agir-la-soci%C3%A9t%C3%A9-civile, consulté le 17 avril 2024.

[1019] « « Covid-gate » : Une plainte contre X pour « fraude », « abus de confiance », « fraude fiscale » et 7 autres actions annoncées – Le tabloid » [en ligne], URL : https://letabloid.tg/covid-gate-une-plainte-contre-x-pour-fraude-abus-de-confiance-fraude-fiscale-et-7-autres-actions-annoncees/, consulté le 17 avril 2024.

[1020] Nancy FRASER, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge, Polity Press, 2008., p.21

[1021] Nancy FRASER, *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser debates her critics*, Londres/New York, Verso, 2008., p. 282

[1022] Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2011, trad. de Estelle FERRARESE., p. 35

[1023] Nancy FRASER, *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser debates her critics*, *op. cit.*

du « dénuement » sans prendre au sérieux « le déni de reconnaissance » sociale, et l'inégalité de participation politique, est une forme de mauvaise foi (ou de naïveté). Ne pas dénoncer les inégalités de participation politique, ne pas reconnaître que « les inégalités sociales corrompent de façon informelle les sphères publiques, officiellement ouvertes à tous »[1024], c'est nier le problème et exclure durablement tous ceux que les structures et institutions actuelles ne considèrent pas comme des partenaires de discussion valables, tout en forçant leur gratitude à l'égard d'un système qui se dit « redistributif ».

Or, au bout du compte, ni l'aide publique au développement ni les systèmes redistributifs nationaux ne permettent une délibération participative et égalitaire à ceux qu'ils prétendent aider. Il ne s'agit même plus, ici, de défendre le pluralisme démocratique pour lui-même, mais bien de montrer qu'un système économique qui ne dispose pas de processus paritaires de discussion ne peut être juste car seuls ceux qui ont le pouvoir politique peuvent déterminer la distribution des biens. Bien loin de permettre à chacun d'être « indépendant vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un autre individu », cela ouvre la porte à tous les abus.

C'est ce que N. Fraser appelle une injustice « méta-politique » : le problème n'est pas tant que la distribution des biens est, en elle-même, injuste, mais bien que les conditions dans lesquelles se décide cette distribution sont injustes. Prendre au sérieux la question de la justice ne consiste pas alors à repenser mathématiquement cette distribution elle-même, dans le même cadre, mais bien de repenser le « cadre » (*frame*) politique dans lequel cette distribution est discutée. Or le cadre dans lequel les bailleurs de fonds élaborent les politiques d'aide, ou dans lequel le gouvernement décide de « redistribuer » des biens, fait partie du problème, puisqu'ils restent dans une position de surplomb par rapport à ceux qu'ils prétendent aider. La lutte pour la justice sociale vise au contraire à transformer radicalement les cadres dans lesquels les discussions politiques se tiennent, ce qui suppose une reconnaissance des droits et de la dignité égale de toutes les parties prenantes. Pour reprendre les termes de J.G. Bidima, il faut éviter de marquer une fracture entre les « possesseurs du savoir », et les « non-possesseurs du savoir ».

Prendre au sérieux la lutte pour la justice sociale consiste donc à penser un nouveau cadre politique (*reframing*), plus paritaire. Cela suppose en premier lieu de changer de paradigme de référence en matière de justice. Ainsi, comme l'explique N. Fraser, il est aujourd'hui nécessaire de sortir de la « justice normale », c'est-à-dire d'une discussion sur la justice qui s'effectue selon les termes et les paradigmes qui ont habituellement cours, dans les

[1024] Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, *op. cit.*, p. 125

mêmes institutions[1025]. Nancy Fraser pense ainsi la révolution sociale par analogie avec l'idée de « révolution scientifique » proposée par Thomas Kuhn. Ce dernier a montré qu'à certains moments clés de l'histoire des sciences, il a fallu sortir du paradigme d'explication majoritairement accepté, qui s'avérait inopérant pour comprendre les phénomènes observés[1026]. De la même manière, pour penser les problèmes du monde contemporain, et penser la justice dans de nouveaux cadres, il convient parfois de changer de paradigme : il faut sortir du cadre « normal », obsolète voire oppressif, dans lequel on discute de la justice, pour penser une « justice anormale ». Seule l'anormalité permet de penser effectivement la justice, en ce qu'elle va dénoncer les cadres officiels comme étant inadaptés. La justice consiste précisément à dénoncer et dépasser le cadre « normal » de la discussion..

Or les cadres dans lesquels sont débattus les problèmes de justice fiscale du Togo sont-ils représentatifs et paritaires ? Où en est la *reconnaissance* sociale et la *représentation* politique ? On montrera pour terminer, à partir de deux exemples, comment une représentation non-paritaire dans les discussions politiques peut fortement entraver toute possibilité de parvenir à la justice fiscale.

I. Injustice méta-politique et justice fiscale internationale

Comme l'écrit Nancy Fraser dans sa réflexion sur le « recadrage » (*reframing*) de la justice sociale, « l'importance accrue de phénomènes tels que les migrations, les diasporas, les dispositions permettant une double nationalité, l'appartenance à une communauté indigène, et les modèles de lieux de résidences multiples, tournent en ridicule la prémisse d'un corps national de citoyens, exclusif, se démarquant fortement de ce qui l'entoure, et résidant sur le territoire national »[1027]. Adopter une réflexion « méta-politique » sur la justice sociale suppose ainsi de penser en termes post-westphaliens, c'est-à-dire en-dehors du cadre étatique. Par

[1025] Nancy FRASER, « Abnormal Justice », dans *Scales of Justice. Reimagining political space in a globalizing world*, New York, Columbia University Press, 2009., p. 48-75. Voir aussi Céline SPECTOR, « Frontières de la représentation - La « justice anormale » selon Nancy Fraser », dans Philippe CRIGNON et Christophe MIQUEU (éds.), *Représentation politique et transformation de la citoyenneté XVIIe-XXIe siècle*, 320 vol., Paris, Classiques Garnier, 2017.

[1026] Thomas Samuel KUHN, Laure MEYER, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008.

[1027] Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, *op. cit.*, p. 152

exemple, juger du juste et de l'injuste uniquement à partir de lois nationales « empêche les pauvres des pays pauvres de remettre en cause les forces qui les oppressent, tout en protégeant les pouvoirs extraterritoriaux de toute critique et de tout contrôle (…) des Etats prédateurs bien plus puissants et des pouvoirs privés transnationaux, dont des investisseurs et des créanciers étrangers, des spéculateurs internationaux et des entreprises transnationales »[1028]. Il faut donc sortir du cadre de l'Etat-nation pour prendre en charge les nombreuses injustices subies par les populations à l'heure de la mondialisation, et « la prémisse d'un corps national de citoyens, censé constituer le sujet de la communication au sein de l'espace public, devient également problématique »[1029].

Pour Nancy Fraser, penser la parité de participation ne consiste pas seulement à viser l'équilibre des pouvoirs au sein des institutions déjà existantes ; cela consiste à envisager aussi les « injustices métapolitiques », c'est-à-dire celles qui « surviennent lorsque les frontières d'une communauté politique sont dessinées d'une manière qui prive, à tort, certaines personnes de la possibilité de participer aux conflits autorisés sur la justice au sein de cette communauté »[1030]. Dès lors, pour ce qui est de la question fiscale, cela signifie que le cadre étatique n'est pas le seul niveau à considérer pour établir ce qui est injuste. Les acteurs économiques transnationaux ont un poids considérable dans les injustices fiscales Subies par les populations nationales, et le cadre des institutions internationales dans lesquelles la justice fiscale internationale est discutée ne permet pas toujours aux « pauvres des pays pauvres » d'être représentés dans les discussions.

Nous soutiendrons ici l'idée que le plus difficile dans le combat pour la justice fiscale n'est pas tant de trouver le taux et l'assiette idéale, ou même l'institution contraignante qui parviendra à faire effectivement respecter les lois à tous, équitablement. Le plus difficile est de créer des espaces de discussion paritaire des conditions de cette justice, dans lesquels les voix de ceux qui sont lésés puissent être entendues. En particulier, il faut trouver moyen de faire entendre les intérêts des populations (et pas simplement des représentants officiels de l'Etat) face à des phénomènes d'évitement fiscal mondialisé. Comment défendre la parité de

[1028] Nancy FRASER, « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? », *Rue Descartes*, vol. 67, n° 1, Collège international de Philosophie, 2010. p. 53

[1029] Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, *op. cit.* 150

[1030] Nancy FRASER, « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? », *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 52

participation entre un citoyen-contribuable d'un pays du Sud, une multinationale qui évite l'impôt, et un Etat souverain offshore, qui facilite cet évitement ?

Comme l'écrit la philosophe Magali Bessone, le combat pour la justice doit commencer par « revendiquer la réévaluation de l'organisation structurelle de la société et la participation à la re-constitution du *nous* »[1031]. La première et la plus grande des injustices est de ne pas avoir accès à la table des négociations. Or les discussions qui ont été menées pendant la décennie 2010 pour fixer le cadre d'une fiscalité mondiale plus juste ont-elles-mêmes été entachées d'injustice de « cadrage », comme l'expliquent certains représentants africains aux débats menés à l'OCDE pour établir un Cadre commun de fiscalité mondiale.

Débutées entre membres de l'OCDE (une trentaine de pays, dont les pays les plus riches du monde), la discussion a été ouverte à d'autres pays avec un statut d'invités, dont le Togo. Bien qu'une centaine de pays aient ainsi été invités aux discussions, leurs représentants n'ont pas pu participer aux commissions où se négociaient les détails des textes. Mis devant un texte déjà rédigé, ils ont eu peu de possibilités pour proposer des amendements, dans des temps très courts, et n'ont finalement eu que très peu de marge d'opposition. Une façon de viser la justice fiscale est donc de pousser pour redresser le cadrage, comme le propose Nancy Fraser, en contestant les conditions même dans lesquelles la justice est négociée.

1/ La justice fiscale internationale nécessite un « *reframing* »

Longtemps, les discussions au niveau international sur la fiscalité des multinationales se sont déroulées d'une façon qu'on pourrait qualifier de *misframed*, « mal-cadrée ». Malgré son nom, le « Cadre inclusif » (*Inclusive Framework)* créé par l'OCDE en 2016 pour discuter de l'érosion de la taxe d'imposition et dans transferts de bénéfices (*Base erosion and profit shifting, BEPS*)[1032] ne permettait pas une « parité de participation » de tous les pays du monde dans les discussions sur une nouvelle régulation de la fiscalité mondiale. De manière générale, comme l'ont fait remarquer les pays du Sud, il était anormal que des discussions sur la fiscalité

[1031] Magali BESSONE, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, *op. cit.*, p. 52

[1032] BEPS, « Inclusive Framework on BEPS: Progress Report July 2016-June 2017 - OECD » [en ligne], URL : https://www.oecd.org/tax/beps/inclusive-framework-on-beps-progress-report-july-2016-june-2017.htm, consulté le 2 mai 2024.

globale soient menées dans une organisation économique qui ne représente qu'une petite partie des pays du monde – l'OCDE ne comprend que 38 pays, dont une majorité de pays du Nord[1033] -- c'est-à-dire que, comme à l'époque coloniale, les décisions concernant le monde entier soient prises dans une institution basée en Europe (l'OCDE a son siège à Paris). Comme l'a fait remarquer la Représentante de l'Afrique du Sud à l'ONU, Mathu Joyini, « il est grand temps que la communauté internationale se penche sur les injustices du droit fiscal global qui appauvrit des millions de personnes, droit qui remonte à l'époque de la Société des Nations, quand la plupart des Etas membres [de l'ONU actuelle] étaient des colonies, et qui a été perpétué par le monopole que le club des pays riches ont maintenu sur l'écriture des règles fiscales internationales »[1034]. Si l'OCDE a tenté tardivement de rendre les discussions plus « inclusives », il était difficile de transformer fondamentalement les règles du débat comme son contenu, le modèle fiscal de l'OCDE.

En effet, sur le fond, les conventions fiscales suivant le modèle proposé par l'OCDE ont été, de longue date, considérées comme injustes pour les pays du Sud, puisqu'elles taxent majoritairement les revenus dans les pays d'origine des entreprises (*residence based tax convention*), c'est-à-dire les pays de résidence du siège social, et non dans les pays où l'activité économique génère effectivement ses revenus. Le modèle de l'OCDE, utilisé majoritairement lors de la signature de conventions fiscales de non-double-imposition entre deux Etats, prend des dispositions inverses du modèle proposé par l'ONU, qui propose une taxation dans le pays source (*source based tax convention)*.[1035] Le modèle de l'ONU est plus favorable aux pays du Sud mais il est beaucoup moins utilisé.

[1033] Les membres fondateurs de l'OCDE en 1961 sont : l'Autriche, la Belgique, le Canada, le Danemark, la France, la RFA, la Grèce, l'Islande, l'Italie, le Luxembourg, les Pays-Bas, la Norvège, le Portugal, l'Espagne, la Suède, la Suisse, la Turquie, le Royaume-Uni et les Etats-Unis. S'y sont ajoutés successivement le Japon, la Finlande, l'Australie, la Nouvelle Zélande, la Pologne, la Hongrie, la République Tchèque, la Slovaquie, la Corée du Sud et le Mexique. Les derniers pays à être entrés dans l'OCDE, dans les années 2010, sont le Chili, la Slovénie, Israël, la Slovaquie, l'Estonie, la Lettonie, la Lituanie, la Colombie et le Costa Rica.

[1034] "*It is high time that the international community addresses this injustice in global taxing rights that is impoverishing millions, which goes back to the days of the League of Nations, when most member states were colonies and which has been perpetuated by the monopoly that rich country clubs have held over international tax rulemaking* ». « Second Committee Approves Nine Draft Resolutions, Including Texts on International Tax Cooperation, External Debt, Global Climate, Poverty Eradication | Meetings Coverage and Press Releases » [en ligne], URL : https://press.un.org/en/2023/gaef3597.doc.htm, consulté le 25 mars 2024.

[1035] La distinction fondatrice en droit fiscal international entre taxation dans le pays de résidence et taxation dans le pays source a été opérée en 1923 à la Société des Nations par les économistes Gijsbert W. J. Bruins, Luigi Einaudi, Edwin R. A. Seligman et Josiah Stamp. Voir Sunita JOGARAJAN, *Double Taxation and the League of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

C'est l'OCDE qui a succédé à la SDN pour les questions économiques et commerciales après la Deuxième guerre mondiale, et qui a revu ce modèle initial, créant l'actuel modèle pour les traités de non-double imposition en 1977. L'ONU a proposé à son tour un modèle, alternatif, de traité de non-double imposition en 1980 (les dernières

De ce simple fait, les discussions à l'OCDE se font d'entrée de jeu selon un modèle déséquilibré : on demande aux pays du Sud, qui seraient plus avantagés par un système privilégiant l'Etat source, de venir travailler sur un système qui les désavantagerait, puisqu'il favorise l'Etat de résidence. « Comme le note un participant d'un pays africain [aux discussions de l'OCDE] : « Bien sûr, ils se concentrent sur le modèle OCDE de convention. La position de l'OCDE est prédéterminée, et même si vous êtes à la table des négociations, ils ne vont pas changer leurs façons de faire pour autant. Notre modèle suit l'ONU et l'ATAF [African Tax Administration Forum], et l'OCDE ne va pas devenir plus favorable aux pays sources… C'est ici que je suis le moins actif parce que ma vision des choses est complètement différente, et que je ne veux pas renverser la table [*I don't want to rock the boat*] »[1036]

Pourtant, si les bases sont mal posées, ne faut-il pas précisément revoir le « cadre » dans lequel s'effectuent les discussions ? Il semblerait que c'est précisément un exemple de « méta-injustice ». La réflexion métapolitique consiste alors ici à dénoncer le mauvais cadrage (*misframing*) dans lequel se tiennent les discussions pour plus de justice fiscale ; il faut changer de paradigme et penser une « justice anormale », qui sorte du cadre habituel, c'est-à-dire qu'il faut, très exactement, « *rock the boat* ».

Sur la forme également, les discussions sur la fiscalité qui ont eu lieu dans l'*Inclusive framework* de l'OCDE n'ont pas non plus été marquées par une égalité de participation. Pour être inclus dans les négociations de l'OCDE, les pays qui n'en sont pas membres ont dû accepter de mettre en œuvre l'accord BEPS rédigé par l'OCDE et ratifié par le G20 en 2015, qui imposait des conditions d'imposition parfois défavorables aux intérêts des pays du Sud (leur interdisant notamment d'instaurer leur propre taxation nationale sur le numérique). 139 pays ont accepté cette condition, ce qui signifie que les discussions « inclusives » se sont faites en l'absence d'un tiers des pays de la planète. De plus, il n'a pas été possible d'effacer l'inégalité dans la discussion entre pays membres et pays non membres.

---

révisions datent, pour l'OCDE comme l'ONU, de 2017). Le modèle de l'ONU est plus favorable aux pays en développement mais il est aussi est minoritaire, la plupart des conventions fiscales utilisant le modèle de l'OCDE. Pour une comparaison des différences entre le modèle de l'OCDE et le modèle de l'ONU, article par article, voir : Michael LENNARD, « The UN Model Tax Convention as Compared with the OECD Model Tax Convention – Current Points of Difference and Recent Developments », *Asia-Pacific Tax Bulletin*, vol. 15, n° 1, 2009.

[1036] "Naturally they are focusing on the OECD model [treaty]. The OECD position is preset and even if you are at the table, they are not going to do things different. [Our] model follows the UN and ATAF, and the OECD is not going to become more source based... [this] is where I am least active because my views are completely different and I don't want to rock the boat." Rasmus Corlin CHRISTENSEN, Martin HEARSON, Tovony RANDRIAMANALINA, *At the table, of the menu? Assessing the participation of lower-income countries in global tax negotiations*, Brighton, Institute of Development Studies, 2020., p.15

En effet, comme l'ont noté les observateurs de la société civile, les Commissions dans lesquelles les textes ont été rédigés ne comprenaient que peu de membres extérieurs, ce qui réduisait le rôle des autres pays à un simple rôle de ratification. Très peu d'amendements des textes ont été demandés. Un des participants d'un pays pauvre a ainsi déclaré dans un entretien que les assemblées plénières ne sont pas l'endroit où les vraies négociations sont possibles, mais bien une simple chambre d'enregistrement de décisions techniques prises ailleurs : « C'est une chambre d'approbation, dans laquelle tout a été bien préparé et bien orchestré. (…) La sauce est prête, le plat est servi. Si vous dites qu'il manque du sel, que vous voulez ajouter quelque chose (…) ils vont vous dire que le plat est déjà prêt. C'est au niveau des Groupes de Direction (*Steering Group*) que le plat est préparé »[1037]. La répartition des membres dans les « *Steering Groups* » est claire : 75% des participants sont des pays de l'OCDE ou du G20.

De plus, comme le remarque le politologue Martin Hearson, un ensemble de barrières informelles empêche les pays du Sud d'être en position de force pour négocier : documents entièrement en anglais dans les sessions de travail ; équipes très réduites (à la différence des équipes solides des pays développés), qui doivent souvent assurer leur travail de fonctionnaires nationaux à distance en même temps qu'ils suivent les réunions ; coût très important des voyages à Paris, plusieurs fois par an pour des sessions pouvant aller jusqu'à deux semaines ; méconnaissance des « règles du jeu » de la négociation, voire mépris pur et simple des participants des pays développés qui contredisent les négociateurs du Sud sur leur connaissance technique des dossiers (à tort ou à raison), ce qui finit par réduire les pays du Sud à une attitude passive d'acquiescement sans intervention. A cela s'ajoute la difficulté de s'accorder avec l'agenda politique national, et de suivre les recommandations de leurs propres autorités, ainsi que la difficulté à s'insérer dans un cercle d'experts internationaux qui ont leur propre ligne d'interprétation. Enfin, la méthode de vote à l'OCDE est différente : il faut le consensus (alors qu'à l'ONU il faut seulement la majorité) ; les mesures proposées par les pays en développement sont enterrées dès le départ pour cette raison, car elles ont très peu de chances d'obtenir l'unanimité. Quelques progrès sont notés, certains délégués des pays membres de l'OCDE prenant peu à peu conscience des divergences d'intérêts entre pays du Nord et du Sud au fur et à mesure des discussions, mais les progrès restent lents : « en travaillant ensemble sur des cas et en échangeant vos visions, vous renforcez vos capacités et vous arrivez à apercevoir

[1037] "It is a room of approval where everything has been well prepared and orchestrated (…) the sauce has been made, the dish is served. If you say that the salt is missing, you want to add something (…) they will tell you that the dish is done. It is at the Steering Group level that the dish is prepared." *Ibid.*, p. 11

ce qui est important pour [les pays à faibles revenus] en termes de politique publique, et en quoi le système fiscal international actuel est un échec. On peut glaner beaucoup de choses de ces interactions, beaucoup plus que d'une intervention de deux minutes à une rencontre du Cadre Inclusif »[1038].

