



**HAL**  
open science

# Le mérite plutôt que le hasard ? Trois réponses à une provocation socratique

Adrien Louis

► **To cite this version:**

Adrien Louis. Le mérite plutôt que le hasard ? Trois réponses à une provocation socratique. *Il Pensiero storico*, 2021, 10. hal-04421883

**HAL Id: hal-04421883**

**<https://hal.science/hal-04421883v1>**

Submitted on 22 Feb 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

## ***Le mérite plutôt que le hasard ?***

*Trois réponses à une provocation socratique*

*Par Adrien Louis*

Jouant malicieusement du bon sens du peuple contre les prétentions même du peuple, Socrate faisait cette remarque apparemment bien connue : si nul ne songe à désigner un pilote de navire par tirage au sort, pourquoi, nous Athéniens, désignons-nous nos dirigeants ainsi ? Pourquoi soumettons-nous la fonction qui demande le plus de lumière au principe qui est le plus aveugle ? Quand nous avons à désigner un pilote, un médecin ou un architecte, nous recherchons les personnes les plus manifestement qualifiées pour ces fonctions. Pourquoi donc, dans le principe-même de notre régime, refusons-nous au mérite le rôle qui lui revient si naturellement ?<sup>1</sup>

En dépit des siècles, et en dépit des grandes différences qui séparent la démocratie athénienne de nos propres démocraties, le questionnement de Socrate n'a rien perdu de sa force provocatrice. Il est vrai que le principe de l'élection est en un sens le contraire d'un principe aveugle. Comparée au tirage au sort comme à l'hérédité, l'élection apparaît comme un processus éclairé, mobilisant le jugement et la perspicacité des citoyens. Toutefois, il n'est pas très difficile d'imaginer Socrate soumettant le principe de l'élection populaire à sa mordante ironie. N'est-il pas préférable en effet, pour désigner un pilote, un médecin ou un architecte, de suivre le jugement de ceux qui s'y connaissent plutôt que celui du grand nombre ? En toute matière, le jugement de ceux qui savent n'est-il pas plus autorisé que celui des ignorants ? Il semble que le principe méritocratique, rigoureusement conçu, condamne aussi bien la démocratie élective que celle du tirage au sort.

Du reste, notre vie politique la plus actuelle suffit à nous faire douter du caractère proprement méritocratique de nos démocraties. En effet, nous y voyons parfois consacrés des dirigeants singulièrement intempérants, impulsifs et grossiers, hostiles à certaines formes de liberté comme à l'idée même de vérité. Nous y voyons des dirigeants flatter les passions les plus violentes et les moins articulées de leur population, et conspuer tout ce qui se prévaut d'une certaine compétence ou d'un certain savoir. Et comme ces dirigeants construisent leur ascendant sur la critique d'élites corrompues ou insolentes, les « mauvaises » élites d'hier semblent préparer les mauvais dirigeants du jour.

Tous ces phénomènes, qui sont très frappants, nous font légitimement désirer un régime qui serait plus favorable à la consécration d'une élite estimable et vertueuse. Ils nous invitent à reprendre la question du mérite à nouveaux frais, pour mieux discerner les vraies conditions d'un régime méritocratique, mais aussi ses possibles travers. Je me propose d'avancer quelques éléments utiles à ce discernement.<sup>2</sup>

### *La réponse aristocratique*

---

<sup>1</sup> C'est avant tout Xénophon qui rapporte cette provocation de Socrate, en la présentant comme un des motifs de sa mise en accusation. Xénophon défend généralement son maître, mais en l'occurrence, il laisse cette accusation sans réponse. Voir les *Mémoires*, Livre I, chap. 2, 9.

<sup>2</sup> Je reprends et complète ici, sous une forme très ramassée, certaines analyses développées dans mon livre *Les meilleurs n'auront pas le pouvoir. Une enquête à partir d'Aristote, Pascal et Tocqueville*, Paris, PUF, 2021.

Le mérite est un principe d'attribution d'un bien, d'un titre ou d'une fonction. Nous venons de le voir, il existe d'autres principes de ce genre, comme la faveur, l'hérédité ou le tirage au sort. Ce qui distingue avantagement le mérite de ces autres principes, c'est évidemment d'être *a priori* le plus rationnel et le plus juste. Attribuer un titre ou une charge en fonction du mérite, c'est en effet l'attribuer en fonction de l'excellence et des aptitudes requises pour l'exercice même de cette charge. Qui ne voit donc que ce principe est *a priori* bien plus juste que celui du tirage au sort, de l'hérédité et même du vote majoritaire ?

