

# L'UTILITÉ CONTRE LE MÉRITE ?

*Pierre Landou*

*Lycée Berthollet*

*Annecy*

*pierre.landou [arobase] ac-grenoble.fr*

Comment comprendre que l'idée républicaine de mobilité sociale, fondée, dit-on, sur le mérite de chacun, ne puisse s'autoriser d'aucune référence à ce terme dans le texte juridico-politique fondateur de la période contemporaine ? Comment comprendre que la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, jamais, ne fasse mention de cette notion ? Notre point de départ est donc le constat d'une absence. La notion de mérite est la grande absente de la déclaration des droits. Jamais le terme n'apparaît, ni dans le préambule ni dans les dix-sept articles. Comment expliquer que le droit, dans sa dimension politique et sociale, préfère de toute évidence concevoir la mobilité sociale à partir de la notion d'utilité plutôt qu'à partir de celle de mérite ?

Certes on pourrait, avec facilité et peut-être arbitraire, joindre un concept à l'autre et prétendre qu'ils se superposent. Glissement que les représentations sociales spontanées ne manquent pas de réaliser. Mais notre hypothèse sera bien différente : et si le mérite et l'utilité dissonaient ? si l'un et l'autre n'étaient pas compatibles voire, dans certains cas, radicalement opposés ? Entrelaçant description et dimension normative, nous nous proposons donc de faire dissoner mérite et utilité, en pariant sur le caractère mutuellement exclusif de leurs conceptualités respectives. En donnant du crédit à une telle proposition, nous verrons que l'« oubli » du mérite dans la déclaration des droits n'est peut-être pas contingent. La notion de mérite serait secondaire, sinon superflue, dans la fondation républicaine contemporaine; la notion d'utilité commune serait première. Entre l'utilité commune et le mérite, il faudrait (savoir) choisir<sup>1</sup>.

## Le mérite et la déclaration de 1789 : constat d'absence

La première phrase du premier article de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* est si connue qu'elle a presque valeur de dogme<sup>2</sup> social. La seconde, en revanche, est restée davantage dans la sphère réservée des études juridiques ou politiques : « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». Or l'utilité commune n'est pas le mérite, qui est le grand absent de cette déclaration. Il y est question de capacités, de talents, de vertus, certes, mais jamais de

---

<sup>1</sup> Nous remercions les organisateurs du séminaire « du mot au concept » du Laboratoire de Sciences de l'Éducation de l'Université de Grenoble pour leur invitation à participer à cette manifestation conviviale et stimulante. Parmi les participants, un remerciement plus particulier, pour leurs objections bienveillantes, à Messieurs Jacques Baillé, Thierry Ménissier et Philippe Saltel.

<sup>2</sup> Pour une interprétation réflexive et sciemment « dogmatique » de la déclaration des droits, cf. A. Supiot (2005), *Homo Juridicus*, Paris, Seuil. Plus généralement, on peut trouver en France, dans la filiation de Pierre Legendre, des travaux juridiques divers qui *revendiquent* la qualification de « dogmatique ».

mérite. On pourrait bien sûr minimiser cette absence en n'y voyant qu'une clause ou un effet de style, c'est-à-dire en l'expliquant comme un accident. Mais réduire cette absence à une simple question de plume est délicat, dans la mesure où ce texte, rédigé dans l'urgence, a fait l'objet néanmoins d'une maturation longue et indirecte dans la décennie précédant 1789, en particulier grâce à la référence (ou éventuelle contre-référence) que pouvait constituer antérieurement la déclaration américaine. Si véritablement les rédacteurs du texte avaient eu la conscience et la volonté de faire basculer l'organisation de la société et sa compréhension juridique d'un critère de rang à un critère de mérite, auraient-ils oublié ce terme ? Or c'est bien ce basculement, nous semble-t-il après coup, qui est en jeu (entre autres) dans le processus révolutionnaire français. Le passage de l'« Ancien Régime » (ainsi nommé rétrospectivement) à la période contemporaine serait un changement de critère de justice sociale, un passage du « à chacun selon son rang » à « à chacun selon son mérite ». Prenons donc au sérieux l'absence du terme dans la déclaration. Comment l'interpréter ?