Face à ce mauvais « cadrage » des discussions, difficilement surmontable, un pas décisif semble avoir été franchi en novembre 2023. A l'Assemblée générale des Nations Unies, le groupe Afrique a en effet proposé une résolution pour mettre en place une Convention-cadre sur la coopération fiscale internationale. La proposition a obtenu une large majorité malgré une ferme opposition des pays du Nord, et notamment de l'Union Européenne. Même si la rédaction de cette Convention va prendre plusieurs années, cette initiative des pays africains constitue, en soi, un moment politique fort. Il s'agit en effet, selon les porteurs de la proposition, de poser des bases « transparentes et inclusives de prise de décision, dans lesquelles tous les pays peuvent négocier en tant qu'égaux »[1039]. Une autre différence notable entre les propositions de l'OCDE et cette nouvelle Convention-cadre sur la fiscalité qui pourrait être établie consiste dans le point de vue adopté. En effet, comme toute « Convention cadre » de l'ONU, elle cherche à créer une sorte de Charte des droits fondamentaux, dont les législations nationales doivent respecter l'esprit. Dans la proposition présentée à l'ONU, le préambule indique :

> Chaque Etat a le droit souverain de décider des politiques et des pratiques de son système fiscal national, et est responsable de s'assurer que ces politiques et ces pratiques ne causent pas de dommage à, ou ne minent pas l'effectivité de, la base d'imposition ou le système d'imposition de tout autre Etat.[1040]

Comme l'écrit Tove-Maria Ryding, principale rédactrice de cette Proposition, un tel principe est directement inspiré du Principe n°2 de la Déclaration de Rio sur l'Environnement et le Développement, qui affirme :

> Conformément à la Charte des Nations Unies et aux principes du droit international, les Etats ont le *droit souverain* d'exploiter leurs propres ressources selon leur politique d'environnement et de développement, et ils ont le devoir de faire en sorte que les activités

---

[1038] "Jointly working cases and exchanging views, you build up capacity and you really get insights into what's important for [lower-income countries] in terms of policy and what failures are there of the current international tax system. There are lots of things you can glean from those interactions compared to a two-minute intervention at the IF meeting." *Ibid.*, p.20

[1039] "The specific proposal for a UN Convention on Tax, which is outlined in Annex 1, would entail a fundamental reform of international tax cooperation. This includes introducing transparent and inclusive decision-making where all countries can negotiate as equals". Tove Maria RYDING, *Proposal for a United Nations Convention on Tax*, Bruxelles, Eurodad/GATJ, 2022., p. 5

[1040] "Affirming also that every State has the sovereign right to decide the policies and practices of its domestic tax system and the responsibility to ensure that such policies and practices do not cause damage to, or undermine the effectiveness of, the tax base or system of any other State" *Ibid.*, p. 8

> exercées dans les limites de leur juridiction ou sous leur contrôle *ne causent pas de dommages à l'environnement dans d'autres Etats ou dans des zones ne relevant d'aucune juridiction nationale*.[1041]

Etablir une Convention-cadre à l'échelle de l'ONU comporte ainsi un enjeu de « perte de souveraineté » des Etats, puisque cela consiste à poser de nouvelles règles de fonctionnement collectif, ajoutant la responsabilité à l'égard des tiers à l'affirmation de la souveraineté nationale. Chaque Etat doit s'engager à ne pas fixer des taux d'imposition très bas ou nuls, qui constitueraient du *dumping* fiscal, et qui pourraient mettre en péril la fiscalité des autres Etats et les empêcher de collecter les sommes qui lui sont dues. Un tel cadre obligerait les Etats à modifier significativement sa législation, et constitue donc une façon d'infléchir la souveraineté des Etats, exactement comme dans le cas de la législation écologique. Il s'agit en quelque sorte d'une souveraineté conditionnelle, idée qui est inaudible dans un système libéral comme celui de l'OCDE. Cette dernière se contente en effet d'harmoniser entre elles des pratiques nationales très différentes, sans pouvoir contraindre les Etats *souverains* à changer leur législation pour les obliger à prendre en compte les dommages causés à autrui. Pourtant, la course vers le bas des taux d'imposition, particulièrement dans les juridictions offshore, cause du tort à tous les Etats qui ne procèdent pas à de telles mesures d'attractivité fiscale agressives.

On voit donc comment le lancement des discussions pour une Convention-cadre sur la coopération fiscale internationale à l'ONU constitue une avancée « méta-politique » importante. Il s'agit d'affirmer fermement que le cadre indépassable des « Etats souverains » ne permet pas de penser et de dire les injustices fiscales vécues par les populations du Sud comme du Nord, et que le cadre dans lequel on discute de la justice fait lui-même partie du problème. Cette initiative des pays africains est également une façon de participer à écrire les règles d'une discussion plus juste, et de refuser toute solution imposée de façon hégémonique depuis une institution occidentale où ils n'ont pas pu être pleinement entendus. C'est une avancée décisive vers une décolonisation des discussions internationales.

Il faut pourtant rester prudent sur l'avenir que pourra avoir cette proposition. Les pays occidentaux, clairement opposés à une telle mesure contraignante, cherchent déjà à vider l'initiative de son sens. Lors des discussions, le Royaume-Uni a proposé un amendement pour que l'ONU n'établisse pas une Convention-cadre (*Framework Convention*) mais un simple

[1041] « Déclaration de Rio » [en ligne], URL : https://www.un.org/french/events/rio92/aconf15126vol1f.htm, consulté le 25 mars 2024. (nous soulignons)

Cadre (*Framework*). Concrètement, il s'agirait d'établir des principes généraux non contraignants. Comme pour la Convention cadre sur le climat, le chemin pour obtenir des règles internationales qui obligent tous les Etats à changer leur comportement « souverain » pour tenir compte de leurs responsabilités à l'échelle mondiale est encore long.

On voit donc que la Justice fiscale internationale revêt des enjeux spécifiques dans les pays du Sud. Cela renvoie à des injustices sur le fond, mais également sur la forme. Sur le fond, il faut en particulier remettre en question les accords fiscaux qui avantagent le pays d'origine d'une multinationale plutôt que le pays source où sont réalisées les activités économiques.

Mais la forme de la discussion pour la justice fiscale est tout aussi importante : elle doit tourner définitivement la page du modèle colonial de négociation internationale, pour mettre en place une parité de participation de tous ceux qu'elle concerne, tout comme dans les autres problèmes de justice globale, comme la justice écologique. La fiscalité est un domaine dans lequel les pays africains se sont récemment imposés comme force de proposition et on ne peut qu'espérer que ce *leadership* nouveau permettra de réelles avancées. C'est là un exemple de transformation politique globale beaucoup plus réelle que le « développement » ou la distribution de biens matériels du Nord vers le Sud.

Comme le note M. Bessone à propos des « réparations » dues au titre de l'esclavage, la question de la responsabilité de l'Occident à l'égard des Africains n'est pas, ou pas seulement, de mesurer le montant des sommes qui pourraient être versées (à qui ?) en remboursement des préjudices causés, mais d'abolir une fois pour toutes les structures injustes héritées du passé. Dans le cas des « réparations », plutôt que de se focaliser sur la question insoluble de savoir comment « faire justice de l'irréparable », et comment prétendre « rembourser » par de l'argent un crime contre l'humanité commis il y a plusieurs siècles, la priorité est d'abord de « redresser le cadrage ». L'esclavage n'a pas été un accident de parcours dans un fonctionnement par ailleurs juste du monde ; les structures d'organisation du monde héritées du commerce de traite sont au contraire toujours en place, et c'est elles qu'il s'agit d'abord de corriger, plutôt que de verser des compensations passagères qui ne changeraient rien au fond du problème.[1042] Il n'en va pas autrement pour les questions de fiscalité internationale, où les transformations du cadre de discussion sont un enjeu décisif pour une « représentation politique » paritaire qui vienne compléter la question de la « distribution » juste des ressources.

[1042] Magali BESSONE, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, *op. cit.*

2/ Pas de justice fiscale sans justice relationnelle

Cet exemple illustre que, pour que la justice fiscale puisse avoir un sens, il faut que les privilèges sociaux qui permettent à certains membres de la société d'échapper à l'impôt, ou de fixer pour eux-mêmes des taux d'imposition extrêmement bas, soient abolis. Une augmentation des taux d'imposition sur les plus riches ou sur les entreprises, ou même un « renforcement de capacités » des administrations fiscales ne changeront pas fondamentalement la situation actuelle sans un changement social et politique transformateur. La revendication est bien plutôt « la participation à la reconstitution du *nous* » : il ne suffit pas de transformer les structures actuellement injustes ; il faut que toutes les parties prenantes soient incluses dans la configuration de ces nouvelles structures, sans quoi la domination est perpétuée, quand bien même les dominants chercheraient sincèrement à créer un monde plus juste (comme c'est parfois le cas dans le système de l'aide publique au développement, par exemple).

Le premier geste politique est ainsi celui qui détermine qui appartient, ou n'appartient pas, à ce « *nous* », et trace la frontière entre les deux. C'est aussi la première injustice sociale. Ainsi, on voit bien comment ce « *nous* », que nous cherchons depuis le début de cette partie, est lui aussi enjeu de pouvoir. Or, le « *nous* » est le cadre dans lequel peut se jouer la reconnaissance de « dettes » multiples. Si l'on appartient à un même « nous », on se sent redevable, mais si l'on a d'emblée exclu la possibilité d'appartenir à un même « *nous* » (que ce soit un pays, une communauté ethnique, une famille, une entreprise, ou une planète), alors cette dette est plus difficile à faire reconnaître. Dès lors que des individus ont fixé le cadre et les limites des personnes avec qui ils sont en interdépendance, il devient difficile de faire reconnaître toute responsabilité qui dépasse ce cadre et ses limites. Par exemple, dès lors que les acteurs économiques considèrent qu'ils ne sont responsables que dans les limites fixées par les contrats commerciaux qu'ils signent, tout le reste de l'humanité est exclu du « *nous* » de qui ils se sentent redevables. C'est pourquoi il faut que la discussion sur la constitution même du « *nous* » soit rouverte, pour permettre une reconfiguration. Comme le dit encore Magali Bessone, « les demandes de réparations (…) expriment la volonté de *faire* l'histoire, de participer à produire une histoire plus inclusive – c'est en ce sens que l'on peut parler de re-constitution : elles participent à la volonté d'inclure dans le « *nous* » constituant le corps

politiques des voix qui n'y auraient pas participé »[1043]. Il faut faire reconnaître l'appartenance commune en même temps que l'égalité de participation dans le débat de, et sur, le « *nous* ».

Ainsi, de même que N. Fraser affirme qu'il ne saurait y avoir « redistribution » sans « représentation », on pourrait aussi dire : « pas de justice fiscale sans justice relationnelle », où la justice relationnelle serait définie, au sens d'Elizabeth Anderson, comme « l'égalité de participation aux normes et aux structures de la communauté politique » [1044]. Est-il possible d'établir une telle relation politique, où tous les participants se considèrent comme des égaux ? Comme l'écrit Magali Bessone,

> Pour qu'une société soit juste, ce qui importe n'est pas que les individus reçoivent des quantités égales de biens, mais *qu'ils entrent en relation les uns avec les autres comme des égaux ou jouissent du même statut fondamental*. (…) C'est dans cette perspective que de nombreux défenseurs des réparations insistent sur la dimension de « réconciliation » poursuivie par les réparations pour instaurer une relation de respect mutuel entre individus et groupes perçus et construits comme antagonistes.[1045]

Et en quoi pourrait consister cette « réconciliation » politique ? Il ne faut évidemment pas l'entendre comme une miraculeuse harmonie, une réunification après des années et des siècles de ségrégation et de sécession. Comme on l'a dit précédemment, la réconciliation consiste sans doute dans « l'édification d'un espace public où il sera possible de discuter »[1046], avec comme condition essentielle, une « procédure de sortie de soi »[1047] et une « perte de souveraineté ». L'égalité relationnelle est, en quelque sorte, la traduction méta-politique de l'exigence éthique (et métaphysique) de « reconnaître sa condition de débiteur ». Cette égalité relationnelle, qui doit s'établir à l'échelle nationale comme internationale, est la base sans laquelle les discussions comptables et juridiques sur la « justice fiscale » ne sauraient avoir de sens.

La reconstitution du lien politique est ainsi à la fois le but de la justice fiscale, et la condition de possibilité de sa pleine réalisation.

Par une fiscalité plus juste, on peut en effet espérer renouer un lien social et politique déchiré. Comme on l'a vu, les injustices économiques empêchent le débat démocratique de fonctionner de manière juste, et c'est en cela que l'établissement de règles fiscales plus équitables peut permettre de corriger en partie ces inégalités destructrices de lien social.

[1043] *Ibid.*, p. 39

[1044] *Ibid.*, p. 159

[1045] *Ibid.*, p. 159-60 (nous soulignons)

[1046] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre : une juridiction de la parole*, *op. cit.* 44

[1047] *Ibid.* 63

Mais c'est aussi, à l'inverse, grâce à une meilleure discussion politique que la fiscalité pourra enfin devenir juste, parce qu'elle aura été établie par un débat inclusif et paritaire. Corollairement, cela pourrait aussi augmenter la légitimité de l'impôt dans l'esprit des contribuables, puisque celui-ci aura été établi selon des procédures auxquelles il aura adhéré et participé. Bien entendu, il ne pourra probablement jamais exister une légitimité parfaite, puisque l'impôt reste un outil souverain de l'Etat, mais il faut viser à rapprocher autant que possible les contribuables des lieux où le niveau de juste participation est discuté.

Ainsi, au-delà d'un enjeu strictement économique d'une meilleure répartition ou d'un meilleur taux de recouvrement fiscal, la justice fiscale nécessite de penser le lent travail de restauration du lien social, de la reconnaissance et du respect mutuels de tous les membres de la communauté politique.

Conformément à l'exigence de repenser le « cadrage » des lieux de discussion politique, il faut ainsi dépasser le cadre strictement étatique pour tenter d'écrire les règles d'une fiscalité plus juste. Un tel dépassement du cadre étatique et souverain est utile, mais le principe « pas de justice fiscale sans justice relationnelle » doit aussi pouvoir être appliqué à l'échelle nationale. Dans l'état actuel des choses, il n'est pas sûr qu'un progrès effectif de la justice fiscale à l'échelle internationale amène un réel changement du niveau de vie des populations dans un pays comme le Togo. Tant que la domination politique et sociale se maintiendra telle quelle, « l'égalité relationnelle » entre citoyen et Etat, entre multinationales et petits acteurs économiques, restera encore difficile à mettre en place. Comment penser la « réconciliation » et le « respect mutuel » qui seuls peuvent permettre une réelle justice relationnelle au Togo ?

Il ne suffira pas de rendre le cadre fiscal international « plus inclusif » pour que les injustices (distributive et politique) soient abolies à l'échelle nationale. Dans un pays comme le Togo, la réconciliation nationale et l'inclusivité ont encore du chemin à faire.[1048]

[1048] Au fond, en pensant cette transformation du cadre dans lequel on réfléchit à la justice sociale, on n'est pas très loin de la philosophie des communs, et en particulier de ce que Dardot et Laval disent sur le fait de « provincialiser l'Etat », c'est-à-dire d'en faire une instance parmi d'autres où se prennent les décisions politiques, au sein d'un grand fédéralisme. Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*, *op. cit.*, III. « Propositions politiques », 9. « Il faut instituer une fédération des communs »

II. Quel lien social national au Togo ?

Sans justice dans la représentation politique, tout progrès de la justice redistributive restera vain. Il faut donc travailler sur les injustices de « représentation » politique pour donner tout son sens à la justice fiscale. Il ne suffit pas, en effet, d'une augmentation de revenus pour assurer un juste partage de la richesse à l'échelle d'un pays. Or à l'intérieur d'un pays comme le Togo, le blocage politique continue à empêcher que les ressources disponibles parviennent à la population. On soutiendra pour terminer que l'injustice à prendre en compte n'est pas l'inégalité économique, qui n'est qu'un symptôme. Tenter de résoudre l'injustice sociale par le biais de la « mobilisation fiscale » ne doit pas faire oublier que le problème majeur reste celui de la répartition du pouvoir, donc un problème politique.

Dès lors, penser la situation de domination dans des termes strictement économiques, distributifs, en visant « le développement », apparaît comme une solution provisoire, dont il ne faut pas se contenter.

Un afflux de fonds pour alimenter le budget de l'Etat togolais ne semble pas être une garantie d'un meilleur équilibre économique, social ou politique pour la population togolaise. A supposer que le système fiscal international permette des réformes significatives pour permettent à l'Etat togolais de récupérer des recettes substantielles, il faut veiller à ce que cet afflux ne se heurte pas au même problème d'inégalité relationnelle à l'échelle nationale.

Ainsi, envisager la « justice fiscale » au Togo, au sens d'une réelle justice sociale, doit absolument prendre en compte la question politique. Comme on aura essayé de le montrer dans ces pages, le plaidoyer pour une fiscalité juste, qui prenne en compte la parité de participation aux débats, doit prendre en compte les inégalités de pouvoir majeures au sein même d'un Etat. C'est un point que les ONG de lutte pour le Justice fiscale laissent parfois un peu de côté.[1049]

L'enjeu de la participation à la « re-constitution du *nous »,* qu'on a évoquée pour les relations internationales, vaut aussi à l'échelle d'un Etat. Au Togo comme dans d'autres pays d'Afrique meurtris par des violences et des déchirures politiques, plusieurs initiatives de « réconciliation » nationales ont été tentées depuis une trentaine d'années. Bien que l'enjeu soit

[1049] Oxfam a cependant récemment fait ce constat : Marc J. COHEN, Nathan COPLIN, Marc JAMES-FINEL, *L'aide à la mobilisation des ressources domestiques agit-elle en faveur de l'équité fiscale ? Synthèse des recherches d'Oxfam*, Oxfam, 2023.

moindre que dans le cas de la justice transitionnelle au Rwanda ou dans la réconciliation post-apartheid en Afrique du Sud, les Togolais ont ainsi tenté, à plusieurs reprises, de recréer les bases de la discussion politique par une réflexion sur le vivre-ensemble et l'appartenance commune.

Une telle réflexion est doublement essentielle pour la question de la justice fiscale nationale, puisque l'impôt est une mise en commun pour le « *nous* », et cherche à incarner la dette réciproque des membres de la communauté politique (qu'ils soient riches et puissants ou indigents et sans pouvoir), et parce que la fiscalité ne peut espérer être reconnue comme légitime que si elle passe par une discussion démocratique paritaire.

Le « *nous* » pose fondamentalement problème dans la question fiscale : d'une part, si des individus ne se sentent pas appartenir à une même communauté politique, ils n'ont aucune raison de s'en reconnaître redevables, et donc de contribuer fiscalement à la vie commune ; d'autre part, si les règles de la prise de décision commune sont biaisées et laissent de côté une bonne partie de ceux qui sont concernés, les décisions sont à la fois injustes et « méta-injustes ».

Conférences nationales

On peut dire que le pouvoir togolais a voulu, en apparence, et à plusieurs reprises, ouvrir l'espace public en permettant un meilleur équilibre. Nous en retiendrons deux : la Conférence nationale souveraine de 1991, qui a abouti à une nouvelle Constitution en 1992 ; et la Commission Vérité Justice et Réconciliation de 2007, qui a donné lieu à un important rapport sur les excès du pouvoir du Président Eyadema. Pourtant, ces deux moments d'ouverture démocratiques se sont révélés des échecs. A aucun moment en réalité on n'a assisté à une véritable correction du mauvais « cadrage » (*misframing*) des débats politiques, ni à une « réconciliation » effective du « *nous* » politique.

La Conférence nationale souveraine qui a eu lieu du 8 juillet au 28 août 1991 a été un court moment de libération de la parole pendant le régime Eyadema : les opposants politiques ont pu, pour la première fois depuis l'institution du régime en 1967, dénoncer les violences physiques et politiques du pouvoir de Gnassingbé Eyadema, selon une pratique courante sur le

continent au début des années 1990[1050]. Bien que les intervenants à cette conférence aient pu mettre au jour un certain nombre de violences qui n'avaient pu être exposées publiquement jusque-là, la dimension de « réconciliation » de cette Conférence fut plus que limitée, et n'eut rien de « souverain » au bout du compte. Ayayi Togoata Apedo-Amah, militant politique, dramaturge et professeur à l'Université de Lomé, décrit avec une ironie amère le déroulement final de la « réconciliation nationale ». Pour faire la démonstration de sa volonté de dépasser les fractures du passé et surmonter les violences du régime, le Président Eyadema organisa « une prétendue réconciliation Armée-Nation », mais

> seuls étaient présents à cette odieuse mascarade Eyadema, ses courtisans et ses sicaires. Le gros du public était constitué par les femmes des militaires. Où étaient les victimes ? Où était la justice ? Après la cérémonie, les principaux acteurs de cette comédie de mauvais goût sont partis banqueter bruyamment avec un rare cynisme. Voici un exemple édifiant de réconciliation à la togolaise. (…) En somme, Eyadema, sans craindre le ridicule, se réconcilia avec lui-même ! Et le tour était joué ![1051]

Ainsi, la réconciliation et la « justice » supposées font figure de mythes, et sont une façon pour le régime de s'auto-légitimer sans rien changer à ses pratiques.