Mais contrairement au tirage au sort, à l'hérédité ou à l'élection, qui sont des modes concrets de désignation, le mérite n'est en lui-même qu'un principe formel d'attribution. Je veux dire que ce principe ne peut devenir opérationnel que par l'institution préalable de juges du mérite. Et pour que ces juges soient à la hauteur de leur fonction, il semble même souhaitable que soient institués des critères objectifs du mérite, ou des excellences qu'ils se doivent de consacrer. Loin de constituer un principe simple de justice, le mérite soulève donc de difficiles questions : qu'est-ce que l'excellence, et qui peut en juger ?

Aussi ces questions sont-elles la suite naturelle de la provocation socratique. Car à vrai dire, Socrate se donnait la partie facile en prenant les exemples du pilote de navire, de l'architecte ou du médecin. Pour de telles activités, les qualités requises pour être excellent sont en effet relativement faciles à établir, parce que les fins de ces activités sont en elles-mêmes claires et univoques. Il est clair que le pilote doit savoir conduire son bateau et son équipage à bon port, que l'architecte doit faire les plans d'une construction solide, et que le médecin doit guérir ou soulager ses patients. Mais est-il aussi facile de dire quelle est la fin de l'activité politique prise dans son ensemble ? Va-t-il même de soi de considérer la cité comme une sorte d'association ordonnée à une fin précise ? Le fait est pourtant qu'on ne saurait dire quelles sont les qualités d'un bon dirigeant, sans se faire une idée un peu nette de la fin qu'il doit poursuivre.

La philosophie politique ancienne me semble envisager ce problème de la manière suivante. Pour comprendre quelle est la véritable fin de la cité, il faut considérer quelle est la véritable fin de l'être humain. Comment procéder ? En examinant la vie et les discours des hommes, il apparaît clairement que tous aspirent à être heureux, c'est-à-dire à réussir leur vie ou à en profiter. Le problème est qu'ils se font des idées très variables et très vagues du bien qu'ils recherchent ainsi. La pauvreté leur fait considérer que le bonheur se trouve dans la richesse, l'amour-propre leur persuade qu'il est dans la célébrité, la maladie qu'il est dans la santé. Chacun, en somme, conçoit le bonheur en fonction de ce qui lui manque le plus actuellement. Mais loin d'être découragés par cette diversité d'opinions, les philosophes croient possible d'en mesurer la force et la faiblesse en les soumettant à un examen rigoureux. C'est au terme de cet examen que la nature du véritable bien leur apparaît : c'est en faisant preuve de vertus éthiques et intellectuelles, c'est en s'appliquant à raisonner et à agir avec noblesse, que l'homme accomplira sa nature et se réconciliera avec son être. Tel est son bien suprême.<sup>3</sup>

Si telle est la fin de l'homme, telle doit donc être la fin de la cité. La cité heureuse est la cité qui conduira les citoyens à mener une telle vie. La cité heureuse est celle qui fera explicitement de l'excellence sa fin suprême. Dès lors, il n'est pas très difficile de deviner quels sont les hommes qui, dans une telle cité, méritent de gouverner. Ce sont les meilleurs eux-mêmes, c'est-à-dire, ceux qui

---

<sup>3</sup> Pour donner du crédit à une thèse qui, dans le cadre de cet exposé, paraîtra quelque peu arbitraire, je ferai la remarque suivante. Pour quels motifs le système capitaliste est-il le plus communément condamné ? Parce qu'il réduit le travailleur à l'état de brute ou d'animal, et parce qu'il promeut des dirigeants sans justice ni modération. L'idée que l'homme s'accomplit par l'exercice de sa raison et par la mise en œuvre de ses vertus reste donc tout à fait centrale dans notre appréciation des phénomènes sociaux.

font eux-mêmes preuve de qualités intellectuelles et morales remarquables. Seuls de tels hommes, en effet, voudront défendre l'excellence humaine comme le plus grand bien de la cité. Seuls de tels hommes seront fidèles à la véritable fin de la cité.

C'est à partir de ce raisonnement qu'il faut comprendre la réserve, et parfois la franche hostilité, de la philosophie ancienne vis-à-vis du régime démocratique. La véritable objection au pouvoir du peuple, ce n'est pas nécessairement son incompetence, son inconstance, ou son incapacité à discerner des hommes de mérite. Après tout, Socrate lui-même suggère que les Athéniens savent choisir les plus compétents des navigateurs ou des médecins. Le problème est que le peuple, c'est-à-dire le grand nombre des pauvres ou des familles modestes, poursuit nécessairement d'autres fins que l'excellence humaine. Le peuple a des besoins et des désirs plus urgents à satisfaire que la protection de l'excellence humaine. Le danger que présente la démocratie, c'est donc d'orienter la vie politique en direction de la seule jouissance matérielle, ou de la faire vivre dans l'horizon borné de la nécessité.<sup>4</sup> Ce désir de jouissance est certainement naturel et pour autant légitime, mais son exclusivité menace directement les intérêts de l'excellence humaine. C'est pourquoi Platon et Aristote, chacun à leur manière, ont voulu soustraire une partie du pouvoir aux revendications du peuple. C'est aussi pour cela que les « meilleurs » apparaissent parfois comme des gardiens plutôt que comme des dirigeants au sens strict du terme : leur rôle est de défendre le bien le plus précieux de la cité, plutôt que de se mettre au service de ses innombrables besoins.