### **Une absence conjoncturelle ?**

Hors l'oubli stylistique, une seconde explication, plus dense, doit donc être envisagée : il s'agirait d'une absence liée à la conjoncture sémantique de la notion de mérite à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. C'est l'hypothèse avancée par Yves Michaud dans son ouvrage consacré au mérite<sup>3</sup>. Si le terme de mérite n'est pas présent dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, propose Y. Michaud, c'est en raison de sa surcharge théologique, arrière-plan sémantique caractéristique de la période moderne, dont les révolutionnaires n'auraient pas voulu. Cette explication rend justice à l'absence du terme dans la *Déclaration des Droits*, puisqu'elle ne considère plus cette absence comme accidentelle, mais cherche à en formuler une raison suffisante. Mais pour judicieuse qu'elle soit, et exacte jusqu'à un certain point, cette hypothèse nous semble pour partie insuffisante.

Car au moins depuis le milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle, coexistent deux sens bien distincts de la notion de mérite, et bien distingués par ceux qui les emploient. Il y a le mérite, nous dit Furetière en 1690<sup>4</sup>, au sens d'un « assemblage (...) de bonnes qualités », ou au sens de « valeur » ou de « bonté », aussi au sens d'« importance », de « renommée » et d'autre part, à titre secondaire, ce qui est « méritoire » et qui, en effet, relève d'une sotériologie chrétienne. Chez Furetière, les deux sens, peut-être, ne sont pas encore bien distincts, puisque c'est pour illustrer le *premier* sens que Furetière propose le cas suivant : « les mérites de Jésus-Christ sont causes de notre salut »<sup>5</sup>. Si donc la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* avait été rédigée à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, la raison d'évitement théologique que propose Y. Michaud serait pleinement satisfaisante.

---

<sup>3</sup> « Dans les années 1780 – 1790, la charge religieuse du mot « mérite » est encore trop forte pour que le mot passe facilement » écrit Yves Michaud en 2009 dans son ouvrage *Qu'est-ce que le Mérite ?*, Paris, Bourin (p. 18).

<sup>4</sup> Furetière A. (1690, posthume), *Dictionnaire universel*.

<sup>5</sup> Notons néanmoins que quand un terme recèle une connotation théologique particulière, Furetière le signale explicitement : ce qu'il fait pour « méritoire », mais pas pour « mérite ».

Mais à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, la situation sémantique est bien changée, et la distinction des deux sens s'est accrue : preuve en est l'article « Mérite » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert<sup>6</sup>, qui sépare avec résolution les deux sens, distinguant d'un côté le mérite comme une « qualité qui donne droit de prétendre à l'approbation, à l'estime et à la bienveillance de nos supérieurs ou de nos égaux, et aux avantages qui en sont une suite », et d'un autre côté (*sans recoupement*) un « mérite » qui « en théologie » (sens technique et particulier) « signifie la bonté morale des actions des hommes et la récompense qui leur est due ». Le terme de « mérite » recèle donc assurément, au milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle, une signification et une signification (devenue) première qui n'a rien de théologique. Faut-il y voir un effet de polémique anti-religieuse des encyclopédistes ? Une volonté délibérée des rédacteurs de l'article de faire primer le sens profane sur le sens sacré ? Peut-être, mais le projet encyclopédique n'en cherche pas moins à rendre compte des usages : les usages eussent-ils été contraires, l'*Encyclopédie* eût été critiquée sur ce point, et sans doute amendée par le réseau de collaborateurs dont Diderot et d'Alembert avaient su s'entourer. La supposée surcharge théologique du concept n'est donc plus suffisante pour expliquer l'exclusion notionnelle dont « pâtirait » le mérite en 1789. Par ailleurs – remarque d'importance pour le texte de la déclaration des droits – les encyclopédistes stipulent que le premier sens du mot mérite relève du « droit naturel ». Donc non seulement le mérite n'est pas connoté principalement de manière théologique, et seulement de façon secondaire, mais la notion de mérite se voit désormais inscrite dans la tradition jusnaturaliste dont la déclaration de 1789 est (historiquement) l'héritière. Comment pourrait-on encore considérer son absence comme circonstancielle ? Ainsi cette absence, nous semble-t-il, n'est ni accidentelle, ni purement conjoncturelle.