De toute évidence, de telles pratiques ne peuvent pas permettre de dépasser les ruptures sociales passées et de reconstruire de la confiance entre les membres de la nation. Le processus de justice transitionnelle et de réconciliation devraient pourtant respecter l'exigence fondamentale de la palabre : l'acceptation par chaque intervenant de la « perte de souveraineté ». Il n'y a qu'une règle, mais elle est essentielle : « la seule interdiction dans la palabre est la monopolisation tant de la parole que de l'espace de parole »[1052]. C'est là le point de départ pour restaurer une réciprocité minimale entre des parties opposées, et de toute évidence, le gouvernement togolais n'a pas respecté cet élément fondamental dans les suites qu'il a prétendu apporter aux demandes de la Conférence souveraine. Normalement, dans la palabre, « l'enjeu n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un individu, mais l'harmonie à instaurer au sein d'une communauté. (…) Elle [la réconciliation] assure une justice qui va au-delà du juridique,

---

[1050] Voir Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009. La Conférence nationale au Togo se terminera de manière tragique puisqu'en décembre 1991 le Premier ministre de transition, Joseph Kokou Koffigoh, élu par la Conférence nationale, subit de violentes intimidations (attaque de sa résidence officielle, qui fait des dizaines de morts), ce qui l'amène à fortement infléchir sa politique. En juillet 1992, l'un des leaders de l'opposition, Tavio Amorin, est assassiné à Lomé. Pour une chronologie précise de ces événements, voir Fulbert Sassou ATTISSO, *Le Togo sous la dynastie des Gnassignbé*, *op. cit.* Pour une critique de la portée politique de cette Conférence nationale togolaise, voir John HEILBRUNN, Comi Molevo TOULABOR, « Une si petite démocratisation pour le Togo... », *Politique africaine*, vol. 58, n° 1, 1995.

[1051] Ayayi Togoata APEDO-AMAH, « Mythe politique de la réconciliation et culture de l'impunité au Togo », dans *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Cahiers du PASCRENA, Lomé, 2014., p.162

[1052] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre: une juridiction de la parole*, 2017., p. 23

de la lettre du droit » »[1053], comme l'écrit Bernard Atangana, cité par J.G. Bidima. Ce qu'il s'agirait d'établir par un processus de réconciliation, ce ne sont donc pas tant les culpabilités et les fautes des uns et des autres, mais la reconnaissance mutuelle de l'autre comme un interlocuteur respectable, qui mérite d'être entendu. C'est en acceptant cette « perte de souveraineté » que tous peuvent faire la preuve de leur appartenance au « *nous* », et de leur « condition de débiteur ».

Le processus de « réconciliation » explicitement lancé par le pouvoir togolais en 2007 n'a pas plus réussi à instaurer cette « harmonie au sein d'une communauté ».

En 2007, peu de temps après avoir succédé à son père et avoir violemment réprimé les oppositions, le Président Faure Gnassingbé nomme une Commission Vérité Justice et Réconciliation (CVJR), composée de douze membres sous l'égide de l'archevêque de Lomé, Mgr Barrigah, chargée d'établir la vérité sur les violences politiques de l'époque de Gnassingbé Eyadema (plus que sur les plus récentes violences de 2005, qui ont pourtant fait un millier de morts).[1054] La CVJR a rendu en 2012 un Rapport qui a fait date mais a aussi été fortement critiqué.[1055]

Cette CVJR s'inscrit, un peu tardivement, dans le mouvement des « réconciliations » qui ont été mises en œuvre dans divers pays africains suite à l'expérience réussie dans l'Afrique du Sud post-apartheid de Nelson Mandela[1056]. On pourrait donc penser qu'au Togo aussi s'est mis en place un processus de justice transitionnelle pour surmonter les haines entre anciens bourreaux et anciennes victimes, et rendre effectif l'esprit d'*ubuntu* de la Réconciliation sud-

---

[1053] Bernard ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », *Etudes*, vol. 324, 1966., cité par Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre: une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 20. Il faut noter, à la suite de J.G. Bidima, que les Conférences nationales n'ont pas été des lieux de véritables « palabres », au sens où les intervenants ont adopté une attitude d'accusation et de condamnation du pouvoir. Pour le philosophe camerounais, cette forme de prise de parole spontanée avait peu de chances d'aboutir à une véritable forme politique solide : « Cette «démocratie directe » qu'on croyait amorcée durant les Conférences nationales souveraines – qui eurent lieu dans plusieurs pays africains vers les années 90 – favorisa l'accusation publique et immédiate, la condamnation publique et immédiate, bref un comportement politique où la capacité de mobilisation dépendait non de la justesse et de la pertinence des idées que de l'aptitude à susciter l'indignation et à entretenir l'immédiateté. » Pourtant, étant donné le différentiel de pouvoir et la violence des faits relatés, on comprend qu'il puisse être difficile pour les militants d'adopter une attitude d'écoute et de dialogue, préparatoire à une palabre harmonieuse et constructive de lien social. Voir Jean-Godefroy BIDIMA, « Philosophie et traditions dans l'espace public africain », *Cahiers Sens public*, *op. cit.*

[1054] Nicodème BARRIGAH-BENISSAN, « Les auditions de la Commission vérité, justice et réconciliation (Togo) », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 3, n° 3, 2015 ; Koffi AHADZI-NONOU, « Questions autour de l'instauration de la commission "Vérité, justice et réconciliation" (CVJR) au Togo. Entretien », *Afrique contemporaine*, vol. 250, n° 2, 2014.

[1055] COMMISSION VERITE JUSTICE ET RECONCILIATION, *Rapport final. Activités, rapport d'investigations et recommandations*, Lomé, République Togolaise, 2012.

[1056] Dossier « Justice et réconciliation : ambiguïtés et impensés », *Politique africaine*, vol. 2003-4, , vol. 2003-4.

africaine. Mais en réalité, sans grande surprise, cette CVJR est considérée par beaucoup comme une mascarade : en l'absence de toute ouverture démocratique et de changement de régime, et sans que les familles des victimes n'aient accès aux dossiers sur la mort de leurs proches, l'effort de « justice » et de « réconciliation » est apparu comme une opération de pure façade, une « autoamnistie des bourreaux du peuple togolais »[1057].

Pour réfléchir aux contradictions de cette situation, des philosophes et juristes se sont réunis en décembre 2013 à l'Université de Lomé dans un projet que l'on pourrait dire de « philosophie politique concrète », dont le but explicite était de réfléchir sur la situation togolaise contemporaine en s'appuyant sur les concepts de pardon et de réconciliation chez Ricœur, pour répondre à « la lancinante question togolaise : voulons-nous vivre ensemble ? »[1058]. Les perspectives échangées lors de ce colloque ont fait apparaître sans détours les limites d'un processus de « réconciliation » initié par celui-là même qui avait ordonné les exactions qu'il s'agissait maintenant pour la population de dépasser.

Quel est le problème d'une telle « réconciliation à la togolaise », et en quoi peut-elle éclairer notre réflexion sur la demande de justice sociale qui sous-tend les questions de justice fiscale ?

Comme le fait remarquer un intervenant du colloque, Dieudonné Munzangala-Munziewu, professeur de philosophie à l'Université de Libreville au Gabon, le pardon ne peut avoir de valeur que s'il respecte deux conditions essentielles : d'une part, qu'il y ait un repentir effectif des coupables, et d'autre part, qu'ils s'engagent à ne pas perpétuer leur violence. De toute évidence, rien n'a été fait par le pouvoir, dans aucune de ces deux directions. Or comme le souligne encore l'auteur, citant Hobbes : « la paix qu'on accorde à une personne qui ne se repent point, c'est-à-dire qui conserve un cœur ennemi, ou qui ne donne point des assurances pour l'avenir, n'est pas tant une paix, qu'un effet honteux de la crainte »[1059]. Ainsi, si le peuple

---

[1057] Ayayi Togoata APEDO-AMAH, « Mythe politique de la réconciliation et culture de l'impunité au Togo », dans *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, *op. cit.*, p. 167

[1058] Christophe COURTIN, Ekoué Roger FOLIKOUE (éds.), *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, *op. cit.*, p. 6. Le colloque, de grande envergure, a dépassé le cadre strictement académique, par le soutien officiel que lui ont apporté la délégation de l'Union Européenne et l'Ambassade de France, dans le cadre du Projet d'Appui à la Société civile et à la Réconciliation nationale (PASCRENA), dont les représentants ont assisté et participé aux débats, et par le soutien du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Togolais (le Ministre, Octave Nicoué Broohm, étant lui-même un ancien Professeur de philosophie de l'Université de Lomé). Le caractère politique d'un tel colloque aurait pu limiter la liberté académique des intervenants, mais il n'en est rien : beaucoup ont très explicitement souligné les limites de la CVJR mise en place par le Président Faure Gnassingbé, et de tous les gestes que le régime de son père avaient mis en place en guise de « réconciliation ».

[1059] Thomas HOBBES, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982., III, 10, pp. 118-119.

togolais acceptait de « pardonner » au Président et aux militaires l'ensemble de leurs violences, ce ne serait pas la preuve de sa capacité à « oublier une dette » pour permettre la réconciliation, selon l'expression de Ricœur, mais seulement le signe d'un régime de terreur, où le pardon est arraché par la force ; on est dans une « paix des cimetières ». Ainsi, « toute narrativité qui s'affranchit, volontairement ou non, des contraintes de vérité et, surtout, de justice, inéluctablement, tombe au mieux dans la caricature, au pire, dans la manipulation »[1060]. Bien loin de demander pardon, les coupables semblent exiger l'oubli forcé sans se remettre en question.

Si aucun processus de réconciliation véritable n'est entrepris, et si les structures injustes perdurent, bien loin de trouver « l'harmonie », une population lésée et blessée ne peut que tomber dans le ressentiment. Si tel était le cas, un des risques serait que les revendications de « justice » se transforment en un revanchisme : les réclamations de « justice fiscale » pourraient tourner à la demande de vengeance, et leur but serait tout simplement de faire payer un maximum les dominants. Comme on l'a évoqué, certains libéraux comme Philippe Nemo voient dans la demande actuelle de « taxer les riches » l'expression d'un ressentiment populaire, voire d'un sadisme insupportable les prenant pour objet.

Or on ne peut sans doute pas nier que dans certains cas, les demandes de justice fiscale soient effectivement animées par un esprit de revanche, motivé par l'épuisement et le mépris permanent infligé par les classes les plus privilégiées aux plus pauvres. La demande de justice fiscale est à l'origine une demande de reconnaissance humaine, elle fait apparaître la dette sociale réciproque des membres d'une communauté. Mais elle peut se transformer en révolte irrationnelle et en un simple appétit pour l'argent, qui ne se tient plus dans les limites civilisées de la théorie de la justice, et déborde de manière incontrôlée en une volonté de faire payer les coupables, c'est-à-dire ceux qui ne payent pas « assez » d'impôts. Or il est clair que la discussion n'est possible que si l'esprit de revanche ne rend pas les interlocuteurs aveugles. Là encore la philosophie de la palabre peut nous guider : « c'est la relation qu'il faut sauver, et non une vengeance qu'il faut assouvir. La palabre est un entretien, au double sens de causerie et de ce qui fait tenir ensemble »[1061]. Dans le contexte d'un déni de droit permanent, une telle exacerbation du ressentiment semble pourtant inévitable. L'intérêt marqué pour la question de

[1060] Dieudonné MUNZANGALA-MUNZIEWU, « Pourquoi je suis ricoeurien ? », dans *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Cahiers du PASCRENA, Lomé., p. 283

[1061] Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre: une juridiction de la parole*, *op. cit.*, p. 31

la « justice fiscale », au Togo comme en France, est lourd de revendications politiques qui dépassent de très loin les questions de comptabilité nationale et de législation internationale. Demander la justice fiscale, c'est finalement donner voix à l'exaspération des dominés face à l'impunité des crimes politiques et économiques, qu'on aimerait pouvoir faire « payer ». L'enjeu de justice relationnelle sous-tend la discussion de la justice fiscale, et l'attente de la population ne concerne pas, ou pas seulement, une augmentation des recettes collectées auprès des contribuables riches, mais bien une réduction du pouvoir de tous les dominants, économiques comme politiques, et leur prise de conscience qu'ils appartiennent à un même « *nous* », qui leur impose des obligations morales.

*

Il faut ainsi inclure la réflexion sur la justice fiscale dans un paradigme de la justice sociale qui pense ensemble les enjeux de redistribution, de reconnaissance, et de participation politique. Ultimement, l'objectif reste de créer des espaces publics où la « parité de participation » est respectée. Pourtant, faire le lien entre les enjeux techniques de la justice fiscale (sur les taux et assiettes d'imposition, sur les accords fiscaux internationaux, bilatéraux ou multilatéraux) et la question globale de la justice sociale n'a rien d'évident.

En définitive, quel est le statut de la fiscalité dans une perspective de justice sociale ? L'impôt est-il une sorte d'éveilleur de conscience, le geste du paiement rappelant régulièrement aux contribuables leur appartenance commune, et la délibération les incluant dans un espace public ? Une telle vision semble un idéal rarement atteint dans la réalité. Quand bien même la fiscalité pourrait avoir en partie une fonction civique, il est peu probable que, à elle seule, elle permette de construire et de réparer les relations interindividuelles au sein de la société. C'est là un travail politique et méta-politique essentiel pour instaurer une véritable justice sociale, dans laquelle la justice fiscale peut, au mieux, servir de soutien.

CONCLUSION

Sortir la fiscalité du « ventre » de l'Etat ?

L'histoire de l'Afrique a été marquée, pendant les derniers siècles, par un « processus d'abstraction et de chosification »[1062]. Pour Achille Mbembe, les Africains ont été transformés eux-mêmes en minerai que l'on extrait (homme-minerai), en métal que l'on utilise (homme-métal) et en monnaie que l'on échange (homme-monnaie)[1063]. Cette chosification s'est inscrite dans une conception capitaliste et purement utilitaire du rapport aux hommes et aux femmes de ce continent, c'est-à-dire aussi qu'ils sont ceux « dont on peut se débarrasser une fois que cela n'est plus utile ». Pour Mbembe, cette chosification esclavagiste puis coloniale préfigure les dégâts (sociaux et écologiques) du capitalisme contemporain : « si, hier, le drame du sujet était d'être exploité par le capital, aujourd'hui, la tragédie pour la multitude est de ne plus pouvoir être exploitée du tout, de faire l'objet d'une relégation dans une « humanité superflue », livrée à l'abandon, et dont le capital n'a guère besoin pour son fonctionnement »[1064]. Après avoir été chosifiés, les individus perdent jusqu'à la « valeur » commerciale que le capitalisme leur avait attribuée.

Cette déshumanisation totale, ce mépris pour les droits des humains en tant qu'humains, qui sont attachés à toute personne humaine, sont le problème central dont il faut sortir. Ainsi, la dette du capitalisme (occidental d'abord, global désormais) à l'égard de l'Afrique n'est pas une simple dette comptable : il ne suffira pas de payer les ressources naturelles à un meilleur prix, de rémunérer le travail des employés africains d'un salaire décent, ou même, de payer des réparations financières pour les crimes du passé. C'est, selon l'expression de Fanon chère à A.

[1062] Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 261

[1063] *Ibid.*, p. 68

[1064] *Ibid.*, p. 13. On pourrait comparer cette idée d'humanité superflue au concept d' « homme inutile » proposée par l'économiste Pierre-Noël Giraud. Toutefois, la solution qu'il propose : il souhaite faire en sorte que tous les Hommes soient « utiles », ce qui suppose de ne donner de valeur à un humain qu'en fonction de son utilité sociale ou productive. Pierre-Noël GIRAUD, *L'Homme inutile: Du bon usage de l'économie*, Paris, Odile Jacob, 2015.

Mbembe, une « montée en humanité » qu'il va falloir opérer : « pour construire ce monde qui nous est commun, il faudra restituer à ceux et celles qui ont subi un processus d'abstraction et de chosification dans l'histoire la part d'humanité qui leur a été volée ». Cette conversion du regard – repasser de la « chose » au sujet de droit –, et cette prise de conscience de l'égalité, et de l'interdépendance dans l'égalité, sont les enjeux de fond de toutes les revendications de justice sociale aujourd'hui. C'est aussi la partie la plus difficile à mettre en œuvre.

On aura ainsi tenté de comprendre ce que la fiscalité et les actions de « développement » peuvent – ou ne peuvent pas – faire pour participer à la « lutte contre les inégalités », expression convenue qu'il faut sortir de son acception strictement économique. Bien au-delà de sa dimension distributive, la lutte contre les inégalités doit donc se comprendre comme un processus de « réparation, [qui] en plus d'être une catégorie économique, renvoie au processus de réassemblage des parts qui ont été amputées, la réparation des liens qui ont été brisés, la relance du jeu de réciprocité sans lequel il ne saurait y avoir de montée en humanité »[1065].

Peut-on vraiment penser la fiscalité comme un rempart contre le « devenir-nègre du monde », qui menace l'ensemble des populations de la planète ? Car à l'ère du libéralisme, dit A. Mbembe, le processus d' « abstraction et de chosification » ne se limite pas au continent africain, et c'est partout qu'il faut se prémunir d'une pensée bloquée dans le solipsisme économique et la pensée fermée de l'utilitaire. « Transferts massifs de fortunes en direction d'intérêts privés, dépossession d'une part grandissante des richesses que les luttes passées avaient arrachées au capital, paiement indéfini de blocs de dettes, la violence du capital frappe désormais y compris l'Europe elle-même où une nouvelle classe d'hommes et de femmes structurellement endettés apparaît. (…) Pour la première fois dans l'histoire humaine, le nom Nègre ne renvoie plus seulement à la condition faite aux gens d'origine africaine à l'époque du premier capitalisme (déprédations de divers ordres, dépossession de tout pouvoir d'autodétermination et, surtout, du futur et du temps, ces deux matrices du possible) »[1066]. Ainsi, pour le philosophe, l'aliénation de soi coloniale menace de s'étendre à tous les continents, à l'ère du (néo)libéralisme. Dans ce contexte, « autant il n'y aura pas de sécession par rapport à l'humanité, autant l'on ne fera l'économie ni de la restitution, ni de la réparation et de la justice. Restitution, réparation et justice sont les conditions de la montée collective en humanité »[1067].

[1065] Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 261

[1066] *Ibid.*, p.16

[1067] *Ibid.*, p.257. Cette montée en humanité, sur le modèle de la pensée révolutionnaire de Fanon suppose… une mobilisation de toutes les forces vives. Doit-on se méfier de ce nouvel usage de la notion de mobilisation ? Doit-

Comme un rempart désespéré contre tous les égoïsmes, contre l'esprit matérialiste, contre la perte des valeurs, on tente de doter l'impôt de toute une symbolique qu'il peine à incarner. Or c'est paradoxal à plus d'un titre, car la fiscalité, outil hybride au carrefour de la souveraineté étatique coercitive et de la souveraineté démocratique du peuple, est un outil bien difficile à manier. Dans la gestion qui en est faite actuellement par les Etats du Nord comme du Sud, elle ne saurait apparaître ni comme le symbole d'un vivre-ensemble ouvert à la parole démocratique, ni comme le pourfendeur des inégalités.

En particulier, dans un pays comme le Togo, il est difficile de penser que l'amélioration des recettes fiscales ne vienne pas simplement alimenter les circuits rhizomiques de l'Etat, qui « redistribue » en-dehors de toute logique d'égalité et de respect du droit.

Force est donc de constater que coexistent actuellement deux ambitions. D'un côté, il est indéniable que le combat pour une fiscalité plus juste à l'échelle mondiale soit symboliquement et politiquement essentiel, en particulier, pour casser les injustices d'un réseau de juridictions offshore et de règlementations héritées de la période coloniale. D'un autre côté cependant, on ne sait comment réformer les institutions nationales pour faire en sorte que ces améliorations soient sensibles pour la population. Remplacer la souveraineté offshore par la souveraineté de l'Etat ne représente pas une sortie de la domination. Veut-on vraiment renforcer les ressources d'un Etat togolais déjà fortement coercitif ? On ne saurait en rester à l'image idéale d'un Etat « Providence », « redistributif », « développementaliste », « garant des libertés », lorsqu'on est confronté à la réalité de la terreur qu'il instaure par sa « politique du ventre ». Peut-on sortir la fiscalité du « ventre » dans lequel elle est engloutie ?

---

on au contraire reconnaître que l'urgence de la lutte pour la reconnaissance de la dignité humaine suppose, malgré tout, une telle énergie fédératrice ? « S'il y a en effet chez Fanon quelque chose qui ne vieillira jamais, c'est bien ce projet de montée collective en humanité. Cette quête irrépressible et implacable de la liberté nécessitait, à ses yeux, la mobilisation de toutes les réserves de vie. Elle engageait le sujet humain et chaque peuple dans un formidable travail sur soi et dans une lutte à mort, sans réserve, qu'ils devaient assumer comme leur tâche propre et ne pouvaient déléguer à d'autres. » *Ibid.*, p. 234

L'impôt comme prix à payer pour la protection de la liberté

Bien qu'il semble bien difficile de transformer l'organe étatique pour lui faire jouer le rôle de garant des libertés, il n'est sans doute pas réaliste d'abandonner les individus aux rapports de force qui s'instaurent dans toute société non-régulée.

On a vu que l'Etat pouvait servir à assurer la « liberté » des individus, d'au moins deux manières différentes.