Toutefois, l'excellence morale et intellectuelle qui caractérise les meilleurs des hommes, et qui fait l'objet de leur soin, les qualifie aussi pour être les dirigeants suprêmes de la cité. La vie politique doit assurément répondre à de nombreuses nécessités, pour lesquelles des compétences spécifiques et des expériences de première main sont désirables. Il est par exemple désirable de mettre un général de grande expérience à la tête des armées, ou de mettre un homme rompu aux affaires en charge du trésor public. Mais ces objectifs étant partiels, il leur faut être soumis à une instance supérieure de jugement. A cette instance souveraine, il appartient d'arbitrer non seulement dans des circonstances toujours uniques, mais aussi parmi la multitude des nécessités et des biens qui se font toujours concurrence dans la cité. L'excellence du dirigeant est donc surtout une affaire de jugement plutôt que de compétence spécialisée. Or, aux yeux des philosophes anciens, l'excellence du jugement est impossible sans les vertus morales que sont la modération, le courage et la justice. Celui qui aime trop les plaisirs pour ne pas être corrompu, trop lâche pour être résolu, trop tendre pour être impartial, trop orgueilleux pour admettre ses torts, ne peut être un bon juge et ne peut prendre de bonnes décisions. L'excellence de l'intelligence pratique requiert donc, comme sa condition nécessaire, l'excellence du caractère. Et une telle excellence s'acquiert plus par la richesse de l'expérience humaine, que par un quelconque diplôme universitaire. Seule une telle expérience est en effet susceptible de rendre un dirigeant sensible à la diversité des motifs humains.

C'est donc aussi bien comme moyen que comme fin de gouvernement que l'excellence humaine plaide pour le pouvoir des meilleurs. Pourtant, même en estimant l'argumentaire classique parfaitement bien fondé, il se trouve exposé à deux grandes difficultés. La première concerne la possibilité d'identifier cette excellence elle-même. En effet, s'il est relativement facile de mesurer l'aptitude d'un général à gagner des victoires, ou celle d'un financier à faire prospérer son affaire, il est plus délicat de savoir quel doit être le « résultat » du pouvoir politique dans son ensemble, qui

---

<sup>4</sup> Comment ne pas remarquer que le philosophe qui se présente comme le premier défenseur de la sagesse du peuple, à savoir Machiavel (*Discorsi*, I.58), est précisément celui qui discrédite le plus l'idée d'excellence humaine, et qui borne la vie politique à l'horizon de la nécessité ?

nous permettrait de juger du mérite d'un dirigeant. C'est précisément parce que l'action politique ne peut être réduite à la poursuite d'une seule fin, et qu'elle est même en grande partie un arbitrage entre plusieurs fins concurrentes, que les exemples de la navigation et de l'architecture paraissent inappropriés. La pluralité des biens rend largement équivoque et contestable la réussite d'une action politique. Qui plus est, même les qualités morales qui peuvent faire présumer de l'excellence d'un dirigeant ne sont pas facilement discernables : entre le courage et la témérité, entre la prudence et la peur, entre la justice ou la cruauté, la ligne est aussi réelle que ténue. L'appréciation de l'excellence humaine demande donc un sens moral d'une grande délicatesse, qui ne paraît accessible qu'aux individus les mieux éduqués. Un régime consacrant le pouvoir des meilleurs tend donc à être fondé sur le principe de la cooptation, de la désignation par les pairs.

Mais alors, il reste à savoir comment les meilleurs sont susceptibles d'acquérir une telle autorité dans leur cité. Car si l'excellence qui les caractérise est en elle-même un bien rare, qui n'est pas spontanément poursuivi par la majorité des hommes pressés par la nécessité, ni par les hommes avides de domination, ses chances d'être consacrée comme une fin suprême semblent fort réduites. Selon toute vraisemblance, l'excellence ne pourra acquérir d'autorité que si les meilleurs prennent eux-mêmes le pouvoir, et parviennent à fonder un régime conforme à leur vœu. Mais des hommes excellents peuvent-ils emprunter une voie si manifestement tyrannique ? Ces difficultés expliquent probablement que les philosophes anciens, après avoir pleinement développé les droits d'une véritable aristocratie, se soient finalement ralliés à la défense d'un régime mixte.