### Une présence latente ?

Reste néanmoins une troisième manière de minimiser cette absence du terme mérite, qui consiste à soutenir que si le terme n'y est pas, la notion y est bien. La *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* ne valorise-t-elle pas les « capacités », les « talents » ou les « vertus » ? N'est-il pas aisé de deviner derrière ces notions le concept de mérite, en filigrane ? Peut-être, mais peut-être nous rendons-nous alors coupables de ce dont tout exégète est menacé : lire dans le texte ce qu'il aimerait y lire. Car ces notions de capacités, de talents et de vertus ne sont pas le mérite, ou pas tout à fait.

En effet, capacités, talents et vertus sont susceptibles d'être naturalisés et semblent dès lors bien peu compatibles avec notre notion de mérite, qui nous paraît au contraire impliquer un effort volontaire et non-naturel d'« arrachement » entre soi et soi-même. Par « naturel », nous entendons ici le caractère spontané d'une action, qu'elle s'origine véritablement dans une « nature », ou qu'elle ne soit qu'un *habitus* social, en rien naturel mais finalement spontané. En ce sens, il nous paraît – peut-être à tort – qu'un acte est d'autant plus méritoire que moins naturel. Le mérite, dans cette

---

<sup>6</sup> Diderot D. & D'Alembert J. (dir.), (1751 - 1772), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Briasson et alii.

perspective, serait plutôt ce qui se surajouterait aux talents (que l'on ramènera facilement à une éducation réussie), ce qui irait au-delà des capacités (que l'on réduira volontiers à une nature), ce qui dépasserait les seules vertus (que l'on rabattra commodément aux contingences d'une biographie)<sup>7</sup>. On voit donc se profiler ici les linéaments d'une opposition massive, qui peut-être constitue la seule véritable explication de l'absence de la notion de mérite dans la déclaration de 1789. Cette explication serait *notionnelle*. N'y a-t-il pas, dans le texte de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, un élément qui de façon interne ou intrinsèque expliquerait l'absence de la notion de mérite ? Un élément en quelque sorte répulsif à l'idée de mérite, qui en entraînerait l'exclusion ? Une notion qui, par sa conceptualité propre, demanderait que l'on écartât la notion de mérite pour préserver la cohérence du texte et, partant, son caractère fondateur sur le plan politique, normatif sur le plan juridique ?

## **Dialectique de l'utilité et du mérite**

### **Un conflit normatif**

Cet élément excluant, présent dès le premier article de la déclaration, c'est, supposons-nous, « l'utilité commune ». Notre hypothèse est donc que la notion d'utilité commune, telle qu'elle est inscrite dans la seconde phrase du premier article est exclusive de la notion de mérite telle que nous la comprenons aujourd'hui et telle que nous la projetons – par anachronisme – sur ce moment fondateur. Pourquoi utilité commune et mérite seraient-ils incompatibles ? Pour trois raisons principales.

D'abord parce que l'utilité commune et le mérite, s'ils étaient alliés, ne le seraient que de façon contingente. En effet, un citoyen « communément utile », par son travail, son investissement politique et social, ou plus simplement par son honnêteté de contribuable, n'est en rien « méritant ». Sa commune utilité fait de lui un citoyen, et non plus simplement un homme. Mais elle ne va pas jusqu'à le distinguer particulièrement des autres citoyens<sup>8</sup>. Autrement dit, il n'est pas besoin d'être méritant pour être communément utile; et – que nous le déplorions ou non – il n'est pas besoin d'être communément utile pour être méritant (au sens contemporain du mot). Le lien qui aurait pu unir utilité commune et mérite aurait donc été artificiel et fragile. Ensuite, parce que le mérite, sans être solipsiste puisqu'il dépend pour partie du regard d'autrui, s'oppose néanmoins à l'idée de collectif. Il est souvent délicat de concilier, dans une société donnée, souci du commun et promotion individuelle. Problème renforcé dans la déclaration de 1789, puisque l'utilité dont il s'agit est dite « commune ». Le discours contemporain du « mérite » s'intéresse d'ailleurs moins à

<sup>7</sup> Ainsi Patrick Savidan, dans un ouvrage intitulé *Repenser l'Égalité des Chances*, en 2007, constate-t-il : « le mérite, comme principe de légitimation des inégalités de pouvoir ou des inégalités sociales, se fonde sur la volonté de débiologiser, dénaturiser, la stratification sociale et de situer au cœur de ses mécanismes constitutifs l'action individuelle » (p. 109).