Par la définition proposée par Martha Nussbaum du « développement » comme extension de la « capacité à faire des choix », on a vu comment l'Etat, financé par la fiscalité, pouvait aider les individus à acquérir une meilleure maîtrise de leur propre vie en les aidant à étendre leurs « capabilités » – avec aussi les problèmes que cela pose pour savoir comment aider sans enfermer l'autre dans une posture d'aidé, et sans lui imposer une façon de penser, un discours officiel figé.

Par la réflexion sur le « concept révolutionnaire du droit », on aura montré que seul l'Etat est à même de faire valoir l'égalité entre les individus, et de faire reconnaître une égalité relationnelle dans la société, qui dépasse de loin la seule réduction de l'inégalité économique. En matière fiscale, seul l'Etat peut mettre un point d'arrêt à la recherche entropique de l'intérêt privé, en faisant jouer sa souveraineté contre la « tyrannie du riche »[1068]. Une telle action de l'Etat peut, si elle est efficace, garantir « l'indépendance vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un

[1068] La recherche de l'intérêt privé par évitement de l'impôt prend, depuis une dizaine d'années, une forme très particulière, avec le développement des cryptomonnaies. Monnaies virtuelles qui échappent à tout contrôle des banques centrales, elles sont souvent louées par les libertariens comme le règne enfin advenu de la liberté. Une part croissante de l'évasion fiscale passe aujourd'hui par les monnaies virtuelles, et fait craindre une translation des problèmes depuis les paradis fiscaux vers ls paradis virtuels, par le biais de la « finance décentralisée » (DeFi). On parle ainsi aujourd'hui de « *blockchain havens* », qui font suite aux « *tax havens* ». L'évasion fiscale consistait déjà en une double évasion : du fisc, et de la société dans laquelle on vivait. Désormais, il s'agit même de fuir le monde réel. Le solipsisme économique prend ainsi une nouvelle dimension, et la question de savoir comment faire reconnaître notre interdépendance à tous se pose toujours davantage. En même temps, cela oblige à se reposer de manière plus aiguë la question de savoir si un Etat régulateur n'est pas souhaitable, malgré tous les défauts des banques centrales. Avec l'apparition d' « Etats virtuels », se pose même la question de l'appartenance choisie à un Etat-nation. On peut désormais adhérer en quelques clics à des Etats créées de toutes pièces, qui n'ont pas de territoire d'attache, ce qui suppose en parallèle qu'on peut choisir de se dé-solidariser de sa communauté nationale initiale. Omri MARIAN, « Blockchain Havens and the Need for Their Internationally-Coordinated Regulation », *North Carolina Journal of Law & Technology*, vol. 20, n° 4, 2019 ; Jerry EVERARD, *Virtual States. The Internet and the Boundaries of the Nation State*, London, Routledge, 1999. Pour un aperçu des nouveaux outils d'évitement fiscal rendus possibles par l'utilisation des cryptomonnaies, voir : « Taxation of Cryptocurrency and Blockchain-Based Companies In Liechtenstein | Tax Notes » [en ligne], 2024, URL : https://www.taxnotes.com/tax-notes-international/corporate-taxation/taxation-cryptocurrency-and-blockchain-based-companies-liechtenstein/2018/01/08/1xc8h, consulté le 14 mai 2024.

autre individu » et faire reconnaître « la qualité de l'être humain qui réside dans le fait d'être son propre maître », selon la définition de Kant que met en avant Catherine Colliot-Thélène.

Ainsi, il faut trouver moyen d'instituer l'Etat dans son rôle « protecteur », en tant que garant du droit, mais en évitant l'écueil de la protection totémique, magique, surplombante. L'autonomie de la volonté dont est doté chaque être humain ne peut se déployer sans un minimum de protection. C'est donc par l'outil étatique que doit être construite la protection juridique qui permet à cette liberté de s'exprimer pleinement (politiquement, économiquement, intellectuellement), mais c'est avec une extrême méfiance qu'il faut, à notre avis, envisager l'Etat comme un allié sur la voie de la liberté. Car cela reste l'un des grands paradoxes de la philosophie politique que d'utiliser un organe de contrainte pour faire exister la liberté. Bien loin de croire avec optimisme au cercle vertueux d'une « mobilisation fiscale pour le développement », nous proposerons donc quatre conditions majeures pour pouvoir penser sans trop de contradiction le rôle de l'Etat et de la fiscalité dans la mise en place d'une société plus égalitaire et plus démocratique.

D'abord, il faut replacer la souveraineté de l'Etat en contexte démocratique. En effet, on vient de le rappeler, la force de contrainte du Léviathan est le garant des droits, mais il entre aussi en contradiction avec la « perte de souveraineté » nécessaire à tout dialogue paritaire au sein de la société. Il faudrait donc penser un Etat qui soit à la fois assez souverain pour protéger chacun contre « l'arbitre contraignant d'autrui », mais aussi assez ouvert pour ne pas disqualifier d'avance toute parole qui ne porterait pas le sceau de la légitimité officielle.

Ensuite, il faudrait sortir du paradigme simpliste de l'unification dans la « mobilisation » pour oser penser « la démocratie contre l'Etat ». Si elle veut être une véritable « capabilité », l'éducation ne peut pas être un endoctrinement au discours officiel. L'éducation au civisme (y compris au civisme fiscal) doit bien plutôt être une invitation à la critique, et un apprentissage de la parole personnelle dans le cadre protecteur de l'égalité de droits, assurée par l'Etat. L'Etat n'est pas là pour mobiliser, mais pour maintenir un équilibre. Il n'est pas là pour unifier la parole, mais pour rendre paritaire l'espace de parole dans lequel cette parole peut se faire entendre.

Par ailleurs, il faudrait penser les conditions d'une « redistribution » qui ne réduise pas les récipiendaires au statut de « sujets passifs ». On a vu les phénomènes de mépris à l'encontre des « assistés » qu'occasionne le système *étatique* de redistribution, tandis que le système *patrimonial* de redistribution distord le rapport des individus à la prise de parole autonome. En définitive, c'est le rapport descendant de dépendance qu'il faut éviter, et rappeler au contraire

que le rapport de dette entre l'Etat et ses assujettis s'établit dans les deux sens. L'Etat n'est pas en position de surplomb, mais toujours à la disposition de la société.

Enfin, dans cette optique, il faudrait toujours conditionner la réflexion matérielle à l'objectif plus large de l'égalité politique. Le « développement » ne saurait donc se penser comme une distribution magnanime de biens, mais toujours viser à rendre plus forts les individus, c'est-à-dire plus forte aussi leur capacité à s'affirmer dans un espace de parole. Bien loin de voir dans les individus des consommateurs de la production capitaliste et des clients des services publics, il faut les réinscrire dans la potentialité d'un rapport égal à autrui. Notons qu'en parlant d'une visée politique de l'action de l'Etat, il ne s'agit pas d'obliger chaque individu à devenir, de force, un acteur politique actif ; mais il faut pouvoir lui assurer des droits permanents, qui laissent toujours ouverte la possibilité d'une telle prise de parole, paritaire et respectée.

L'impôt comme outil de responsabilisation ?

Nous avons beaucoup insisté sur le fait que l'impôt ne saurait pas, en soi, concentrer le désir de vivre-ensemble d'une société. Il ne saurait pas plus le créer chez les individus, sauf sous la forme abstraite d'une doctrine civique un peu creuse. Pour autant, on ne saurait se contenter d'attendre que s'opère spontanément chez chacun une ouverture éthique à autrui par une conversion intérieure. On peut espérer que chacun se responsabilise, qu'il reconnaisse sa condition de débiteur, mais il faut bien constater que le discours qui démontre la « dette sociale » qui lie les individus est vite noyé par les préoccupations matérielles et l'idéologie du mérite.

On peut alors avancer avec prudence l'idée que l'impôt pourrait permettre une « institutionnalisation de la responsabilité »[1069], au sens où l'a définie le philosophe Olivier Abel à la suite de Ricœur qui soulignait l'importance d'instaurer des institutions justes pour soutenir la visée éthique collective[1070]. Il est évidemment très paradoxal de penser que l'impôt, outil de coercition et de violence, particulièrement dans l'Etat postcolonial togolais, puisse être

[1069] Olivier ABEL, « La responsabilité incertaine », *Esprit*, 206 (11), 1994., p.23

[1070] Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, Septième étude : « Le soi et la visée éthique » et Huitième étude : « Le soi et la norme morale ». Voir aussi Jean-Louis SCHLEGEL, « Les institutions, entre le juste et le bon », *Esprit*, *op. cit.*, et l'ensemble du dossier consacré à ce thème dans ce numéro.

une « institution juste », et il faut commencer par noter que, bien entendu, les institutions réellement existantes ne peuvent que viser l'idéal d'être justes ; elles ne le sont pas dans les faits.

Pourquoi faudrait-il « institutionnaliser » la responsabilité ? Pour O. Abel, la « responsabilité » comprend deux versants, très hétérogènes l'un à l'autre, de sorte que « l'éthique de la responsabilité boite » entre la responsabilité éthique, intérieure et illimitée, et la responsabilité juridique, limitée, qui permet l'imputabilité.

Elle comprend d'un côté l'importance d'une responsabilisation subjective, intérieure, des individus ; on a montré dans ce qui précède que le désir de vivre-ensemble ne pouvait s'acquitter de manière nette par le paiement d'une quote-part d'impôt, et qu'une prise de conscience réelle de notre interdépendance était nécessaire. C'est là la limite de toute « institution » : « son génie est en effet de désubjectiviser les échanges humains, d'établir un écran opaque dans les circuits de la rétribution, de la réciprocité et de la reconnaissance »[1071]. Pour autant, on ne peut laisser les individus seuls face à la détermination subjective et intérieure de leurs responsabilités : « abandonner les sujets face à leur seule responsabilité revient à les abandonner à leurs fantasmes, ou à laisser la place au féroce management de leur « désir de soumission » »[1072]. Dans le pire des cas, la prise de conscience de ses propres responsabilités peut aussi ne jamais arriver – il semble que la prédation économique mondiale pourrait encore continuer longtemps si l'on attendait des grands acteurs de l'économie qu'ils prennent conscience par eux-mêmes de leur dette sociale et écologique. Il faut donc reconnaître que « l'éthique de la responsabilité boite, parce qu'elle doit avancer simultanément du côté d'une subjectivisation, qui résiste du dehors à la responsabilité juridique, ou qui l'excède, et du côté d'une responsabilité qui fonde le sens de l'institution, comme protection du fragile »[1073].

Une institution juste est donc une institution qui sache tenir le milieu entre la dimension éthique et la dimension juridique. Il faut alors penser le droit de telle sorte qu'il ne soit ni une force de contrainte brute, ni un quitus de la pensée. Il ne s'agit pas de remplacer l'éthique par le droit, mais de penser un droit qui accompagne la formation du sujet éthique, sans pourtant l'y forcer (on n'est pas dans l'endoctrinement moraliste). « Comprendre l'institutionnalisation

[1071] Olivier ABEL, « La responsabilité incertaine », *Esprit*, *op. cit.* p. 25

[1072] *Ibid.*, p. 24

[1073] *Ibid.*P.25

de la responsabilité, c'est notamment étayer la formation du sujet responsable par des procédures et des arrangements où se tisse l'espace social ».[1074]

Pour espérer être une « institution juste », le droit – par exemple le droit fiscal – doit donc être pensé dans sa complémentarité avec l'éthique, donc dans sa dimension ouverte. O. Abel écrit ainsi qu'il faudrait « renforcer le réseau, le tissu des institutions qui permettent de retenir la responsabilité (au sens où l'on dit « retenir l'attention ») des gens, qui leur permettent de l'exprimer dans la diversité de leurs langages »[1075]. Comment penser un droit fiscal qui « retienne la responsabilité » comme on « retient l'attention » ?

L'expression « retenir la responsabilité » est évocatrice. En un premier sens, on peut y voir le sens courant du droit comme garde-fou, qui place des limites et guide le comportement pour compenser un moment d'inattention éthique voire un silence de la conscience. Mais plus fondamentalement, la comparaison avec « retenir l'attention » évoque poétiquement un éveil et une étincelle intérieurs de la responsabilité, que les institutions empêcheraient de s'éteindre. Enfin, ce verbe « retenir » n'a pas la stabilité froide de « tenir » : il ne s'agit pas de l'institution comme gardienne de la Loi dans toute sa rigidité (comme dans l'expression « tenir la maison »), puisque le verbe « retenir » reconnaît la possibilité de l'écart, et cherche à l'empêcher, peut-être vainement (comme quand on retient quelqu'un sur le point de tomber). Il y a une discrétion de l'expression « retenir la responsabilité » qui contraste avec des discours plus froidement apologétiques du droit et de l'Etat comme institutions.

Plus loin dans le même article, le philosophe ajoute encore deux sens au terme « retenir » : « C'est l'institution qui « retient » et organise une responsabilité sinon diffuse ; et c'est la subjectivisation qui forme le sujet autour de l'infinie « retenue » par laquelle il s'éprouve responsable »[1076]. Ainsi, ce n'est pas seulement le sens individuel de la responsabilité que les institutions vont pouvoir « retenir » (pour qu'il n'erre pas) : elles vont aussi avoir un effet de rétention en un sens positif, pour rassembler (mais non pas nécessairement fédérer) les forces de ceux qui veulent se montrer éthiquement responsables. Cette phrase résume en fin de compte le partage des rôles entre le caractère objectif de la définition juridique de la responsabilité, et la part subjective de la responsabilité comme « infinie retenue », c'est-à-dire

[1074] *Ibid.*P.21

[1075] *Ibid.*P. 25

[1076] *Ibid.*, p.25

comme modestie et prudence face à l'action, conscience humble de notre maîtrise imparfaite face à l'immensité des conséquences possibles qu'elles pourraient avoir.

Dans l'idéal, on pourrait donc tenter de penser l'impôt comme une « institution juste », qui rappelle chacun à sa responsabilité, sans tomber ni dans la coercition pure et simple, ni dans un pur geste de don généreux, selon l'arbitrage (et l'arbitraire) de l'éthique de chacun. On voit bien qu'une telle retenue est bien difficile à tenir.

Mais il faut aussi souligner, dit Olivier Abel, qu'aucune des deux définitions de la « responsabilité » – la responsabilité éthique et la responsabilité juridique – ne permet à une victime d'avoir la réponse à la question : « qui est responsable de mon malheur ? ».

La responsabilité éthique d'une personne humaine est supposée illimitée car impossible à mesurer. Elle permet d'élargir le champ d'action de chacun, mais il n'est pas satisfaisant sur le plan théorique de l'imputation, puisqu'il s'appuie précisément sur l'idée qu'il est cognitivement impossible de calculer les responsabilités de chacun.

A l'inverse, l'approche étriquée de l'imputabilité juridique pointe des responsabilités ponctuelles, prévisibles à l'avance et contre lesquelles on peut s'assurer, mais elle en fixe aussi les limites. Dans la droite ligne de la pensée ricœurienne du « pardon », Abel écrit ici : « l'institution (…) fait accepter aux victimes qu'une partie de leur malheur n'est pas imputable ni réparable, et peut seulement être entendue et reconnue »[1077].

On pense bien sûr en premier lieu au contexte d'un procès, où la sentence énoncée par le juge semblera souvent en décalage par rapport au préjudice subi par la victime, parce que les deux ne sont pas commensurables l'un à l'autre. Plus largement, les institutions, qui servent à ancrer la responsabilité éthique dans des règles et des procédures, ne peuvent donc en même temps que reconnaître leurs limites.

Une institution juste est peut-être celle qui a conscience de n'incarner qu'imparfaitement la justice. Par son existence, elle oblige même les individus à renoncer à toute possibilité d'une parfaite équivalence entre le malheur subi et la réparation qui pourra y être apportée (par l'institution mais aussi par tout acte individuel). Il faut admettre que la justice terrestre ne sera jamais une équivalence parfaite entre le préjudice subi et la rétribution qui prétend le compenser. Croire encore que cela est possible n'est pas seulement de l'idéalisme,

[1077] *Ibid.*, P. 25

dit Abel : « ce serait une société puérile où il est admis que l'on soit assuré contre tout malheur ; une société où l'on peut croire que tout malheur sera imputé et réparé, rétribué »[1078]. La fiscalité serait, en ce sens, une institution juste qui reconnaît ses propres limites. Elle ne prétend pas remédier à tous les problèmes de la société, et ne pourra qu'imparfaitement remplacer la perte de la dimension proprement éthique du vivre-ensemble. Elle peut financer certains services publics (circonscrits par le droit et limités dans leur portée), mais ne peut, à elle seule, réparer toutes les injustices.

*

A l'issue de cette réflexion sur la fiscalité, et sur le développement, nous ne présenterons aucune solution « implémentable ». Nous aurons seulement interrogé les pratiques et les théories pour souligner à quel point la limite entre utopie bien-intentionnée et idéologie autoritaire est vite franchie.

Comment l'Etat pourrait-il réguler sans contrôler ? Comment l'école pourrait-elle éduquer sans imposer ? Comment l'hôpital pourrait-il soigner sans normer ? Comment réconcilier sans uniformiser ? Peut-on aider sans abaisser ? Et comment éduque-t-on à la démocratie ? N'est-ce pas une contradiction dans les termes ?

Ces questions, bien qu'insolubles et parce qu'insolubles, sont au cœur des enjeux éthiques de l'action institutionnelle, au Togo comme ailleurs.

[1078] *Ibid.*, p.25

BIBLIOGRAPHIE

Philosophie

ABEL, Olivier, « La responsabilité incertaine », *Esprit*, 206 (11), 1994.

ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Editions du Félin, 2004.

ADAM, Hussein M., « Frantz Fanon as a democratic theorist », *African Affairs*, vol. 92, n° 369, 1993, pp. 499-518.

ADORNO, Theodor, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, trad. de KAUFHOLZ, Eliane, LADMIRAL, Jean-René.

ADOTEVI, Stanislas Spero, *Négritude et négrologues*, Paris, Le Castor astral, 2003.

AJARI, Norman, *La dignité ou la mort*, Paris, La Découverte, 2019.

ANDERSON, Elizabeth, *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press, 2010

ANDERSON, Elizabeth, « What is the point of equality? », *Ethics*, vol. 109, n° 2, 1999, pp.287-337.

ARENDT, Hannah, *De la révolution*, Paris, Folio, 2013, trad. de BERRANE, Marie

ARENDT, Hannah, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 2006.

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Folio, 1989

ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, Pais, Calmann-Lévy, 1983, trad. de FRADIER, Georges.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*.

ARISTOTE, *La Politique*.

ATANGANA, Bernard, « Actualité de la palabre ? », *Etudes*, vol. 324, 1966.

AUDIER, Serge, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2015.

BACHELARD, Gaston, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

BALIBAR, Etienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966.

BERNS, Thomas, DUPONT, Jean-Claude K., XIFARAS, Mikhaïl (éds.), *Philosophie de l'impôt*, Bruxelles, Bruylant, 2006

BESSONE, Magali, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, Paris, Vrin, 2019.

BESSONE, Magali, « Elizabeth Anderson, The Imperative of Integration, Princeton, Princeton University Press, 2010. », *Raisons politiques*, vol. 56, n° 4, 2014

BIDIMA, Jean-Godefroy, « L'avertissement et la promesse », *Esprit*, 2020/7-8, 2020.

BIDIMA, Jean-Godefroy, *La palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 2017.

BIDIMA, Jean-Godefroy, « Philosophie et traditions dans l'espace public africain », *Cahiers Sens public*, vol. 10, n° 2, 2009

BIDIMA, Jean-Godefroy, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, vol. 77, 2000.

BIDIMA, Jean-Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1993

BIKO, Steve, *Conscience noire : écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, Paris, Éd. Amsterdam, 2014, trad. de FILIPPI, Natacha.

BIRNBAUM, Pierre, « Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*

BISSONNETTE, Jean-François, CRETOIS, Pierre (éds.), *La dette comme rapport social : liberté ou servitude ?*, Paris, Bord de l'eau, 2017.

BOULBINA, Seloua Luste, *Le singe de Kafka & autres propos sur la colonie*, Dijon, Presses du Réel, 2020

BOURDEAU, Michel, « Saint-Simon et Auguste Comte : la fin d'une collaboration, 1822-1824 », *Archives de Philosophie*, vol. 82, n° 4, 2019

BOURGEOIS, Léon, *Solidarité*, Paris, 1902.

CARSIN, Didier, « La vertu républicaine selon Montesquieu », *Humanisme*, vol. 311, n° 2, 2016

CHERKI, Alice, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, 2000.

CHRETIEN, Jean-Louis, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007.

CLASTRES, Pierre, « Préface », dans *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Folio, 2017.

CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

CLAVREUL, Jean, *L'Ordre médical*, Paris, Seuil, 1978, 288 p.

COHEN, Joshua, « Philosophy, Social Science, Global Poverty », dans Alison JAGGAR (éd.), *Thomas Pogge and His Critics*, Polity, 2010.

COLLIOT-THELENE, Catherine, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, Paris, PUF, 2022.

CORIAT, Benjamin, ALIX, Nicole, BANCEL, Jean-Louis, *et al.*, *Vers une république des biens communs ?*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2018

COSSART, Paula, SAUVETRE, Pierre, « Du municipalisme au communalisme », *Mouvements*, vol. 101, n° 1, 2020

COURTIN, Christophe, FOLIKOUE, Ekoué Roger (éds.), *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Lomé, Cahiers du PASCRENA, 2014.