Dans son principe général, le régime mixte consiste à distribuer le pouvoir entre le grand nombre des familles modestes et le petit nombre des familles aisées. Pour l'essentiel, il est donc un mélange de démocratie et d'oligarchie, qui fait de la richesse une condition d'accès à de hautes responsabilités politiques. Bien sûr, comme critère d'accès aux responsabilités, la richesse est un critère qui semble très éloigné de l'excellence morale et politique désirée par les philosophes. Les désirs qui animent les familles riches ne sont pas nécessairement plus raisonnables, ou plus vertueux, que ceux qui animent les familles pauvres. Toutefois, en étant libérés de la pression du besoin, les riches sont susceptibles de bénéficier d'une bonne éducation. A défaut de conquérir directement le pouvoir, ceux qui « savent » pourront donc entreprendre d'éduquer les jeunes riches. L'action pédagogique des philosophes auprès des familles riches peut apparaître comme une alternative à l'instauration improbable, ou impossible, d'une véritable aristocratie.

Bien sûr, le régime mixte se présente également comme un régime particulièrement favorable à l'amitié civique, et ce point ne saurait être négligé. Car s'il est vrai que le bien de la cité doit être compris en fonction du bien de l'homme, il faut aussi considérer que la cité trouve, dans l'amitié civique, la fin qui lui est propre. Toute communauté recherche la concorde et la confiance mutuelle des citoyens. Toute communauté en a besoin pour être en mesure d'engager les citoyens dans des actions communes. L'atout d'un régime mixte à cet égard, c'est qu'en distribuant les charges publiques et les biens parmi les différentes classes de la cité, il peut espérer satisfaire le désir populaire d'une plus grande égalité, sans contrarier l'aspiration des oligarques à de plus grands honneurs. Socialement soutenu par une forte classe moyenne et moralement uni par une éducation commune, le régime mixte peut même être défendu comme le régime le plus favorable à des décisions collectives sereines et rationnelles.

De tels dispositifs suffisent-ils pourtant à faire de l'excellence humaine l'une des fins essentielles du régime mixte ? Aristote semble envisager une conversion des riches en une classe d'hommes nobles et vertueux au moyen d'un système éducatif approprié. Mais quel législateur aura le souci de mettre en place un tel système éducatif ? Il semble que la rencontre du philosophe éclairé et du législateur soit le seul fondement possible à l'institution d'un bon régime mixte. Après avoir élevé les

prétentions du mérite contre la folie du hasard, les Anciens suspendent le triomphe du mérite à une rencontre de hasard.

### *La réponse de Pascal*

Les Anciens prirent parfaitement au sérieux la provocation socratique, parce qu'ils voyaient que le sort de la grandeur humaine était étroitement lié à la qualité des dirigeants et des lois, et donc à la nature des régimes politiques. La même provocation entraîna Pascal sur une toute autre voie, comme le montrent ces deux fragments des *Pensées* :

« On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison. »

« Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à attendre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr ». <sup>5</sup>

Pascal connaît donc la provocation socratique, et il comprend ce qui la motive. Mais contrairement aux philosophes anciens, il ne s'engouffre pas dans le questionnement ouvert par cette provocation. Il refuse d'envisager les conditions d'un pouvoir fondé sur mérite, car il sait par avance qu'avec un tel principe, les guerres civiles seront *sûres*.

Que faut-il penser de ce raisonnement et de cette assurance ? S'ils laissent d'abord perplexes, c'est parce que Pascal envisage le mérite d'une façon qui semble beaucoup trop abstraite. Plus exactement, Pascal imagine une situation qui semble en toute rigueur invraisemblable : à savoir une situation où le mérite serait institué comme critère d'accès au pouvoir, mais sans que soit instituée une autorité juge de ce mérite. C'est pourquoi Voltaire écrivit en marge du dernier fragment cité :

« Cela mérite explication. Guerre civile, si le prince de Conti dit : j'ai autant de mérite que le grand Condé ; si Retz dit : je vaud mieux que Mazarin ; si Beaufort dit : je l'emporte sur Turenne, et s'il n'y a personne pour les mettre à leur place. Mais quand Louis XIV arrive, et dit : Je ne récompenserai que le mérite ; alors plus de guerre civile. » <sup>6</sup>

Voltaire révèle ainsi très précisément le présupposé de l'argument pascalien. En toute rigueur, ce n'est qu'en l'absence de toute autorité pour juger du mérite que celui-ci est un facteur de guerre. Ce n'est que dans la situation où chacun se trouve être le seul juge de son mérite que le conflit armé devient inévitable, la force devenant alors le seul arbitre disponible pour départager les vanités rivales. Mais dans la réalité, la reconnaissance du mérite est toujours subordonnée à l'existence d'une autorité consacrée. Louis XIV peut très bien dire qu'il ne recevra en son conseil que les hommes de talent et de mérite, sans considération de rang ni de sang. Son autorité étant incontestée, les guerres civiles n'auront pas lieu.