CRETOIS, Pierre, *Le renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'Etat social*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

CRETOIS, Pierre, BOCCON-GIBOD, Thomas, *Etat social, propriété publique et biens communs*, Paris, Bord de l'eau, 2015.

CRETOIS, Pierre, GUIBERT-LAFAYE, Caroline, « Réflexions politiques et éthiques contre la possibilité d'une autonomisation radicales des communs », *Ethique publique*, vol. 17, n° 2, 2015.

DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian, *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2015

DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités*, vol. 41, 2010.

DENEAULT, Alain, *Faire l'économie de la haine. Douze essais pour une pensée critique*, Montréal, Ecosociétés, 2011.

DENEAULT, Alain, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, Paris, Editions La Fabrique, 2010.

DENEAULT, Alain, « L'argent comme préconscient culturel. L'économie psychique selon Avenarius, Simmel et Freud », *Le Coq héron*, n° 183, 2005.

DENEULIN, Severine, « Recovering Nussbaum's Aristotelian roots », *International Journal of Social Economics*, vol. 40, n° 7, 2013, pp. 624-632.

DESBIOLLES, Blondine, « Principe de différence et politiques fiscales », *Archives de philosophie*, vol. 2021/4, , vol. 2021/4.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*.

DIAGNE, Souleymane Bachir, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », *Présence Africaine*, vol. 193, n° 1, Éditions Présence Africaine, 2016

DIAGNE, Souleymane Bachir, *L'encre des savants: réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine, 2013

DIAGNE, Souleymane Bachir, *Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal*, Maisonneuve & Larose, 2001

DIAW, Aminata, « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogène*, vol. 206, n° 2, Presses Universitaires de France, 2004

DIAW, Aminata, « Repenser la société civile », *An International African Journal of Philosophy*, vol. 12, n° 1, 1998.

DIETSCH, Peter, *Catching Capital: The Ethics of Tax Competition*, New York, NY, Oxford University Press, 2015

DRAÏ, Raphaël, *Le Pouvoir et la Parole*, Paris, Payot, 1981.

DUPUY, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

DURU-BELLAT, Marie, *Le mérite contre la justice*, Paris, Presses de Science Po, 2019.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009.

FADABINI, Sarah, « Identités rhizomiques. Sur quelques thèmes deleuziens chez Edouard Glissant », *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 2022/1

FANON, Frantz, *Ecrits sur l'aliénation et la liberté.*, Paris, La Découverte, 2015.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1952

FISCHBACH, Franck, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, n° 1, 2008

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

FOUILLEE, Alfred, « L'idée de justice sociale », dans Alain SUPIOT (éd.), *La force d'une idée*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019.

FOUQUET, Victor, SALIN, Pascal, *La pensée libérale de l'impôt : Anthologie*, Nice, Les Editions Libréchange, 2016

FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2011, trad. de FERRARESE, Estelle.

FRASER, Nancy, « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? », *Rue Descartes*, vol. 67, n° 1, Collège international de Philosophie, 2010

FRASER, Nancy, « Abnormal Justice », dans *Scales of Justice. Reimagining political space in a globalizing world*, New York, Columbia University Press, 2009

FRASER, Nancy, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge, Polity Press, 2008

FRASER, Nancy, *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser debates her critics*, Londres/New York, Verso, 2008.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres, Verso, 2003.

FREIRE, Paulo, *Pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et Révolution*, Paris, La Découverte, 1971.

GARCIA, Tristan, *Nous*, Paris, Grasset, 2016.

GBEGNONVI, Robert, « Le vodun disqualifié » [en ligne], *Ressources chrétiennes*, URL : https://www.ressourceschretiennes.com/article/le-vodun-disqualifi%C3%A9, consulté le 13 mai 2024.

GIRARDOT, Dominique, *La société du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, Paris, Bord de l'eau, 2011.

GIRAUD, Gaël, SARR, Felwine, *L'économie à venir*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021.

GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte/Syros, 2000.

GORDON, Lewis, « Fanon and Development: A philosophical look », dans *Philosophy and African Development: Theory and Practice*, Dakar, CODESRIA, 2011.

GORDON, Lewis, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, vol. 2011/3, n° 235-236, 2011

HAYEK, Friedrich A., *La route de la servitude*, Paris, PUF, 2013, trad. de BLUMBERG, Georges.

HAYEK, Friedrich A., « L'atavisme de la justice sociale », dans *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, trad. de PITON, Christophe.

HAYEK, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1978.

HAYWARD, Tim, « Thomas Pogge's Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 2, n° 3, Brill Academic Publishers, 2005

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Geschichte*., in *Sämtliche Werke, II*, Stuttgart, Glockner, 1927.

HELFRICH, Silke, BOLLIER, David (éds.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State*, Amherst, Mass, Levellers Press, 2012

HENAFF, Marcel, *Le Prix de la vérité : Le Don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002

HOBBES, Thomas, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982

HOBBES, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1972.

HULAK, Florence, « Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, n° 4, Presses Universitaires de France, 2007

ILLICH, Ivan, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971, trad. de DURAND, Gérard.

JEAN CHRYSOSTOME, « Homélie 34 sur l'épître aux Corinthiens : "Où les prophéties seront rendues inutiles, où les langues cesseront, où la science sera abolie" (XIII, 8) », trad. de JEANNIN, M.

JOUVENEL, Bertrand DE, *L'éthique de la redistribution*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

KANT, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs II*, Paris, Flammarion, 1994, trad. de RENAUT, Alain.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013

KOULAYAN, Nicole, « Mondialisation et dialogue des cultures : l'Ubuntu d'Afrique du Sud », *Hermès, La Revue*, vol. 51, n° 2, CNRS Éditions, 2008

KOUROUMA, Ahmadou, TOULABOR, Comi, « Autour d'un livre : Ahmadou Kourouma, En attendant le vote des bêtes sauvages », *Politique africaine*, vol. 1999/3

KUHN, Thomas Samuel, MEYER, Laure, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008

LA BOETIE, Etienne DE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

LARRERE, Catherine, « L'égalité fiscale : une invention républicaine ? », dans BERNS, THOMAS, Jean-Claude K. DUPONT et Mikhaïl XIFARAS (éds.), *Philosophie de l'impôt*, Bruxelles, Bruylant, 2006.

LAVAL, Christian, « Services publics et principe du commun », dans Christian LAVAL, Pierre SAUVETRE et Ferhat TAYLAN (éds.), *L'alternative du commun*, Paris, Hermann, 2019.

LEFEBVRE, Frédéric, « Proportion, finalité, affinité : la notion de rapport chez Rousseau », dans André CHARRAK et Jean SALEM (éds.), *Rousseau et la philosohie*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2004

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001

LEFORT, Claude, *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.

LEFORT, Claude, « La contradiction de Trotsky », *Les Temps Modernes*, vol. 39, 1948.

LEMKE, Thomas, « The birth of bio-politics: Michel Foucault's Lecture at the College de France on Neo-liberal Governmentality" », *Economy and Society*, n° 30/2, 2001.

LENINE, *L'Etat et la révolution: La doctrine du marxisme sur l'Etat et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, La fabrique éditions, 2012.

LEOPOLD, David, « Karl Marx and the Capabilities Approach », dans Enrica CHIAPPERO-MARTINETTI, Mozaffar QIZILBASH et Siddiqur OSMANI (éds.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020

LIVET, Pierre, « Les diverses formes de raisonnement par cas », dans Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (éds.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

LORDON, Frédéric, « Le totalitarisme, stade suprême du capitalisme ? », *Cités*, vol. 41, 2010.

MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles*.

MARCUSE, Herbert, *Raison et révolution*, Paris, Editions de Minuit, 1968, trad. de CASTEL, Robert, GONTHIER, Pierre-Henri.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, trad. de WITTIG, Monique.

MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Allia, 2010, trad. de PAPAÏOANNOU, Kostas.

MARX, Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, trad. de FISCHBACH, Franck.

MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Mille et une nuits, 1997

MARX, Karl, *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968, trad. de AUGER, Henri, BADIA, Gilbert, BAUDRILLARD, Jean, CARTELLE, Renée.

MARX, Karl, *La guerre civile en France*.

MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MBEMBE, Achille, « Le principe autoritaire », *NAQD*, vol. 30, n° 1, 2013.

MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.

MBEMBE, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

MBEMBE, Achille, « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, vol. 73, n° 1, Karthala, 1999

MILL, John Stuart, *Principes d'économie politique avec leurs applications en philosophie sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, trad. de COURCELLE-SENEUIL, Jean-Gustave.

MIRABEAU, Victor Riquetti DE, *Théorie de l'impôt*, Paris, 1760.

MONOD, Jean-Claude, *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, Paris, Seuil, 2019.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*.

MUNZANGALA-MUNZIEWU, Dieudonné, « Pourquoi je suis ricoeurien ? », dans *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Lomé, Cahiers du PASCRENA.

MURPHY, Liam, NAGEL, Thomas, *The Myth of Ownership. Taxes and Justice*, New York, Oxford University Press, 2002.

MUSSO, Pierre, « Le présent dans la philosophie politique de Saint-Simon », dans *L'actualité du saint-simonisme*, Paris, PUF, 2004

NEMO, Philippe, *Philosophie de l'impôt*, Paris, PUF, 2017.

NKRUMAH, Kwame, *Le néo-colonialisme: dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence africaine, 2009

NKRUMAH, Kwame, *Le consciencisme*, Paris, Présence africaine, 2009, trad. de HOWLETT, Starr, HOWLETT, Mathieu

NKRUMAH, Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Editions Présence Africaine, 2009

NOUËT, Clotilde, « Critiques du solipsisme et critique de l'État-nation chez Habermas », *Ethique, politique, religions*, vol. 16

NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha C., *Creating Capabilities - The Human Development Approach*, Harvard Univesity Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha C., *Femmes et développement humain: l'approche des capabilités*, Paris, Editions Des Femmes - Antoinette Fouque, 2008

OGIEN, Ruwen, *L'État nous rend-il meilleurs? Essai sur la liberté politique*, Paris, Folio, 2013

PERRIN, Christophe, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n° 4, Vrin, 2009

PICAVET, Emmanuel, « Biens communs, valeurs privées et fragilité de l'État de droit », *Ethique publique*, vol. 6, n° 1, 2004.

PIERRON, Jean-Philippe, « De l'agent économique à l'homme capable : une critique de l'économisme à partir de l'herméneutique de Paul Ricoeur », *Etudes ricoeuriennes*, n° 9/2, 2018

PLATON, *La République*.

PLATON, *Ménon*.

POGGE, Thomas (éd.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

POGGE, Thomas, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Boston, Polity Press, 2002.

POGGE, Thomas W., « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 23, n° 3, Wiley, 1994

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Conséquences désastreuses et inévitables de l'impôt*, Paris, Carnets de l'Herne, 2014.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Théorie de l'impôt. Question mise au concours par le Conseil d'État du canton de Vaud en 1860*, Paris, 1861.

RENAULT, Matthieu, « Damnation : Des usages de la religion chez Frantz Fanon », *ThéoRèmes : Enjeux des approches empiriques des religions*, n° 4, 2013

RENOUARD, Cécile, GIRAUD, Gaël, *Le Facteur 12. Pourquoi il faut plafonner les revenus*, Paris, Carnets Nord, 2017.

RENOUARD, Cécile, LADO, Hervé, « Les multinationales et l'impasse du développement par la croissance », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 15, n° 2, 2013.

RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

RICOEUR, Paul, *Le Juste*, Paris, Esprit, 2001

RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, t. 2*, Paris, Seuil, 1998

RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul, « Equivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, vol. 2006/3.

ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

ROSANVALLON, Pierre, *La Légitimité démocratique : Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010

ROSANVALLON, Pierre, *Le capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, Paris, Vrin, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », dans Jean STAROBINSKI et Charles WIRZEDS (éds.), *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau, t.41*, Genève, Droz, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre à d'Alembert*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

ROUSSIN, Juliette, « Deux conditions de la légitimité démocratique », *Philosophiques*, vol. 46, n° 1, 2019

SAGADOU, Jean-Paul, « Ubuntu. Une philosophie de la relation », *Revue Projet*, vol. 2023/3

SANDEL, Michael, *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 2020.

SANDEL, Michael, *Ce que l'argent ne saurait acheter. Les limites morales du marché*, Paris, Seuil, 2014, trad. de CLER, Christian.

SARR, Felwine, *Afrotopia*, Paris, France, Philippe Rey, 2016

SARTRE, Jean-Paul, *Réflexions Sur La Question Juive*, Paris, Gallimard, 1985

SCHLEGEL, Jean-Louis, « Les institutions, entre le juste et le bon », *Esprit*, n° 439, 2017.

SHARIATI, Sara, « Fanon, Shariati et la question de la religion : cinquante ans après », *Politique africaine*, vol. 2016/3, n° 143, 2016

SIMMEL, Georg, *Les pauvres*, Paris, PUF, 2011, trad. de CHOKRANE, Bertrand.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 2007, trad. de CORNILLE, Sabine, IVERNEL, Philippe.

SIMMEL, Georg, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie et la vie*, Québec/Paris, Presses de l'Université de Laval/Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006, trad. de DENEAULT, Alain.

SINTOMER, Yves, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

SPECTOR, Céline, « Frontières de la représentation - La « justice anormale » selon Nancy Fraser », dans Philippe CRIGNON et Christophe MIQUEU (éds.), *Représentation politique et transformation de la citoyenneté XVIIe-XXIe siècle*, 320 vol., Paris, Classiques Garnier, 2017.

SPECTOR, Céline, *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016.

SPECTOR, Celine, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006

SPECTOR, Céline, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique. Texte et commentaires*, Paris, Vrin, 2002.

SPIVAK, Gayatri C., *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Editions Amsterdam, 2020, trad. de VIDAL, Jérôme.

STAROBINSKI, Jean, « Sur la flatterie », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 4, 1970.

STEWART, Frances, « Inequality in Political Power: A Fundamental (and Overlooked) Dimension of Inequality », *European Journal of Development Research*, (2011)23, 2011

SUPIOT, Alain, *La force d'une idée*, Paris, Les liens qui libèrent, 2019.

SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.

SUPIOT, Alain (éd.), *La Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, Paris, Odile Jacob, 2015.

SUPIOT, Alain, *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2009

THOREAU, Henry-David, *La désobéissance civile*, Mille et une nuits, 1997, trad. de VILLENEUVE, Guillaume

TUTU, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, New York, Random House Publishing Group, 2000

VAN PARIJS, Philippe, « Philosophie de la fiscalité pour le troisième millénaire », dans Thomas BERNS et Jean-Claude K. DUPONT (éds.), *Philosophie de l'impôt*, Bruxelles, Bruylant, 2006.

WALDRON, Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford University Press, 1999.

WALZER, Michael, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997, trad. de ENGEL, Pascal.

WALZER, Michael, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Edtions Esprit, 1997.

WEIL, Simone, *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, France, Gallimard, 1990

WELSEN, Peter, « Principes de justice et sens de justice. Ricœur critique du formalisme rawlsien », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 50, n° 2, 2006

WRIGHT, Erik Olin, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017, trad. de FARNEA, Vincent, PESCHANSKI, Joao Alexandre

XIFARAS, Mikhaïl, *La Propriété. Etudes de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.

ZE BELINGA, Martial, « Au-delà de l'inculturation. De la valeur propositionnelle des cultures africaines », *Présence Africaine*, vol. 195-196, n° 1-2, 2017

Sciences sociales et juridiques

ADUAYOM, Adimado M., ASSIMA-KPATCHA, Essoham, GAYIBOR, Nicoué, *et al.*, « Les refus de la colonisation, de la pénétration à la Seconde guerre mondiale », dans *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4: Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

ADUAYOM, Adimado M., EKUE, Ayélé G., GBEDEMAH, Séti Y., *et al.*, « La lutte pour l'Indépendance : contexte et acteurs (1945-1955) », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

ADUAYOM, Adimado M., EKUE, Ayélé G., TCHAM, Badjow K., « La lutte pour l'indépendance : essor et échec du mouvement pan-éwé », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l'ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

AHMED, Ali, JONES, Chris, TEMOURI, Yama, « The relationship between MNE tax haven use and FDI into developing economies characterized by capital flight », *Transnational corporations journal*, 27(2), 2020.

AKESBI, Nicolas, *L'impôt, l'Etat et l'ajustement*, Rabat, Actes Editions, 1993.

ALONOU, Kokou, SEBALD, Peter, « L'œuvre sanitaire de la colonisation », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé.

AMIN, Samir, *L'impérialisme et le développement inégal*, Paris, Editions de Minuit, 1976.

ANCELET-NETTER, Dominique, *La dette, la dîme et le denier : une analyse sémantique du vocabulaire économique et financier au Moyen-Âge*, Villeneuve-d'Ascq, PU SEPTENTRION, 2010, 397 p.

ARDANT, Gabriel, *Histoire de l'impôt. Livre I : De l'Antiquité au XVIIème siècle*, Paris, Fayard, 1971.

ARTIS, Amélie, *Introduction à la finance solidaire*, Grenoble, PUG, 2013.

ARZEL, Lancelot, « Les “sanglants trophées” de la conquête. Découpe des corps et guerres coloniales dans l’État indépendant du Congo fin XIXe siècle-début XXe siècle », *Monde(s)*, vol. 17, n° 1, Presses universitaires de Rennes, 2020, pp. 79-109.

ASHTA, Arvind, CHALAMON, Isabelle, DEMAY, Isabelle, « A Bilingual Account of the History of Microfinance in Togo », *SSRN Electronic Journal*, 2010.

ASSIMA-KPATCHA, Essoham, ETOU, Komla, GAYIBOR, Nicoué, *et al.*, « La vie quotidienne des Togolais », dans *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 4 : Le refus de l’ordre colonial*, Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

ATTISSO, Fulbert Sassou, *Le Togo sous la dynastie des Gnassignbé*, Paris, L’Harmattan, 2012.

AVI-YONAH, Reuven, « Why tax the rich? Efficiency, equity and progressive taxation », *Yale Law Journal*, vol. 111, , vol. 111, pp. 1391-1416.

AZIADOUVO, Zeus Komi, *Sylvanus Olympio panafricaniste et pionnier de la CEDEAO*, Editions L’Harmattan, 2013, 169 p.

BACQUE, Marie-Hélène, BIEWENER, Carole, *L’empowerment, une pratique émancipatrice ?*, La Découverte, 2015.

BADIE, Bertrand, *L’État importé: essai sur l’occidentalisation de l’ordre politique*, 2017.

BARILARI, André, « La courbe de Laffer. Habile storytelling ou vérité scientifique ? », *Gestion & Finances Publiques*, vol. 1, n° 1, Lavoisier, 2019, pp. 73-76.

BASTO, Maria, BLUM, Françoise, GUIDI, Pierre, et al. (éds.), *Socialismes en Afrique*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2021.

BAT, Jean-Pierre, *Le syndrome Foccart: La politique française en Afrique, de 1959 à nos jours*, Paris, Folio, 2012, 848 p.

BAYALA, Blanchard Emmanuel, *Les Tribunaux populaires de la révolution et les droits de l’homme*, Paris, L’Harmattan, 2018.

BAYALE, Nimonka, TCHAGNAO, Abdou-Fataou, NAGOU, Madow, *et al.*, « Beneficial impact of tax reforms on tax revenue performances in Togo: Myth or reality? », *Bulletin of Economic Research*, vol. 75, n° 4, 2023, pp. 1323-1343.

BAYALE, Nimonka, TCHILA, Pouwemdéou, YAO, Jacques-Patrick Arnold, *et al.*, « Do tax administration reforms improve tax revenue performance in Togo? Empirical insights from experimental approaches », *South African Journal of Economics*, vol. 90, n° 2, 2022, pp. 196-213.

BAYART, Jean-François, « Relire Fanon », *Politique africaine*, vol. 2016/3, n° 143, 2016

BAYART, Jean-François, *L’État en Afrique: la politique du ventre*, Paris, France, Fayard, 2006

BAYART, Jean-François (éd.), *La greffe de l’Etat*, Paris, Karthala, 1996.

BAYART, JEAN-FRANÇOIS, ELLIS, Stephen, HIBOU, Béatrice, *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Paris, Complexe, 1997.

BECKER, Gary, *Human Capital, A Theoretical and Empirical Analysis, with Special reference to Education*, New York, Columbia University Press, 1964.

BELTRAME, Pierre, *La fiscalité en France*, Paris, Hachette, 2023.

BERNAULT, Florence, « De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs », *Cahiers d'études africaines*, vol. 49, n° 195, 2009, pp. 747-774.

BIERSCHENK, Thomas, CHAUVEAU, Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.

BIERSCHENK, Thomas, OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.

BIHR, Alain, HUSSON, Michel, *Thomas Piketty, une critique illusoire du capital*, Paris, Syllepse, 2020.

BLUNDO, Giorgio, OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, vol. 83, n° 3, Éditions Karthala, 2001, pp. 8-37. Cairn.info.

BOFF, Clodovis, « La théologie de la libération – Un retour au fondement », *Communio*, vol. 278, n° 6, 2021, pp. 95-117.

BOIS DE GAUDUSSON, Jean DU, « Le mimétisme postcolonial, et après ? », *Pouvoirs*, vol. 129, n° 2, Le Seuil, 2009, pp. 45-55.

BOUAMAMA, Saïd, *Figures de la révolution africaine: De Kenyatta à Sankara*, Paris, Zones, 2014, 300 p.

BOUKARI-YABARA, Amzat, *Africa Unite !: Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2017, 376 p.

BOURDIEU, Pierre, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012.

BOURDIEU, Pierre, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

BOURGUIGNON, François, ROSENBLATT, David, « International Redistribution of Income », *World Development*, vol. 37, n° 1, 2009.

BOUVIER, Michel, *Introduction au droit fiscal général et à la théorie de l'impôt*, Paris, LGDJ, 2020.

BOUVIER, Michel, *L'impôt sans le citoyen ? Le consentement à l'impôt, un enjeu crucial pour la démocratie*, Paris, Lgdj, 2019.

BOUVIER, Michel, « Sens et légitimité de l'impôt », *Pouvoirs*, vol. 151, n° 4, Le Seuil, 2014, pp. 27-34.

BOUVIER, Michel, « Anthropologie et finances publiques : réflexions sur la notion de sacrifice fiscal », *Revue Française de finances publiques*, n° 17, 1987.

CASTEL, Robert, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1970.

CHAVAGNEUX, Christian, PALAN, Ronen P., *Les paradis fiscaux*, Paris, La Découverte, 2017, 128 p.

CHERCHARI, Mohamed Sahia, « Indigènes et citoyens ou l'impossible universalisation du suffrage », *Revue francaise de droit constitutionnel*, n° 4, 2004, pp. 741-770.

CHEVALIER, Sophie, PRIVAT, Jean-Marie (éds.), *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »*, Paris, CNRS Éditions, 2004, 260 p.

CHOUALA, Yves-Alexandre, « Economie fiscale des transitions africaines. Eléments pour une sociologie politique des luttes autour de l'impôt », *Polis - Revue Camerounaise de Science Politique*, vol. 16, n° 1-2, 2009.

CHRISTENSEN, Rasmus Corlin, HEARSON, Martin, RANDRIAMANALINA, Tovony, *At the table, of the menu? Assessing the participation of lower-income countries in global tax negotiations*, Brighton, Institute of Development Studies, 2020.

CONFAVREUX, Joseph (éd.), *Le fond de l'air est jaune. Comprendre une révolte inédite*, Paris, Seuil, 2019.

COPANS, Jean, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990.

COSTANTINI, Dino, « 5. La mise en valeur du globe », dans *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 112-129.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Afrique noire: permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, « L'échec d'une tentative économique : l'impôt de capitation au service des compagnies concessionnaires », 1968.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, « De l'impérialisme ancien à l'impérialisme moderne », dans *Sociologie de l'impérialisme*.

DELALANDE, Nicolas, *Les Batailles de l'impôt. Consentement et résistances de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2014.

DELALANDE, Nicolas, SPIRE, Alexis, *Histoire sociale de l'impôt*, Paris, La Découverte, 2010.

DELMAS, Bernard, « Les Physiocrates, Turgot et "le grand secret de la science fiscale" », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 56-2, n° 2, 2009, pp. 79-103.

DEPREZ, Stanislas, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

DESROCHE, Henri, « Nous avons dit « tontines ». Des tontines Nord aux tontines Sud, allers et retours », dans *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990.

DOM, Roel, « Semi-Autonomous Revenue Authorities in Sub-Saharan Africa: Silver Bullet or White Elephant », *The Journal of Development Studies*, vol. 2018/8, 2018.

DORFMAN, Grant, « The Founders' Legal Case: No Taxation without Representation versus Taxation No Tyranny », *Houston Law Review*, vol. 44, 2007, p. 1377.

DREVILLON, Hervé, *L'impôt du sang: Le métier des armes sous Louis XIV*, Paris, Editions Tallandier, 2006, 442 p.

DUERR, Hans Pierre, *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2000, 472 p.

DUFOIX, Stéphane, HUGOT, Yves-David, « Le système-monde Wallerstein », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 15, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2021, pp. 9-19.

DUNNING, Erich, « Civilisation, formation de l'État et premier développement du sport moderne », dans Alain GARRIGOU et Bernard LACROIX (éds.), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, 1997.

DUPUIS, Serge, *Robert Owen, socialiste utopique - 1771-1858*, Paris, CNRS Editions, 1991.

EASTERLY, William, *The White Man's Burden. Why the West's efforts to aid the rest have so much ill and so little good*, New York, Penguin, 2006.

EKEH, Peter, « Colonialism and the two publics in Africa: a theoretical statement », *Comparative studies in society and history*, 17(01), 1975, pp. 91-112.

ELIAS, Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann Lévy, 1969.

EVERARD, Jerry, *Virtual States. The Internet and the Boundaries of the Nation State*, London, Routledge, 1999, 176 p.

EWALD, François, *L'Etat Providence*, Paris, Grasset, 1986.

FASSIN, Didier, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Seuil, 2010.

FERRERAS, Isabelle, *Gouverner le capitalisme ?: pour le bicamérisme économique*, Paris, 1er édition, PUF, 2012, 300 p.

FOTSING, Jean-Baptiste, *Le pouvoir fiscal en Afrique: essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, Paris, LGDJ, 1995.

FRIEDMAN, Milton, *Capitalisme et Liberté*, Paris, Leduc Edition, 2010, trad. de CHARNO, A.M.

GEERTZ, Clifford, « The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States », dans *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Londres, Collier-Macmillan, 1963.

GESCHIERE, Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 2005.

GIRAUD, Gaël, « L'Europe financière et la privatisation de la monnaie » [en ligne], dans *Revisiter les solidarités en Europe : Actes du Colloque - 18 et 19 juin 2018 - Collège de France*, 2019, URL : https://shs.hal.science/halshs-02064758, consulté le 13 mai 2024.

GIRAUD, Gaël, *Illusion financière*, Ivry-sur-Seine, Editions de l'Atelier, 2014, 253 p.

GIRAUD, Gaël, LEYRONAS, Stéphanie, ROTA-GRAZIOSI, Grégoire, « Le développement au prisme des communs », *Revue d'économie du développement*, n° 24, 2016.

GIRAUD, Gaël, RENOUARD, Cécile, *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2012.

GIRAUD, Pierre-Noël, *L'Homme inutile: Du bon usage de l'économie*, Paris, Odile Jacob, 2015, 400 p.

GLASMAN, Joël, *Les corps habillés au Togo. Genèse coloniale des métiers de police*, Paris, Karthala, 2014.

GODELIER, Maurice, *L'Énigme du don*, Paris, Flammarion, 2008, 320 p.

GODELIER, Maurice, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard, 1984.

GOEH-AKUE, Adovi N'buéké, « Relations entre autorités traditionnelles et pouvoir public moderne au Togo: repères, atouts et limites au développement local », *Revue du CAMES*, n° 1, 1999.

GOEH-AKUE, Adovi N'buéké, SEBALD, Peter, « Les moyens financiers de la mise en valeur », dans Nicoué GAYIBOR (éd.), *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960. Tome 3 : Le Togo sous administration coloniale,* Paris/Lomé, Karthala/Presses Universitaires de Lomé, 2011.

GOGUE, Tchabouré Aimé, « Impact des programmes d'ajustement structurel sur le secteurde la santé : cas du Togo », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 10, n° 1, 1997, pp. 163-179.

GOODY, Jack, « The "Civilizing Process" in Ghana », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 44, n° 1, 2003, pp. 61-73.

GRAEBER, David, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui libèrent, 2011, trad. de CHEMLA, Françoise et Paul.

GUERY, Alain, « Le roi dépensier. Du don à l'impôt », *Bulletin du MAUSS*, n° 5, 1983, pp. 7-46.

GURVITCH, Georges, *La déclaration des droits sociaux*, Paris, Dalloz, 2009.

HEILBRUNN, John, TOULABOR, Comi Molevo, « Une si petite démocratisation pour le Togo... », *Politique africaine*, vol. 58, n° 1, 1995, pp. 85-100.

HEINICH, Nathalie, « De quelques malentendus concernant la pensée d'Elias », *Tumultes*, n° 15, 2000, pp. 161-176.

HERLIN-GIRET, Camille, « Les contournements discrets de l'impôt. Comment les redevables de l'ISF s'arrangent avec le droit », *Sociétés contemporaines*, vol. 108, n° 4, Presses de Sciences Po, 2017, pp. 15-39.

HIBOU, Béatrice, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, Cahiers libres, 2012.

HIBOU, Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, 2011, 248 p.

HIBOU, Béatrice (éd.), *La privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999.

HIBOU, Béatrice, « La "décharge", nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, vol. 1999/1, n° 73, 1999, pp. 6-15.

HIBOU, Béatrice, « Economie politique du discours de la Banque Mondiale en Afrique subsaharienne. Du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire », *Les Etudes du CERI*, 1998, pp. 1-46.

HIBOU, Béatrice, *L'Afrique est-elle protectionniste ? Les chemins buissonniers de la libéralisation extérieure*, Paris, Karthala, 1996.

HIRSCHMAN, Albert O., « Exit, Voice and the State », *World Politics*, vol. 31, n° 1, 1978, pp. 90-107.

JACQUEMOT, Pierre, RAFFINOT, Marc, « La mobilisation fiscale en Afrique », *Revue d'économie financière*, vol. 2018/3, , vol. 2018/3, pp. 243-263.

JACQUET, Chantal, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

JAULIN, Thibaut, SMITH, Etienne, « Généralisation et pratique du droit de vote à distance », *Afrique contemporaine*, n° 11, 2015.

JEAN-ANTOINE, Benoît, « Joseph Caillaux et les paradoxes de son œuvre fiscale durant la Grande Guerre », dans Florence DESCAMPS et Laure QUENNOUËLLE-CORRE (éds.), *Une fiscalité de guerre ? : Contraintes, innovations, résistances*, Vincennes, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2018, pp. 111-128.

JEANNENEY, Jean-Noël, « La bataille de la progressivité sous la IIIe République », *Pouvoirs*, n° 23, 1982.

JEPPESEN, Matilde, « What we hoped for and what we achieved: Tax performance of Semi-Autonomous Revenue Authorities in sub-Saharan Africa », *Public Administration and Development*, vol. 41/3, 2021.

JERVEN, Morten, *Poor Numbers: How We Are Misled by African Development Statistics and What to Do about It*, Ithaca, Cornell University Press, 2013, 208 p.

JEZE, Gaston, *Cours de Finances Publiques 1935-1936*, Paris, LGDJ, 1936.

JEZEQUEL, Jean-Hervé, « Les "enfants du hasard"? Les voies d'accès à l'école à l'époque coloniale : le cas des diplômés de l'École normale William-Ponty », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 2003/2, 2003, pp. 173-199.

JOGARAJAN, Sunita, *Double Taxation and the League of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

JOURDEUIL, , *Du Mouvement politique en France : depuis 1789 jusqu'à nos jours*, Toulon, 1869.

KALRA, Akash, AFZAL, Munshi Naser Ibne, « Transfer pricing practices in multinational corporations and their effects on developing countries' tax revenue: a systematic literature review », *International Trade, Politics and Development*, vol. 7, n° 3, 2023, pp. 172-190.

KAPP, Karl William, *Les Coûts sociaux de l'entreprise privée*, Paris, Les petits matins, 2015, 478 p.

KAVEGE, Jean-Pierre Dzidzova, *Les visages de la solidarité : le rôle de la diaspora togolaise au Canada dans le développement du pays d'origine*, Université du Québec en Outaouais, Gatineau, 2021.

KI-ZERBO, Joesph, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, CODESRIA/Karthala, 1992.

KOHNERT, Dirk, « Qanon and Other Conspiracy Ideologies' Impact on Sub-Saharan Africa in the Age of Global Capitalism » [en ligne], 2023, URL : https://papers.ssrn.com/abstract=4320230, consulté le 13 mai 2024.

KOHNERT, Dirk, « L'emprise de l'occulte sur la légitimité de l'état et l'aide à la démocratisation en Afrique » [en ligne], *OSF Preprints*, Center for Open Science, *OSF Preprints*, 2020, URL : https://ideas.repec.org//p/osf/osfxxx/e9buq.html, consulté le 13 mai 2024.

KOUZAN, Komlan, « La caisse de réserve, une stratégie financière de "mise en valeur" coloniale au Togo (1896-1960) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 380-381, 2013, pp. 259-285.

LABARTHE, Gilles, *Le Togo, de l'esclavage au libéralisme mafieux*, Marseille, Agone, 2013.

LABRUNE-BADIANE, Céline, SMITH, Etienne, *Les Hussards noirs de la colonie. Instituteurs africains et « petites patries » en AOF (1913-1960)*, Paris, Karthala, 2018.

LATIF, Lyla, « Improving Livelihood At Household Level With Zakat Based Conscious Financing », *Azka International Journal of Zakat & Social Finance*, vol. 3, n° 1, 2022.

LATOUCHE, Serge, *Survivre au développement: de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris, France, Mille et une nuits, 2004, 126 p.

LAURENT, Pierre-Joseph, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », dans *Monnayer les pouvoirs : espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève, Graduate Institute Publications, 2000, pp. 221-248.

LE ROY, Étienne, « Pluralisme juridique et taxation foncière : réintroduire la confiance, chaînon manquant dans les processus de gestion urbaine en Afrique francophone de l'Ouest », *Techniques Financières et Développement*, vol. 112, n° 3, 2013, pp. 81-95.

LE ROY, Etienne, « La formation de l'État en Afrique, entre indigénisation et inculturation », dans *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

LELART, Michel (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990.

LELART, Michel, « L'épargne Informelle En Afrique Les Tontines Béninoises », *Revue Tiers Monde*, vol. 30, n° 118, 1989, pp. 271-298.

LENNARD, Michael, « The UN Model Tax Convention as Compared with the OECD Model Tax Convention – Current Points of Difference and Recent Developments », *Asia-Pacific Tax Bulletin*, vol. 15, n° 1, 2009.

LESTRADE, Claude, MARTET, Jean, *Regards français sur le Togo des années 1930: Jean Martet, Claude Lestrade, Laurent Péchoux, Jacques Massu*, Lomé/Paris, Haho/Karthala, 1995, 264 p.

LIBERSKI-BAGNOUD, Danouta, « Les formes africaines de la solidarité », dans *La Solidarité.*, Paris, Odile Jacob, 2015, pp. 167-181.

LINHARDT, Dominique, « Le procès fait au Procès de civilisation. A propos d'une récente controverse allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias », *Politix*, vol. 55, n° 3, De Boeck Supérieur, 2001, pp. 151-181.

LUZZATTO, Sergio, *L'Impot Du Sang. La Gauche Francaise A L'Epreuve De La Guerre Mondiale*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996, 184 p.

MARIAN, Omri, « Blockchain Havens and the Need for Their Internationally-Coordinated Regulation », *North Carolina Journal of Law & Technology*, vol. 20, n° 4, 2019, p. 529.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012.

MAVOUNGOU, Elie, « L'autre impôt du sang », *Humanisme*, vol. 327, n° 2, 2020, pp. 75-79.

MEDARD, Jean-François, « Le "Big man" en Afrique: esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, vol. 42, n° 167, 1992.

MOORE, Mick, PRICHARD, Wilson, FJELDSTAD, Odd-Helge, *Taxing Africa. Coercion, Reform and Development*, Londres, Zed Books, 2018.

MUSGRAVE, Richard Abel, *The Theory of Public Finance: A Study in Public Economy*, New York, McGraw-Hill, 1959.

NAPO, Pierre Ali, « Essai sur l'histoire de la fiscalité au Togo du temps colonial allemand (1884-1914) », *Revue du CAMES*, n° 1-2, 2003.

NAULEAU, Margot, DESTREMAU, Blandine, LAUTIER, Bruno, « "En chemin vers la couverture sanitaire universelle". Les enjeux de l'intégration des pauvres aux systèmes de santé », *Revue Tiers Monde*, vol. 215, n° 3, 2013, pp. 129-148.

NEGRIN, Olivier, « Une légende fiscale : la définition de l'impôt de Gaston Jèze », *Revue du Droit Public*, vol. 2008/1, , vol. 2008/1.

NGUEBOU-TOUKAM, Josette, FABRE-MAGNAN, Muriel, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », dans Yvon LE GALL, Dominique GAURIER et Pierre LEGAL (éds.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 299-310.

NUBUKPO, Kako, *Une solution pour l'Afrique. Du néoprotectionnisme aux biens communs*, Paris, Odile Jacob, 2022.

NUBUKPO, Kako (éd.), *Du Franc CFA à l'Eco : quelle monnaie pour quel développement en Afrique de l'Ouest ?*, Lomé, FASEG/Université de Lomé, 2021.

NUBUKPO, Kako, « Le franc CFA et le financement de l'émergence en zone franc », dans *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire. À qui profite le franc CFA ?*, Paris, La Dispute, 2016.

NUBUKPO, Kako, *L'improvisation économique en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2011.

NUGENT, Paul, « States and Social Contracts in Africa », *New Left Review*, vol. 63, 2010.

OGLE, Vanessa, « 'Funk Money': The End of Empires, The Expansion of Tax Havens, and Decolonization as an Economic and Financial Event », *Past & Present*, vol. 249, n° 1, 2020.

OGLE, Vanessa, « Archipelago Capitalism: Tax Havens, Offshore Money, and the State, 1950s–1970s », *The American Historical Review*, vol. 122, n° 5, 2017, pp. 1431-1458.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *La revanche des contextes : Des mésaventures de l'ingénierie sociale en Afrique et au-delà*, Paris, Karthala, 2021.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Les huit modes de gouvernance en Afrique de l'Ouest*, Londres, Overseas Development Institute, 2008.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « La gestion communautaire sert-elle l'intérêt public ? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger », *Politique africaine*, 80 2000/4, 2000, pp. 153-168.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, n° 157, 1999, pp. 139-167.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, vol. 63, n° 1, 1996, pp. 97-116.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahiers d'études africaines*, vol. 50, n° 198-199-200, 2010.

ONUOHA, Browne, « Publishing postcolonial Africa: Nigeria and Ekeh's two publics a generation after », *Social Dynamics*, 40(2), 2014, pp. 322-337

PAIRAULT, Thierry, « Sociétés de tontines et banques des petites et moyennes entreprises à Taiwan », dans Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990, pp. 281-308.

PAGNOU, Sasso Dadadama, « La justice fiscale au Togo », Revue Africaine de Finances Publiques, vol. 1, 2015.

PANIER, Elise, « Les zones franches d'exportation dans les pays en développement. Aspects locaux de la «déterritorialisation» d'un espace au profit de l'investisseur. L'exemple africain du Togo », *Jurisdoctoria*, n° 10, 2013, pp. 127-158

PAPILLOUD, Christian, « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 55-72.

PATAULT, Anne-Marie, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989.

PAUGAM, Serge, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1991.

PAUGAM, Serge, « "Compter sur" et "compter pour". Les deux faces complémentaires du lien social », dans *Changements et pensées du changement. Echanges avec Robert Castel*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 215-230.

PERROT, Claude Hélène, *Le retour des rois: les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, KARTHALA Editions, 2003

PERROUX, François, *Pour une philosophie du nouveau développement*, Paris, Aubier Montaigne/Presses de l'UNESCO, 1981.

PERROUX, François, *L'économie du XXe siècle*, Paris, PUF, 1961.

PICCIOTTO, Sol (éd.), *Taxing Multinational Enterprises as Unitary Firms*, Brighton, Institute of Development Studies, 2018, 39 p.

PIGEAUD, Fanny, SYLLA, Ndongo Samba, *L'arme invisible de la Françafrique: Une histoire du franc CFA*, Paris, La Découverte, 2018, 234 p.

PIGOU, Arthur, *L'économie du bien-être*, 1920.

PIKETTY, Thomas, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, SEUIL, 2013, 976 p.

POLANYI, Karl, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire de la société*, Paris, Flammarion, 2011, trad. de CHAVANCE, Bruno.

POLANYI, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983, trad. de ANGENO, Maurice.

POLITIQUE AFRICAINE, *Gouverner par la fiscalité*, vol. 151/3, 2018.

POLITIQUE AFRICAINE, *Pouvoirs sorciers*, vol. 2000/3.

POLITIQUE AFRICAINE, *Justice et réconciliation : ambiguïtés et impensés*, vol. 2003/4.

RAFFINOT, Marc, « « Motiver » et « chicoter » : l'économie politique de la pression fiscale en Afrique subsaharienne », *Autrepart*, n° 4, Presses de Sciences Po, 2001, pp. 91-106.

REDDING, Sean, *Sorcery and sovereignty. Taxation, power and rebellion in South Africa, 1880-1963*, Ohio University Press, 2006.

REICHER, Dieter, JITSCHIN, Adrian, POST, Arjan, et al. (éds.), *Norbert Elias's African Processes of Civilisation: On the Formation of Survival Units in Ghana*, Springer VS, 2023, 358 p.

RIST, Gilbert, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2012, 511 p.

ROCHFELD, Judith, CORNU, Marie, ORSI, Fabienne, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, 2017, 1248 p.