Cette remarque ôte-t-elle pourtant toute force à l'argument pascalien ? Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui fragilise le mérite, c'est d'être un principe formel d'attribution plutôt qu'un mode concret de désignation. Le projet de consacrer le mérite soulève immédiatement le problème de ceux qui seront juges du mérite. Or, si Pascal refuse de s'engager dans ce problème, c'est peut-être parce qu'en toute logique, il n'est susceptible d'aucune issue consensuelle ou rationnelle. L'institution du mérite, en soulevant immédiatement la question de celui qui doit juger du mérite,

---

<sup>5</sup> *Les Pensées*, ed. Le Guern, Paris, Folio, fragments 28 et 87. En vue de sa propre édition des *Pensées*, Nicole tenta de composer un texte unique à partir de ces deux fragments. Voir la note de Le Guern p. 518.

<sup>6</sup> « Notes de Voltaire et de Condorcet sur les *Pensées* de Pascal » in *Œuvres de Blaise Pascal*, Tome second, Paris, Lefèvre, 1819, p. 472.

contient pour ainsi dire une régression à l'infini, puisqu'il est toujours possible d'interroger le mérite de celui qui prétend juger du mérite. C'est pourquoi, finalement, seul un acte d'autorité devra mettre fin au projet de récompenser le mérite. Il faudra toujours qu'une force s'impose et se déclare seule juge compétente du mérite. Alors qu'aura-t-on gagné à critiquer le principe de l'hérédité, ou qu'aura-t-on gagné à suivre l'impulsion donnée par la provocation de Socrate ?

L'argument de Pascal n'est donc pas invalidé par le caractère invraisemblable de la situation qu'il suppose. S'il est effectivement invraisemblable qu'une autorité consacre le mérite sans instituer un juge du mérite, il est par contre tout à fait vraisemblable que la consécration du mérite sape, par sa dynamique propre, l'autorité qui se dirait juge du mérite. D'ailleurs, la monarchie française n'eut-elle pas à souffrir du mépris de Louis XIV pour certaines considérations de rang et de sang ? Il ne serait pas incongru de se poser la question. Toutefois, la véritable objection à Pascal se trouve peut-être dans notre propre régime représentatif. Dans ce régime, le pouvoir est en effet rendu accessible à ceux qui prétendent le mériter, sans que ces prétentions rivales ne dégénèrent en guerre civile. D'une certaine manière, notre régime paraît réaliser ce que Pascal jugeait irréalisable : la conciliation de l'ordre et du mérite.

On peut toutefois imaginer quelle serait la réponse de Pascal à cette objection. S'il est vrai que dans nos démocraties, le gouvernement est l'objet d'une compétition pacifique et réglée, le fait est que la majorité a été consacrée juge ultime de cette compétition. Et Pascal aurait probablement jugé cette consécration de la majorité relativement *sûre*, puisque même derrière l'autorité du roi, Pascal voit agir la force du nombre.<sup>7</sup> Le principe majoritaire, la force brute de ce qui est supérieur en nombre, confère donc de la stabilité à un régime qui permet la compétition électorale. Et du reste, c'est précisément dans la mesure où la majorité absolue ne paraît émerger qu'artificiellement de notre société que notre démocratie est constamment fragilisée. Un dirigeant qui n'est positivement désiré que par 25 % des citoyens ne paraît pas vraiment mériter de gouverner. Le fondement de son autorité est en un sens moins *sûr* que le droit de naissance.<sup>8</sup>

Cela étant dit, ces considérations sur la logique même du principe méritocratique ne constituent que le moindre aspect de la réflexion pascalienne. S'il estime impossible de fonder le pouvoir sur le mérite, c'est surtout parce qu'il estime qu'avec un tel fondement, « tous diront qu'ils méritent ». Le fond de son argument est donc une certaine analyse de l'amour-propre ou de l'amour de soi, de cette passion violente et aveugle qui pousse chacun à vouloir s'affirmer au détriment des autres. De fait, une simple intuition suffit à percevoir les ravages que le principe méritocratique peut causer à l'amour-propre : pensons aux multiples effets psychologiques qu'entraîne, dans une entreprise, l'institution d'une prime au mérite. De manière générale, le grand problème du mérite serait donc d'être un principe qui à la fois excite et porte atteinte à la passion la plus puissante des hommes. Le nœud du mérite et de l'amour-propre symboliserait même de manière éloquente la misère aussi bien que la contrariété de l'homme corrompu. *Cet homme est misérable, parce que sa passion la plus naturelle (l'amour de soi) s'oppose au principe le plus naturel de justice (le mérite). Cet*

---

<sup>7</sup> *Les Pensées*, fragment 41 : « [...] Les rois n'ont pas l'habit seulement, ils ont la force. Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand Seigneur environné, dans son superbe Sérail, de quarante mille janissaires ». Voir sur ce point Laurent Thirouin, « La république et le nombre : Pascal penseur de la pluralité » in *Chroniques de Port-Royal, Port-Royal et la république*, Paris, 2018, p. 217-236.

<sup>8</sup> Une grande partie des réflexions de Condorcet sur les élections vise précisément à rendre le principe de la majorité *sûr*. Car dans la mesure où le principe majoritaire évoque trop directement la force brute du nombre, il paraît absolument essentiel de le rendre juste et conforme à la raison. Il faut que la décision à la « pluralité » des voix apparaisse comme une expression hautement probable de la vérité ou de la raison, pour qu'elle ne soit pas la simple expression d'une volonté tyrannique. Voir Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendus à la pluralité des voix*, in *Sur les élections et autres textes*, Paris, Fayard, 1986.

*homme est misérable, parce qu'il est empêché par sa passion la plus injuste de vivre selon le principe le plus juste.* Sa passion contrariant ainsi son aspiration, quel est l'ordre social et politique qui lui conviendrait le mieux ?

La proposition de Pascal peut se comprendre de la façon suivante. La violence de l'amour-propre s'oppose absolument à ce que l'ordre politique et social soit explicitement fondé sur le mérite. Mais ce même amour-propre exige toutefois que la répartition des rangs et des conditions ait une apparence de justice et de raison. Cela implique notamment que le peuple, pour accepter sa condition, puisse croire en la supériorité réelle du roi et des Grands qui leur commandent. Il faut donc que l'ordre social, tout en s'abstenant d'invoquer le mérite, donne à ceux qui dominent l'apparence du mérite. Il faut que leur grandeur « d'établissement » frappe le peuple comme une grandeur naturelle et même surnaturelle. La contrariété qui agite l'homme corrompu appelle donc un ordre social fondé sur un critère tout à fait conventionnel, mais employant toutes ses ressources à paraître naturel.

Le problème d'un tel dispositif, c'est que les Grands se persuadent eux-mêmes d'être naturellement Grands, en dépit de l'origine si manifestement arbitraire de leur grandeur. Cela s'avère problématique parce qu'en se considérant ainsi, ils ne peuvent manquer de juger leurs sujets comme des êtres naturellement inférieurs à eux, et donc de les traiter avec violence et mépris. Ce mépris et cette violence sont le sujet même des *Discours sur la condition des Grands*. Pour l'essentiel, Pascal y exhorte les Grands à prendre conscience de l'origine purement arbitraire de leur grandeur, en même temps qu'à prendre conscience de l'égalité naturelle de tous les hommes. Ces *Discours* constituent ainsi une leçon d'humilité visant à rendre les Grands plus justes et plus honnêtes. Cette honnêteté paraît d'ailleurs essentielle pour la paix sociale elle-même, car des Grands ouvertement tyranniques compromettraient la foi populaire dans la justice de l'ordre social. Réfréner les ambitions de l'amour-propre en établissant l'autorité incontestable de la naissance ; modérer la morgue de l'amour-propre en éclairant les Grands sur leur véritable condition, telles sont, en somme, les deux voies envisagées par Pascal pour éviter les ravages de la méritocratie.

#### *La réponse libérale*

Si les arguments de Pascal étaient solides, sa cause fut néanmoins perdue. Le « sot » qui succédait au trône ne résista pas aux assauts élevés au nom de la Raison, et c'est directement contre le critère de la naissance que notre démocratie moderne s'est élevée. Le mérite, dès lors, devint le seul principe susceptible de justifier les nouvelles inégalités. Comment ce principe se manifeste-t-il dans notre régime politique, puis dans notre ordre social ?

Pour ce qui est de la place du mérite au sein notre gouvernement représentatif, les analyses de Bernard Manin restent parfaitement éclairantes et instructives. Je me contenterai de rappeler ici que pour Manin, le principe électif est indissociablement démocratique et aristocratique. Il est vrai qu'en son principe, un système électif peut tout à fait intégrer des considérations de mérite pour conférer la qualité d'électeur comme celle d'élu. Le principe électif n'est donc vraiment démocratique que lorsque « le premier citoyen venu » peut être électeur aussi bien qu'élu, sans autre considération que sa majorité légale. Mais même alors, l'élection garde un caractère aristocratique, parce qu'élire consiste à distinguer des concurrents en fonction d'un certain nombre de qualités. L'élection, autrement dit, implique un exercice de distinction qui ne peut opérer qu'en regard de certains critères d'excellence. C'est la raison pour laquelle Manin termine son livre en désignant notre

démocratie représentative comme « la constitution mixte des Modernes », en se référant explicitement au régime mixte d'Aristote.<sup>9</sup>