RODOTA, Stefano, « Vers les biens communs. Souveraineté et propriété au XXIe siècle », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, #16, 2016, pp. 211-232., trad. de CALAFAT, Guillaume.

RODOTA, Stefano, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il Mulino, 2013, 514 p.

ROITMAN, Janet L., *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*, Princeton University Press, 2005.

ROSA, Audrey, *Solidarité et impôt. Recherche sur les fondements de l'impôt moderne*, Paris, Dalloz, 2015.

ROSTOW, Walt Whitman, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

ROTBERG, Robert I., *When States Fail: Causes and Consequences*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 2003, 352 p.

ROTHBARD, Murray, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, 1998.

ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E. Adriaan B. VAN, *L'Etat en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, Paris, Karthala, 2000.

SAADA, Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. », *Geneses*, vol. 53, n° 4, 2003, pp. 4-24.

SAEZ, Emmanuel, ZUCMAN, Gabriel, *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, Paris, Seuil, 2020.

SALIN, Pascal, *La Tyrannie fiscale*, Paris, Odile Jacob, 2014.

SALMON, Jean (éd.), *Dictionnaire de droit international public*, Bruxelles, Bruylant, 2001.

SELIGMAN, Edwin R.A., *Progressive taxation in Theory and Practice*, Princeton University Press, 1908.

SEN, Amartya, « Human Capital and Human Capability », *World Development*, vol. 25, n° 12, 1997, pp. 1959-1961.

SEN, Amartya, *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford University, 1979.

SERVET, Jean-Michel, « Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi, contribution à une définition de l'économie solidaire », *Revue Tiers Monde*, vol. 190, n° 2, 2007, pp. 255-273.

SEVERINO, Jean-Michel, *Le Grand Basculement: La question sociale à l'échelle mondiale*, Paris, Odile Jacob, 2011, 300 p.

SMITH, Adam, *La Richesse des nations*.

SOEDJEDE, Douato Adjémida, « L'épargne et le crédit non structuré au Togo », dans Michel LELART (éd.), *La tontine. Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en développement*, Paris, John Libbey Eurotext/UREF, 1990.

SPIRE, Alexis, *Résistances à l'impôt, attachement à l'Etat. Enquête sur les contribuables français*, Paris, Seuil, 2018.

STEEMERS, Vivan, « 1. L'Enfant noir : le parrainage des « nègres blancs » de droite », dans *Le (néo)colonialisme littéraire*, Paris, Karthala, 2012, pp. 39-88.

STENGLER, Sébastien, *Au coeur des cabinets d'audit et de conseil. De la distinction à la soumission*, Paris, PUF, 2017.

STIGLITZ, Joseph E., *Globalization and its discontents*, London, Allen Lane, 2002.

TANDON, Yash, *En finir avec la dépendance à l'aide*, Genève, CETIM, 2009, trad. de ROCHAT, Florian.

TENRET, Elise, *L'école et la méritocratie. Représentations sociales et socialisation scolaire*, Paris, PUF, 2011.

TETE-ADJALOGO, Têtêvi Godwin, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'Ablodé (1940-1960)*, Paris, NM7 Editions, 2000.

THERET, Bruno, « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 190, Éditions de l'EHESS, 2009, pp. 153-179.

THERET, Bruno, ZANABRIA, Miguel, « Sur la pluralité des monnaies publiques dans les fédérations », *Économie et institutions*, n° 10-11, Association Économie et Institutions, 2007, pp. 9-66.

THORNDIKE, Joseph, *Their Fair Share. Taxing the rich in the age of FDR*, Washington DC, Urban Institue Press, 2013.

TILLY, Charles, *Coercion, capital, and European states, A.D.990-1992*, Oxford, Basil Blackwell, 2005.

TIXIER, Caroline, « La théorie du quasi-contrat social chez Léon Bourgeois. De l'État-association au principe de mutualisation », *Jus Politicum*, vol. 15, 2016.

TONDA, Joseph, *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'Autrui*, Paris, Karthala, 2021.

TONDA, Joseph, « Peut-on décolonialiser le rêve de la valeur, rêve du Blanc en Afrodystopie ? », *Multitudes*, vol. 84, n° 3, Association Multitudes, 2021, pp. 97-107.

TONDA, Joseph, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

TONDA, Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

TONDA, Maheba, *L'Etat vampire. Don de sang, transfusion sanguine et politiques de la vie au Gabon*, EHESS, 2021.

TONDA, Maheba, « La violence par le sang. Vampirisme et zombification par le don de sang à Libreville », dans Alice ATERIANUS-OWANGA, MEBIAME-ZOMO et Joseph TONDA (éds.), *La violence de la vie quotidienne à Libreville*, Louvain, Academia/L'Harmattan, 2016.

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Humensis, 2015, 355 p.

TOULABOR, Comi, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986.

TOULABOR, Comi, « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjoncturés" de Lomé », *Revue française de science politique*, vol. 35-3, 1985, pp. 446-458.

TOULABOR, Comi, « La violence à l'école : le cas d'un village au Togo », *Politique africaine*, 1982.

TOULABOR, Comi, « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, vol. 3, n° 1, 1981, pp. 55-71.

VAMPO, Charlotte, « Des Nana Benz aux cheffes d'entreprise contemporaines à Lomé, au Togo », *Revue internationale des etudes du developpement*, n° 1, 2021, pp. 145-169.

VANUXEM, Sarah, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018.

VIGARELLO, Georges, *Le Sain et le Malsain : Santé et mieux-être depuis le Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1993, 416 p.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Berkeley, Calif., Reprint édition, University of California Press, 2011, 442 p.

WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002, trad. de FREUND, Julien.

WEBER, Max, *Economie et société, 1*, Paris, Pocket, 1995, trad. de DAMPIERRE, Eric.

WEIDENFELD, Katia, « Impôt et communs », *La revue du Centre Michel de L'Hospital*, n° 19, 2019, pp. 1-8.

WEIDENFELD, Katia, *L'impunité fiscale. Quand l'Etat brade sa souveraineté*, Paris, La Découverte, 2015.

WOISARD, Laurence, « La notion de génocide à partir de la famine de 1932-33 subie par les Ukrainiens », dans , 1999.

WOKER, Madeline, « Edwin Seligman, initiator of global progressive public finance », *Journal of Global History*, vol. 13, n° 3, 2018, pp. 352-373.

YAMEOGO, Issaka, « De l'éthique de l'éducation en Afrique : sur les traces de Joseph Ki-Zerbo », *Ethique en éducation et en formation*, n° 10, 2021.

ZAMBRANO, Andres Felipe, GIRALDO, Luis Felipe, PERDOMO, Monica Tatiana, *et al.*, « Rotating savings and credit associations: A scoping review », *World Development Sustainability*, vol. 3, 2023, p. 100081.

Littérature et Cinéma

Satapatha Brahmana. *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux, 1898, trad. de LEVI, Sylvain.

ERNAUX, Annie, *La place*, Paris, Gallimard, 1983.

GLISSANT, Edouard, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.MARTET, Jean, *Les bâtisseurs de royaume - Voyage au Togo et au Cameroun*, Paris, Albin Michel, 1934.

KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.

LAYE, Camara, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

LOACH, Ken, *I, Daniel Blake*, 2016.

MARTET, Jean, *Les bâtisseurs de royaume - Voyage au Togo et au Cameroun*, Paris, Albin Michel, 1934.

PROFESSEUR ABAWOE, , *BIENS MAL ACQUIS* [en ligne], URL : https://www.youtube.com/watch?v=exP4dMB_iQ4, consulté le 18 février 2024.

TAGORE, Rabindranath, *A wife's letter*.

THIONG'O, Ngugi Wa, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La fabrique éditions, 2011, 131 p.

TROËLLER, Gordian, *L'école du diable*, Seuil audiovisuel, 1975.

Documents institutionnels (Etat togolais, ONG, Institutions internationales)

AHLIN, Ekoutiamé A., AMEWUNOU, Komi, KAO, Patrice Essowè, *Les Togolais font confiance aux chefs traditionnels mais préfèrent leur impartialité politique*, Lomé, Afrobarometer, 2021.

ALTERNATIVES SUD, *Quelle justice fiscale pour le Sud ? Points de vue du Sud*, Paris/Louvain la Neuve, CeTri/Syllepse, 2019.

AMNESTY INTERNATIONAL, *TOGO : L'Histoire va-t-elle se répéter ?*, Londres, Amnesty International20 juillet 2005.

ANDERSEN, Jørgen Juel, JOHANNESEN, Niels, RIJKERS, Bob, *Elite Capture of Foreign Aid: Evidence from Offshore Bank Accounts*, Washington DC, World Bank Group.

AVOGNO, Kokouvi, CONSEIL DES VILLAGES DE KPOME, « Requête en sursis à exécution en extrême urgence du décret 2020-066/PR du 26 août 2020 et l'arrêté interministériel n°009MEF/MATDCL/MIT/MCIDSPPCL du 16 juillet 2020 et les travaux en cours d'exécution de la Plateforme Industrielle d'Adétikopé (PIA) », 2023.

BANQUE MONDIALE, *Analyse de la mobilisation des recettes fiscales, République du Togo. Rapport préparé dans le cadre d'une étude sur la politique fiscale en Afrique de l'Ouest*, Washington DC, Banque Mondiale, 2018.

BEPS, « Inclusive Framework on BEPS: Progress Report July 2016-June 2017 - OECD » [en ligne], URL : https://www.oecd.org/tax/beps/inclusive-framework-on-beps-progress-report-july-2016-june-2017.htm, consulté le 2 mai 2024.

BOREL, Thomas, *Coopération militaire et policière en Françafrique. De l'héritage colonial au partenariat public-privé (Cameroun, Togo, RDC)*, Paris, Association Survie, 2018.

COMMISSION VERITE JUSTICE ET RECONCILIATION, , *Rapport final. Activités, rapport d'investigations et recommandations*, Lomé, République Togolaise, 2012.

COHEN, Marc J., COPLIN, Nathan, JAMES-FINEL, Marc, *L'aide à la mobilisation des ressources domestiques agit-elle en faveur de l'équité fiscale ? Synthèse des recherches d'Oxfam*, Oxfam, 2023.

COUR DES COMPTES, , *Rapport d'audit du Fonds de Riposte et de Solidarité Covid-19 (FRSC), Gestion 2020*, Lomé, République Togolaise, 2023.

DEH, Comian Prosper, NUBUKPO, Kako, *L'envol de l'épervier. Le défi de l'émergence togolaise*, Lomé, Editions Graines de Pensée, 2016.

Déclaration de Rio [en ligne], URL : https://www.un.org/french/events/rio92/aconf15126vol1f.htm, consulté le 25 mars 2024.

GLOBAL FINANCIAL INTEGRITY, , *Trade-related illicit financial flows in 134 developing countries. 2009-2018*, 2021.

OTR Actu. Magazine trimestriel d'information de l'Office Togolais des Recettes, Lomé, OTR, 2017.

REPUBLIQUE TOGOLAISE, Loi portant Code des investissements en République togolaise, 2019.

REPUBLIQUE TOGOLAISE, *Plan National de Développement (PND) 2018-2022*, 2018.

RYDING, Tove Maria, *Proposal for a United Nations Convention on Tax*, Bruxelles, Eurodad/GATJ, 2022.

UNCTAD, *World Investment report 2021. Investing in sustainable recovery*, New York, UN, 2021.

UNICEF, *Togo 2021. Analyse des données pour l'apprentissage et l'équité utilisant les données MICS*, Lomé, 2022.

« Togo » [en ligne], *Transparency.org*, le 30 janvier 2024, URL : https://www.transparency.org/en/countries/togo, consulté le 25 avril 2024.

Leveraging Diaspora Finances for Private Capital Mobilization, Washington DC, Banque Mondiale/KNOMAD, 2023.

Statistiques des recettes publiques en Afrique 2023 - Togo, Paris, OCDE, 2023.

The state of Tax Justice 2023, Tax Justice Network, 2023.

African Tax Outlook 2022, Pretoria, ATAF, 2023.

Report of the Third International Conference on Financing for Development, Addis Ababa/New York, United Nations, 2015.

« La Zone Franche | AMBASSADE DU TOGO EN FRANCE » [en ligne], URL : https://www.france.ambassadetogo.org/la-zone-franche/, consulté le 12 mai 2024.

« SAZOF | Avantages » [en ligne], URL : http://www.zonefranchetogo.org/fr/avantages, consulté le 24 juin 2021.

« Présentation générale » [en ligne], URL : https://www.courdescomptes.tg/presentation/presentation-generale/, consulté le 25 mars 2024.

« En avoir pour mes impôts » [en ligne], URL : https://www.economie.gouv.fr/enavoirpourmesimpots, consulté le 19 mars 2024.

« A propos » [en ligne], *Arise IIP*, URL : https://www.ariseiip.com/fr/a-propos/, consulté le 14 avril 2024.

« PIA » [en ligne], *Arise IIP*, URL : https://www.ariseiip.com/fr/project/pia-2/, consulté le 18 mars 2024.

Textes militants et politiques

APEDO-AMAH, Ayayi Togoata, « Mythe politique de la réconciliation et culture de l'impunité au Togo », dans *Reconstruire au-delà des déchirures sociales : Homo capax, apport de Paul Ricoeur. Actes du Colloque international universitaire à l'Université de Lomé, 4-6 décembre 2013*, Lomé, Cahiers du PASCRENA, 2014.

ATAKORA, Anas, DABLA, Jean-Jacques Séwanou (éds.), *Palmes pour le Togo. Paroles d'artistes et d'intellectuels*, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2018.

AUCLERT, Hubertine, *Le vote des femmes*, Paris, Le Livre de poche, 2022.

CARRAU, L., *Cours de morale pratique*, Paris, 1892.

DIASPORA, RCDTI et CVU-Togo, « Covid-Gate, l'Impossible Vérité des Comptes Publics au Togo : Institutionnalisation du Mensonge d'État par Omission » [en ligne], *27avril.com*, le 1 mars 2023, URL : https://www.27avril.com/blog/opinion/covid-gate-limpossible-verite-des-comptes-publics-au-togo-institutionnalisation-du-mensonge-detat-par-omission, consulté le 17 avril 2024.

DIOP, Cheikh Anta, *Les fondements économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique Noire*, Paris Dakar, édition revue et corrigée, Présence Africaine, 2000, 124 p.

ROOSEVELT, Franklin D., « Address at Worcester, Mass. October 21, 1936 » [en ligne], URL : https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-worcester-mass, consulté le 13 mai 2024.

SARRAUT, Albert, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Editions du Sagittaire, 1931.

SARRAUT, Albert, *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot, 1923.

Médias

AHADZI-NONOU, Koffi, « Questions autour de l'instauration de la commission "Vérité, justice et réconciliation" (CVJR) au Togo. Entretien », *Afrique contemporaine*, vol. 250, n° 2, 2014, pp. 91-102.

BARRIGAH-BENISSAN, Nicodème, « Les auditions de la Commission vérité, justice et réconciliation (Togo) », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 3, n° 3, 2015, pp. 385-394.

CHAUVET, Caroline, « Au Togo, les sacrifiés du phosphate - Reportage » [en ligne], *Afrique XXI*, le 8 janvier 2024, URL : https://afriquexxi.info/Au-Togo-les-sacrifies-du-phosphate, consulté le 2 mai 2024.

DOUGUELI, Georges, « Togo : la diaspora, un électorat mis à l'écart » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, 2020, URL : https://www.jeuneafrique.com/892948/societe/tribune-togo-la-diaspora-un-electorat-mis-a-lecart/, consulté le 8 avril 2024.

FIRST, Togo, « Togo : des réflexions sur l'avenir de la filière du soja bio » [en ligne], URL : https://www.togofirst.com/fr/agro/0809-12490-togo-des-reflexions-sur-lavenir-de-la-filiere-du-soja-bio, consulté le 15 mai 2024.

FIRST, Togo, « Fonds Covid-19 : Qui sont les contributeurs du Togo en 2020 ? » [en ligne], URL : https://www.togofirst.com/fr/gouvernance-economique/0102-11322-fonds-covid-19-qui-sont-les-contributeurs-du-togo-en-2020, consulté le 17 avril 2024.

K., Mensah, « « Panama Papers » : comment la fortune de magnats indiens du Togo finit dans les paradis fiscaux » [en ligne], *Le Monde.fr*, 2016, URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/07/27/panama-papers-comment-la-fortune-de-magnats-indiens-du-togo-finit-dans-les-paradis-fiscaux_4975374_3212.html, consulté le 23 juin 2021.

KUVO, Pierre-Claver, « Blanchiment d'argent et financement du terrorisme : Une société togolaise en affaire avec une entreprise Offshore à Singapour - CENOZO » [en ligne], URL : https://cenozo.org/blanchiment-dargent-et-financement-du-terrorisme-une-societe-togolaise-en-affaire-avec-une-entreprise-offshore-a-singapour/, consulté le 22 juin 2021.

LEDY, Nephthali Messanh, « Togo: Adoyi Essowavana, le numéro 2 de l'Office des recettes limogé (les raisons) » [en ligne], *Financial Afrik*, le 10 septembre 2020, URL :

https://www.financialafrik.com/2020/09/10/togo-adoyi-essowavana-le-numero-2-de-loffice-des-recettes-limoge-les-raisons/, consulté le 19 mars 2024.

TCHADJOBO, Samari, « Togo / Crimes Crapuleux à Sotouboua: le Comportement Répressif et le Silence Suspect du pouvoir » [en ligne], *27avril.com*, le 26 février 2024, URL : https://www.27avril.com/blog/opinion/togo-crimes-crapuleux-a-sotouboua-le-comportement-repressif-et-le-silence-suspect-du-pouvoir, consulté le 25 avril 2024.

TRIBUNE, Togo, « Dernière minute: un établissement disparait avec la tontine de ses clients » [en ligne], 2021, URL : https://togotribune.com/news/derniere-minute-un-etablissement-disparait-avec-la-tontine-de-ses-clients/, consulté le 13 mai 2024.

UNTOGO.ORG, « Kim Jong-un envoie un ambassadeur au Togo » [en ligne], *Togo Diplomatie*, URL : https://www.togodiplomatie.info/Diplo-Togo/Kim-Jong-un-envoie-un-ambassadeur-au-Togo, consulté le 16 mai 2024.

« Taxation of Cryptocurrency and Blockchain-Based Companies In Liechtenstein | Tax Notes » [en ligne], le 14 mai 2024, URL : https://www.taxnotes.com/tax-notes-international/corporate-taxation/taxation-cryptocurrency-and-blockchain-based-companies-liechtenstein/2018/01/08/1xc8h, consulté le 14 mai 2024.

« Le projet de la monnaie complémentaire au FCFA explicité » [en ligne], *Seneweb.com*, le 13 mai 2024, URL : https://www.seneweb.com/news/Economie/le-projet-de-la-monnaie-complementaire-a_n_167763.html, consulté le 13 mai 2024.

« Quand Lomé se rêve en capitale ouest-africaine de la finance - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, le 23 février 2024, URL : https://www.jeuneafrique.com/1537085/economie-entreprises/quand-lome-se-reve-en-capitale-ouest-africaine-de-la-finance/, consulté le 18 mars 2024.

« Togo : le soja biologique en plein essor » [en ligne], *France 24*, le 20 décembre 2023, URL : https://www.france24.com/fr/vid%C3%A9o/20231220-togo-le-solja-biologique-en-plein-essor, consulté le 15 mai 2024.

« Enquête sur Arise IIP, la firme qui dépouille les paysans africains - L'Humanité » [en ligne], 2023, URL : https://www.humanite.fr/monde/tchad/enquete-sur-arise-iip-la-firme-qui-depouille-les-paysans-africains-789407, consulté le 19 mars 2024.

« Togo: le rapport sur les fonds de riposte contre le Covid-19 fait réagir la société civile » [en ligne], *RFI*, le 15 février 2023, URL : https://www.rfi.fr/fr/afrique/20230215-togo-le-rapport-sur-les-fonds-de-riposte-contre-le-covid-19-fait-r%C3%A9agir-la-soci%C3%A9t%C3%A9-civile, consulté le 17 avril 2024.

« GABON : Les exemptions fiscales d'Arise IIP dans le viseur du FMI - 10/06/2021 » [en ligne], *Africa Intelligence*, le 10 juin 2021, URL : https://www.africaintelligence.fr/afrique-centrale/2021/06/10/les-exemptions-fiscales-d-arise-iip-dans-le-viseur-du-fmi,109671933-art, consulté le 18 mars 2024.

« La Plateforme industrielle d'Adétikopé (PIA) inaugurée par le Chef de l'Etat » [en ligne], *Présidence de la République Togolaise*, le 7 juin 2021, URL : https://presidence.gouv.tg/2021/06/07/la-plateforme-industrielle-dadetikope-pia-inauguree-par-le-chef-de-letat/, consulté le 24 juin 2021.

« Électricité – Hussain al-Nowais (AMEA Power) : « Nous voulons devenir un acteur de premier plan sur le continent » – Jeune Afrique » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, le 7 janvier 2020, URL : https://www.jeuneafrique.com/878415/economie/electricite-hussain-al-nowais-amea-power-nous-voulons-devenir-un-acteur-de-premier-plan-sur-le-continent/, consulté le 30 juin 2021.