De fait, le rapprochement entre notre gouvernement représentatif et certaines réflexions d'Aristote ne manque pas d'arguments. Certains passages décisifs des *Politiques* évoquent très précisément une assemblée populaire qui, sans être à proprement parler législative ou gouvernante, est néanmoins en position de juge et d'électrice, acquérant par là un grand poids dans la conduite des affaires.<sup>10</sup> Toutefois, la différence la plus manifeste entre la *politeia* d'Aristote et la *politeia* des Modernes tient au fait que la première suppose la prérogative politique d'une classe sociale distincte. Autrement dit, la distribution des pouvoirs envisagée par Aristote suppose l'existence d'une classe sociale qui, en raison de sa richesse, se voit légalement attribuée une fonction politique privilégiée. Cette consécration politique d'une inégalité sociale est fort troublante pour nous, puisque la richesse est à nos yeux un atout social qui n'a pas besoin d'être augmentée par un privilège politique. A la rigueur, cette promotion politique nous apparaît comme un redoublement de l'injustice, puisqu'elle favorise délibérément ceux que la naissance peut avoir déjà favorisés. Il me semble pourtant que chez les Anciens, cette conversion d'une distinction sociale en distinction politique offrait deux avantages non négligeables : éviter que les riches ne renversent le pouvoir pour défendre leurs intérêts et leur honneur, et diriger leur âme vers une activité plus noble que l'accumulation de richesses. Mais cette consécration politique d'une distinction sociale avait une signification plus fondamentale. Elle venait traduire le fait que le corps social est composé de parties qualitativement distinctes, dont les jugements ne sont pas présumés de même valeur pour la détermination du bien commun. Il est vrai que la richesse est en elle-même un critère étranger à la véritable grandeur qu'il serait pertinent d'honorer. Mais c'est comme signe présomptif et mesurable d'une telle grandeur qu'elle est retenue, puisque les familles riches sont présumées avoir reçu une meilleure éducation.

Par contraste, le régime mixte des modernes a donc une forme sensiblement plus démocratique. Car même si le processus électif implique une considération des mérites des candidats, seul le peuple est finalement le juge de ces mérites. Ou pour reprendre les termes que nous avons employés plus haut, si notre régime institue bel et bien un juge du mérite, il s'abstient tout à fait d'établir un critère, même présomptif, du mérite. Aucune considération de classe n'est donc supposée limiter ou balancer le jugement du plus grand nombre, parce qu'aucune considération de classe ne nous paraît traduire une distinction qualitative des jugements. Il est vrai toutefois que pour de nombreux fondateurs des démocraties modernes, la séparation des pouvoirs et le bicamérisme furent une manière de réintroduire cette distinction des qualités dans la formation du jugement public.

En consacrant ainsi de manière décisive le jugement du peuple, notre régime pourrait se révéler plus défavorable à la cause de l'excellence humaine. Mais comme nous l'avons évoqué avec Pascal, c'est peut-être dans la mesure où la majorité est un fondement relativement sûr du pouvoir que notre régime s'avère viable et durable. Ce que notre régime perd dans la reconnaissance de l'excellence, il le compenserait alors par un gain de stabilité. Mais si de nombreuses considérations anciennes et pascaliennes peuvent plaider en faveur de notre régime politique, qu'en est-il de notre ordre social ? Quelle place y joue le mérite dans l'inégale répartition des richesses et des prestiges ?

Cette place, à vrai dire, semble tout à fait centrale. En affirmant que tous les hommes naissent libres et égaux en droits, les révolutionnaires des temps modernes n'ont pas aspiré, généralement, à consacrer une parfaite égalité sociale. L'inégalité sociale ne leur paraissait injuste

---

<sup>9</sup> Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 308.

<sup>10</sup> Voir notamment Aristote, *Les Politiques*, 1274a15.

que dans la mesure où elle était fondée sur le critère arbitraire de la naissance, lequel, injuste de soi, mettait en plus un frein insupportable à la promotion des véritables talents. Une fois renversée la barrière des inégalités factices, la société devait donc refléter les inégalités réelles des talents et des efforts. Autrement dit, la répartition sociale des richesses et des prestiges devait apparaître comme la consécration pure et simple des mérites.

L'analyse déployée par Pascal semble cette fois bien incapable de justifier la révolution des Modernes. Comme nous l'avons vu, Pascal rejette la perspective méritocratique au nom de ses effets ravageurs sur l'amour-propre. Il voit que la prétention de consacrer le mérite a toutes les chances de fortifier l'insolence des Grands, tout en mortifiant l'amour-propre des peuples. Aussi est-il significatif que Michael Sandel retrouve très largement les analyses pascaliennes dans sa récente condamnation de la « tyrannie du mérite », qu'il juge caractéristique de nos sociétés libérales.<sup>11</sup> Ce que Sandel condamne sous cette expression, c'est précisément un principe qui entend rendre chaque individu responsable de son propre sort et de sa propre fortune. Ce principe est faux en soi, puisqu'une somme considérable de contingences influent sur nos chances de succès ; et il est déplorable dans ses effets, puisqu'il conduit à se représenter la vie sociale comme une vaste compétition dont les uns, les gagnants, estiment ne devoir rien à personne, et les autres, les perdants, ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Ainsi Sandel finit-il par exprimer le désir qu'une part de tirage au sort soit instituée dans l'accès aux grandes universités américaines. Comme Pascal, il croit salutaire que les « Grands » prennent conscience de la part du hasard dans leur succès, et modèrent ainsi leur sentiment de tout devoir à leur seul mérite.

Mais les appréhensions de Pascal aussi bien que la condamnation de Sandel ne sauraient occulter le fait que l'idéal méritocratique a été, notamment aux Etats-Unis, tout à fait viable et même, semble-t-il, à la source d'un grand dynamisme et d'une grande prospérité. Comment l'expliquer ? On ne peut le faire qu'en découvrant quelle est, dans notre société, l'instance chargée de juger et de rétribuer les mérites. Qui a pris la place que devait occuper le philosophe-roi de Platon, et qu'occupait « la naissance » dans l'Ancien Régime de Pascal ? La seule réponse qui s'impose est : le Marché. C'est au Marché qu'il revient de décider des mérites respectifs des citoyens, et de distribuer les biens que leurs efforts et leurs talents leur valent. Partant de la prémisse pascalienne selon laquelle un ordre social n'est accepté que dans la mesure où il paraît juste et moralement fondé, on peut donc supposer que notre société n'est viable que dans la mesure où le Marché parvient à paraître juste et bon.

Comment y parvient-il en effet ? Probablement dans la mesure où les règles de son fonctionnement n'ont rien d'arbitraire ni rien d'occulte ; où il offre effectivement à chaque sociétaire l'opportunité d'améliorer son sort par son travail ; et où il contribue à une amélioration générale du niveau de vie. La mobilité sociale, la formation d'une classe moyenne, et l'accès démultiplié aux « biens de la concupiscence » sont ainsi les meilleurs soutiens du marché. Toutefois, le marché ne peut garantir que tous ceux qui s'investissent en lui partent du même pied d'égalité. L'autorité du marché doit donc être soutenue par celle de l'Etat, garant de l'égalité des chances.

A l'inverse, le marché perd nécessairement de son crédit lorsqu'il rétribue de manière indécente un petit nombre, sans offrir de réelle perspective d'amélioration au plus grand nombre. Il se discrédite lorsqu'il ne peut prétendre améliorer la vie générale des citoyens, et porte notamment atteinte au niveau de vie de la classe moyenne. Il se discrédite finalement lorsque les règles de son fonctionnement ne deviennent accessibles qu'à des experts hautement éduqués, puisque sa tendance est alors de consacrer le mérite des « diplômés » plutôt que celui des « travailleurs ».

---

<sup>11</sup> Michael Sandel, *La tyrannie du mérite*, Paris, Albin Michel, 2021.

Quant à l'Etat supposé assurer l'égalité des chances, il se discrédite lui aussi en soutenant un marché qui paraît moins favorable à la mobilité sociale qu'à la reproduction des classes. Il est vrai qu'il peut limiter ce discrédit en redistribuant plus équitablement les richesses, et en soutenant plus activement les perdants de la concurrence marchande. Mais il endosse alors un rôle pour le moins ambigu, parce qu'à côté d'un marché supposé récompenser ceux qui méritent, il se trouve en charge de ceux qui ne méritent pas. Un tel Etat redouble donc l'humiliation infligée par le marché, plutôt qu'il ne la compense.

Ce discrédit moral du Marché mondial, entraînant le discrédit moral des élites politiques qui l'ont soutenu et le soutiennent encore, expliquerait assez bien, selon Michael Sandel, la montée du populisme. Le populisme de Trump, qui nous ferait désirer un régime plus méritocratique, serait en fait la contrepartie du venin méritocratique. C'est après l'inflation d'une rhétorique centrée sur le mérite individuel qu'un dirigeant aussi peu recommandable a en effet pu voir le jour, profitant de l'humiliation et de l'insolence induites par une telle rhétorique.

Est-il pourtant judicieux de condamner le principe même du mérite, comme semble parfois le faire Sandel ? Au terme de notre examen, ce principe paraît assurément fragilisé par de nombreuses ambivalences. Mais en même temps, ce principe paraît trop puissant pour pouvoir être sérieusement contesté. Le mérite est trop puissant, parce qu'il a l'apparence de la plus grande justice, et parce qu'il a le soutien de la plus grande passion. L'ordre politique et social prétendrait donc en vain s'en dispenser complètement. Partant de là, ce que nous pouvons faire de mieux est effectivement indiqué par les philosophes Anciens autant que par Pascal. Au-delà du truchement du marché, nous devons honorer d'autres formes d'excellence. Au-delà du truchement des experts, nous devons honorer des caractères. Et sans nier ce qu'il doit à son mérite, chacun doit se rappeler ce qu'il doit aux autres, comme ce qu'il doit au hasard.