« Accord de siège entre L'AGF West Africa et le Togo » [en ligne], *Ministère des Affaires Etrangères, de l'Intégration Régionale et des Togolais de l'Extérieur*, le 19 juillet 2018, URL : https://diplomatie.gouv.tg/accord-de-siege-entre-lagf-west-africa-et-le-togo/, consulté le 14 mai 2024.

Togo: Akpaman Papers Wacem Gate, Faure et Klassou, ouvrez la bouche et parlez looooooo! [en ligne], [s.n.], *Le Journal de la bonne Humeur*, 2016., URL : https://youtu.be/EgDjoCawgcI, consulté le 24 juin 2021.

« Togo: explosion meurtrière dans une usine de ciment à Tabligbo » [en ligne], *RFI*, le 7 août 2016, URL : https://www.rfi.fr/fr/afrique/20150701-togo-explosion-meurtriere-usine-ciment-wacem-tabligbo-lome, consulté le 24 juin 2021.

« Concessions portuaires en Afrique : Vincent Bolloré déféré devant les juges d'instruction » [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/04/24/ports-africains-vincent-bollore-en-garde-a-vue_5289749_3224.html, consulté le 15 mai 2024.

« La sorcellerie au coeur du pouvoir : petits secrets de Palais - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/140853/politique/la-sorcellerie-au-coeur-du-pouvoir-petits-secrets-de-palais/, consulté le 13 mai 2024.

« Cinq questions pour comprendre le changement de Constitution au Togo » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1551934/politique/cinq-questions-pour-comprendre-le-changement-de-constitution-au-togo/, consulté le 17 avril 2024.

« Abdourahamane Sarr, un pourfendeur du franc CFA à la tête de l'économie sénégalaise - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1555915/economie-entreprises/abdourahamane-sarr-un-pourfendeur-du-franc-cfa-a-la-tete-de-leconomie-senegalaise/, consulté le 13 mai 2024.

« ARISE IS devient actionnaire d'Aera Group » [en ligne], *Agence Ecofin*, URL : https://www.agenceecofin.com/gestion-publique/0203-85718-arise-is-devient-actionnaire-d-aera-group, consulté le 14 avril 2024.

« Gagan Gupta (Arise) : "Le moment est venu d'accélérer l'industrialisation de l'Afrique" - Jeune Afrique » [en ligne], URL : https://www.jeuneafrique.com/1356743/economie-entreprises/gagan-gupta-arise-le-moment-est-venu-daccelerer-lindustrialisation-de-lafrique/, consulté le 18 mars 2024.

« A Friedman doctrine-- The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits - The New York Times » [en ligne], URL : https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html, consulté le 18 mars 2024.

« « Dans les dix ans, les parcs industriels et les zones d'exportation vont se multiplier » - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1136188/economie-entreprises/dans-les-dix-ans-les-parcs-industriels-et-les-zones-dexportation-vont-se-multiplier/, consulté le 18 mars 2024.

« Ce que Charles Kié prévoit pour son nouveau fonds avec SouthBridge - Jeune Afrique.com » [en ligne], *JeuneAfrique.com*, URL : https://www.jeuneafrique.com/1131999/economie-entreprises/ce-que-charles-kie-prevoit-pour-son-nouveau-fonds-avec-southbridge/, consulté le 14 mai 2024.

« Voici comment la CEET "ment" aux Togolais » [en ligne], URL : https://lalternative.info/2024/03/09/togo-voici-comment-la-ceet-ment-aux-togolais/, consulté le 16 mai 2024.

« La CEET installe un groupe de 14 millions chez la ministre de l'Energie et des Mines » [en ligne], URL : https://lalternative.info/2024/03/15/togo-la-ceet-installe-un-groupe-de-14-millions-chez-la-ministre-de-lenergie-et-des-mines/, consulté le 16 mai 2024.

« « Covid-gate » : Une plainte contre X pour « fraude », « abus de confiance », « fraude fiscale » et 7 autres actions annoncées – Le tabloid » [en ligne], URL : https://letabloid.tg/covid-gate-une-plainte-contre-x-pour-fraude-abus-de-confiance-fraude-fiscale-et-7-autres-actions-annoncees/, consulté le 17 avril 2024.

« Second Committee Approves Nine Draft Resolutions, Including Texts on International Tax Cooperation, External Debt, Global Climate, Poverty Eradication | Meetings Coverage and Press Releases » [en ligne], URL : https://press.un.org/en/2023/gaef3597.doc.htm, consulté le 25 mars 2024.

Table des matières

Sommaire ..... - 4 -
INTRODUCTION ..... - 9 -
Mobilisation fiscale en contexte postcolonial ..... - 11 -
A/ Deux problèmes de la « mobilisation fiscale pour le développement » ..... - 15 -
1/ Quelle légitimité de l'impôt sous la domination de l'Etat ? ..... - 15 -
De la domination à la légitimité démocratique de l'impôt ..... - 18 -
Quelle place pour l'Etat à l'heure de la mondialisation libérale ? ..... - 20 -
2/ Quel lien social dans une logique de marché ? ..... - 24 -
La logique marchande contre la solidarité sociale ..... - 27 -
Impôt échange et impôt solidarité ..... - 28 -
L'impôt et la conception libérale de la responsabilité limitée ..... - 32 -
B/ Ce que l'impôt ne peut acheter ..... - 35 -
C/ Position du problème ..... - 39 -
Problème « technique » ..... - 39 -
Problème politique ..... - 42 -
D/ Méthodologie ..... - 46 -
Corriger la philosophie par le réel ..... - 46 -
Penser le « cas » togolais ? ..... - 51 -
Cadre théorique ..... - 54 -
Les limites d'un point de vue situé ..... - 56 -

PARTIE I Une inégalité institutionnalisée ..... - 61 -

Chapitre 1 Le développement comme liberté ? ..... - 67 -
I. Mettre la fiscalité au service du « développement humain » ..... - 69 -
1/ « Capital humain », capabilités et liberté ..... - 69 -
2/ Lutter contre le « tragique » : le développement comme liberté ..... - 77 -
a/ Qu'est-ce qu'une vie digne ? ..... - 79 -

b/ Quelle place pour l'Etat dans l'accession à la liberté ? ..... - 84 -
3/ L'*empowerment* comme injonction libérale à l'autonomisation ..... - 90 -
4/ Limites de la théorie des capabilités ..... - 94 -
a/ Egalité et démocratie ..... - 94 -
b/ Egalité et décolonisation ..... - 95 -
II. L'égalité comme révolution ..... - 100 -
1/ Des finances publiques hors du contrôle démocratique ..... - 100 -
2/ De la rigidité budgétaire au mouvement du colonisé ..... - 103 -
3/ La conscience de soi du colonisé ..... - 109 -
a/ Du discours universaliste du colon au cri d'indignation ..... - 111 -
b/ Vivre l'inégalité ..... - 114 -
c/ Fiscalité et révolution ? ..... - 118 -
d/ Critiques contre Fanon ..... - 120 -

Chapitre 2 L'Etat œuvre-t-il à la fracture sociale ? ..... - 123 -
I. L'Etat, facteur majeur d'inégalité ..... - 125 -
1/ L'impôt, outil géré par les élites technocratiques ..... - 125 -
2/ La compétition comme aliénation, le mérite comme exclusion ..... - 129 -
a/ Formation scolaire coloniale et fracture sociale ..... - 130 -
b/ De la légitimation par le prestige administratif au prestige de la bonne gouvernance ..... - 137 -
i- Le marché comme grand récit contemporain, et l'idéologie du mérite ..... - 140 -
ii- Le discours de "l'émergence" : nouvelle aliénation intérieure ? ..... - 143 -
iii- Caractère déshumanisant de la notion de « mérite » ..... - 146 -
c/ De l'idée de mérite à la légitimation systématique des inégalités ..... - 149 -
II. Quelle place pour l'Etat dans la réalisation de l'égalité et de la dignité ? ..... - 154 -
1/ Un Etat prédateur qui ne vise ni la dignité ni l'égalité ..... - 155 -
2/ La fiscalité contre l'Etat ? ..... - 160 -
3/ L'Etat au service de la démocratie ? ..... - 167 -
a/ Faut-il « apprendre au peuple à crier au voleur » ? ..... - 167 -
b/ Les services publics comme soutien à la conscience politique ? ..... - 172 -
Conclusion ..... - 177 -

PARTIE II De la souveraineté coercitive de l'Etat fiscal à la *perte de souveraineté de soi* démocratique : quelle légitimité de l'impôt en situation de domination étatique ? ..... - 181 -
Introduction ..... - 181 -
La légitimité inachevée de l'impôt ..... - 182 -
Le problème de la légitimité ..... - 184 -
La légitimité hors de l'Etat ? ..... - 188 -

Chapitre 1 De la violence des prélèvements de l'Etat ..... - 193 -
Introduction ..... - 193 -
I. De la coercition fiscale à l'Etat mystique ..... - 195 -
1/ La réforme de l'OTR sert-elle l'intérêt public ? ..... - 195 -
2/ Le chef mystique de l'Etat ..... - 202 -
a/ La sorcellerie égalisatrice ..... - 206 -
b/ Du blindage protecteur aux pouvoirs surnaturels ..... - 207 -
c/ Puissance de l'imaginaire ..... - 209 -
d/ Le commerce d'âme et de pièces détachées ..... - 211 -
e/ Impôt et circulations mystiques ..... - 214 -
f/ Services publics et craintes mystiques ..... - 215 -
II. l'Etat invente lui-même sa légitimité ..... - 219 -
1/ L'appropriation des services publics par l'Etat ..... - 219 -
Pouvoir de la parole légitimatrice de l'Etat ..... - 223 -
2/ Un Etat légitime *a priori* ..... - 224 -
a/ Tout Etat est l'instrument de son auto-légitimation pour sortir de la violence ..... - 227 -
b/ Définition théorique de la « légitimité » au sens sociologique ..... - 227 -
c/ Magie du pouvoir et légitimité ..... - 231 -
III. Desserrer l'étau de la domination étatique ..... - 233 -
1/ « Se mobiliser » : un appel dangereux à l'unité ..... - 233 -
a/ La démocratie : le dissensus comme lien social ..... - 236 -
b/ La démocratie comme « art du possible » ..... - 241 -
c/ Le développement comme dialectique ..... - 243 -
2/ Résister à l'Etat par la ruse ..... - 246 -
a/ La pensée « positive » de l'administration étatique ..... - 246 -
b/ Ruse et pensée négative ..... - 248 -

c/ Pensée négative ..... - 249 -
3/ Impôt et humour : l'Office Togolais des Rackets ..... - 250 -
Intraduisibilité ..... - 252 -
Oralité ..... - 254 -
Impôt et ruse ..... - 254 -
Conclusion ..... - 256 -

Chapitre 2 La résistance populaire à l'impôt peut-elle réduire la domination fiscale de l'Etat ?- 259 -
Introduction ..... - 259 -
I. *No taxation without representation* ..... - 262 -
1/ la sociogenèse conjointe de l'Etat et de l'impôt ..... - 264 -
2/ Sauver l'Etat par la négociation fiscale ? ..... - 268 -
3/ Limites de la sociogenèse de l'impôt démocratique ..... - 270 -
a/ Ce n'est pas l'impôt qui finance le plus l'Etat togolais ..... - 271 -
b/ Réclamations des grands et petits contribuables ..... - 275 -
II. Voler l'Etat, ce n'est pas voler ? ..... - 276 -
1. Public civique et public primordial ..... - 278 -
2. Ethiques publiques plurielles ..... - 282 -
a/ Le « public primordial » et sa logique de don-contredon ..... - 283 -
b/ Où se situe l'Etat par rapport à la logique du don ? ..... - 288 -
i- La dialogique du don et de la gestion comptable ..... - 288 -
ii- L'Etat pervertit-il le don ? ..... - 290 -
c/ Pluralisme des normes et hypothèse d'une légitimité hybride de l'impôt ..... - 292 -
3. Le « public primordial » n'est pas la solution ..... - 294 -
a/ Le public primordial n'est pas toujours moral ..... - 296 -
b/ Les chefs traditionnels œuvrent-ils au commun ? ..... - 297 -
i- Le rôle ambigu de « courroie de transmission » : l'Etat n'est jamais loin de la chefferie ..... - 298 -
ii- la chefferie comme autre instance de prédation et de domination ..... - 299 -
c/ une conception curiale de la politique ..... - 302 -
4/ La démocratie comme « perte de souveraineté de soi » ..... - 306 -
Perte de souveraineté dans le monde du développement ..... - 310 -
Perte de souveraineté et pouvoir ..... - 311 -

La démocratie est-elle « impossible » ? - 313 -
Perte de souveraineté et impôt - 315 -

PARTIE III Justice fiscale et lien social : l'impôt peut-il faire sortir les dominés de la disqualification sociale ? - 321 -
Introduction - 321 -

Chapitre 1 Comment quantifier ce que chacun *doit* à la société ? - 329 -
Introduction : La possibilité d'*exit* et la difficulté de créer du lien social en contexte libéral - 329 -
I. La solidarité comme une mécanique parfaite ? - 335 -
II. Le paradigme socio-économique de la tontine incarne-t-il l'esprit d'*ubuntu* ? - 342 -
1/ La tontine comme modèle de solidarité sociale - 344 -
2/ La tontine comme économie encastrée - 348 -
3/ Proximité sociale et contrôle réciproque - 352 -
4/ Contrôle social ou contrôle juridique ? - 355 -
III. Dette sociale et conversion intérieure pour la vie en communauté - 359 -
1/ La philosophie de l'*ubuntu* - 359 -
2/ La monnaie locale comme autre paradigme de confiance et de solidarité - 364 -
3/ De la mécanique sociale de la « réciprocité » à l'éthique de la « mutualité » chez Ricœur - 367 -
Conclusion : « la vertu de justice est onéreuse » - 370 -

Chapitre 2 De la difficulté de penser l'impôt comme « dette sociale » en contexte libéral - 375 -
Introduction : Le prix à payer pour la démocratie - 375 -
Dette cosmique et sacrifice - 378 -
I. Rembourser un dû économique ou reconnaître une dette immatérielle ? - 384 -
1/ La dette des pays riches envers les pays pauvres - 384 -
2/ Le sacrifice ne s'achète pas - 387 -
II. Eveiller la conscience de l'interdépendance sociale ou garantir des droits ? - 395 -
1/ La propriété privée grâce à la propriété publique - 396 -
2/ Quel devenir de la dette dans le paradigme libéral ? - 401 -
III. Qui a le pouvoir dans la dette ? - 407 -

1/ La dette de l'Etat par rapport aux citoyens ..... - 408 -
2/ La « dette des commencements » coloniale ..... - 414 -
Conclusion ..... - 420 -
Des dettes qui s'entrecroisent ..... - 420 -
La « dénégation économique » comme inconscience de la dette ..... - 421 -

Chapitre 3 La solidarité par l'impôt et ses écueils ..... - 425 -
Introduction ..... - 425 -
La redistribution n'est pas la solidarité ..... - 428 -
Enjeux nationaux et internationaux de la redistribution ..... - 431 -
La redistribution ne suffit pas ..... - 433 -
I. Corriger sans transformer : un travail inachevé ..... - 435 -
a/ Premier problème à surmonter : la tyrannie du riche ..... - 435 -
b/ Souveraineté offshore ..... - 442 -
c/ Insuffisance de l'impôt correcteur ..... - 444 -
II. Distribuer sans relier : l'économicisme du modèle redistributif ..... - 447 -
a/ Deuxième problème à surmonter : le solipsisme économique ..... - 447 -
i- Les enclaves économiques et la pure logique d'équivalence ..... - 449 -
ii- Le hub financier de Lomé et la déterritorialisation fictive ..... - 454 -
iii- L'allégorie de la ville des riches et de la ville des pauvres ..... - 457 -
b/ La pensée redistributive ne casse pas le solipsisme ..... - 459 -
i- Redistribution économique ou éducation au civisme ? ..... - 459 -
ii- L'impôt pervertit-il la réflexion sur le lien social ? ..... - 464 -
III. Dominer sans reconnaître ..... - 467 -
a/ Un modèle qui valorise socialement celui qui redistribue ..... - 468 -
b/ La disparition du sujet de droits derrière l'objet du devoir ..... - 470 -
c/ Les droits sociaux comme condition de l'effectivité du droit ..... - 472 -
d/ Revaloriser le « concept révolutionnaire du droit » ..... - 475 -

Chapitre 4 De la justice fiscale à la justice relationnelle ..... - 481 -
I. Injustice méta-politique et justice fiscale internationale ..... - 485 -
1/ La justice fiscale internationale nécessite un « *reframing* » ..... - 487 -
2/ Pas de justice fiscale sans justice relationnelle ..... - 494 -

II. Quel lien social national au Togo ? ..... - 497 -
Conférences nationales ..... - 498 -

CONCLUSION Sortir la fiscalité du « ventre » de l'Etat ? ..... - 505 -
L'impôt comme prix à payer pour la protection de la liberté ..... - 508 -
L'impôt comme outil de responsabilisation ? ..... - 510 -

BIBLIOGRAPHIE ..... - 517 -
Philosophie ..... - 517 -
Sciences sociales et juridiques ..... - 528 -
Littérature et Cinéma ..... - 542 -
Documents institutionnels (Etat togolais, ONG, Institutions internationales) ..... - 543 -
Textes militants et politiques ..... - 545 -
Médias ..... - 546 -

Table des matières ..... - 551 -
RÉSUMÉ ..... - 559 -
ABSTRACT ..... - 559 -

RÉSUMÉ

Le concept de « développement » présente un déficit démocratique, particulièrement quand on le pense par l'impôt. La « mobilisation fiscale pour le développement », prônée par les Agences d'aide, pourrait apparaître comme un progrès (fin de la dépendance à l'aide, « développement endogène », souveraineté économique). Pourtant, l'impôt est-il un outil de justice sociale ? Symbole du vivre-ensemble et de la solidarité nationale, il fait aussi l'objet de craintes, pour des raisons passées (idéologie fiscale coloniale) et présentes (opacité des affaires publiques au Togo, pouvoir « mystique » de l'Etat). L'approche philosophique délaissera la réflexion sur les moyens (économiques ou juridiques), pour remettre en question deux présupposés. 1/ « Mobiliser » la population dans un effort commun pour le « développement » rappelle les heures sombres du Parti Unique ; est-il légitime de « mobiliser » en démocratie ? Ne faut-il pas défendre le pluralisme, et même le dissensus, plutôt que la vérité unique du « développement », et de l'Etat en général ? L'esprit démocratique remet en question la parole des puissants, et s'autorise l'irrévérence, y compris à l'égard de l'impôt. Un impôt n'est-il légitime que s'il est contesté et contestable ? Et peut-on mettre en commun, même sans unifier ? 2/ « Développement » comme « impôt » renvoient à des dimensions économiques, qui ne peuvent suffire à créer du lien social. Ils enferment la pensée dans une logique d'achat et renvoient à une vision libérale, appauvrie, des relations humaines. C'est ailleurs, dans une « logique de surabondance », dans une ouverture éthique à autrui, dans la reconnaissance d'une dette sociale, que se noue la cohésion sociale – autant de choses qui débordent les attributions de la comptabilité nationale. La réticence à payer des impôts dénote un désintérêt préoccupant pour l'appartenance commune, mais l'impôt est impuissant à *acheter* le retour des individus vers la pensée du collectif, tandis que la pression de l'Etat pour forcer cette harmonie sociale est contreproductive, et illégitime. La fiscalité pose donc la question de la construction du « nous », sans en apporter la réponse.

Mots-clés : démocratie – dissensus – légitimité – domination – Etat – dette sociale – égalité

ABSTRACT

The concept of "development" is insufficiently democratic, especially when approached through taxation. "Domestic resource mobilization for development", as advocated by aid agencies, could be seen as progress (end of aid dependency, "endogenous development," economic sovereignty). However, is taxation a tool for social justice? While a symbol of coexistence and national solidarity, it is also a source of fear, for both historical (colonial tax ideology) and current reasons (lack of transparency in public affairs in Togo; "mystical" power of the State). This philosophical approach will set aside the discussion of means (economic or legal) to question two assumptions: 1. "Mobilizing" the population in a common effort for "development" recalls the dark days of the Single Party; is it legitimate to "mobilize" in a democracy? Shouldn't we defend pluralism, and even dissent, rather than the single truth of "development," and of the State in general? The democratic spirit questions the word of the powerful, and allows for irreverence, including towards taxation. Is a tax only legitimate if challenged and challengeable? And can we pool resources without unifying? 2. "Development" and "tax" both refer to economic dimensions; as such, they cannot enable individuals to build deep social bonds. They confine thought to a logic of purchase and convey a liberal, hollow vision of human relations. Social solidarity cannot be created solely through fiscal tools or through money. Rather, social cohesion is forged in a "logic of overabundance", in an ethical openness to others, in the recognition of a social debt- all things that go beyond the attributions of national accounting. The reluctance to pay taxes indicates a worrying disinterest in the collective, but taxation is powerless to "buy" back individuals' shared sense of belonging, while the pressure of an authoritarian state to force this social harmony is counterproductive and illegitimate. Taxation therefore raises the question of the construction of the political community, without providing an answer.

Keywords: democracy – dissent – legitimacy – domination – State – social debt – equality