<sup>8</sup> Notre lecteur aura reconnu dans cette distinction de l'homme et du citoyen une postérité rousseauiste. De façon plus générale, la disjonction du juste et de l'utile comme menace à conjurer peut se lire comme un écho à la préface du *Contrat Social*.

l'organisation sociale qu'à la mobilité *individuelle* dans la société. Ce changement d'accent est symptomatique : alors que la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* cherche à faire société, l'idéologie contemporaine du mérite cherche à promouvoir un idéal individualiste de réussite, transposable indifféremment dans des modèles institutionnels variables. Enfin parce que le mérite, dans son acception contemporaine, est essentiellement concurrentiel, alors que l'utilité commune implique la coopération. Ce sont ici deux modèles d'organisation sociale qui se profilent, incompatibles<sup>9</sup>. Mériter, c'est montrer sa singularité dans un groupe de semblables, s'en extraire supposément « par le haut ». Au contraire, être « communément utile » suppose que je reste au sein du groupe, aussi pertinente et bénéfique pour lui mon action soit-elle. Le mérite individuel est donc exclu de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen...* parce qu'il est socialement excluant. C'est sa notion même qui demande son exclusion d'un texte à vocation de fondation sociale. Le mérite particularise, l'utilité commune homogénéise : comment auraient-ils pu être réconciliés ? Face à cette impossible (ré)conciliation des deux concepts, cherchons alors à préciser cette « utilité commune », socialement reléguée (aujourd'hui) derrière le mérite, et pourtant seule présente dans le texte fondateur.

### **La notion d'utilité commune**

Relisons le premier article de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». En quoi cette utilité commune peut-elle être un critère satisfaisant de justice sociale ? Autrement dit, par-delà le critère de rang de l'Ancien Régime, mais antérieurement à la notion de mérite (critiquée, peut-être en vain) l'utilité peut-elle être le moteur d'une mobilité sociale juste ?

L'utilité, bien sûr, n'est pas le profit, en dépit de ce que l'analyse économique du droit et l'École dite « de Chicago » voudraient laisser croire, car l'utilité naît du service qu'on tire des choses, alors que le profit naît du gain qu'elles produisent. L'utilité commune n'est pas non plus l'utilité publique, et si la jurisprudence administrative française contemporaine, autour de l'idée d'intérêt général, maintient parfois les deux notions dans une grande proximité, la pensée des Lumières en revanche les distingue avec scrupule : l'utilité publique se définit, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, comme opérant le plus souvent *au détriment des particuliers et au profit du public*. Ainsi, dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, une vente « pour utilité publique » est « une vente forcée que les particuliers sont obligés de faire, lorsque le bien public le demande, comme quand

---

<sup>9</sup> Le constat d'incompatibilité entre mérite concurrentiel et véritable lien social est partagé. Ainsi Patrick Savidan écrit-il (*ibid.*, pages 24 et 28 – 30) : « de fait [la « religion » de l'égalité des chances] ne sait instaurer qu'un régime social de concurrence généralisée. Voulons-nous vraiment croire qu'une société serait juste parce que les individus auraient la possibilité de s'y affronter à *armes égales* ? (...) La notion de « mérite » semble d'autant plus présente dans nos débats sociaux et politiques qu'elle reste obstinément indéterminée; (...) érigée en dogme, elle présente de sérieux travers et notamment celui de se contredire elle-même dans ses objectifs de cohésion sociale ». De même Marie Duru-Bellat, en 2006, écrivait dans *L'Inflation scolaire. Les Désillusions de la Méritocratie* : « [on peut alors se demander si la méritocratie n'est pas] idéologie par laquelle les groupes les plus diplômés cherchent à justifier leur accès aux positions sociales les plus rémunératrices, sans que la justice ou l'efficacité y gagnent » (p. 43 – 44).

on ordonne qu'une maison sera prise pour construire (...) des fossés, murailles et fortifications ». Autrement dit, dans l'utilité publique, il peut y avoir (et il y a souvent) conflit entre sphère publique et domaine privé. En 1804, le Code napoléonien oppose d'ailleurs explicitement (article 649) ces deux sphères : « les servitudes établies par la loi ont pour objet l'utilité publique ou communale, ou l'utilité des particuliers »<sup>10</sup>. Il n'en va pas de même pour l'utilité commune. Qu'entendre par là ? C'est dans un texte immédiatement postérieur à celui rédigé par Siéyès que l'on peut trouver un développement indirect mais substantiel qui nourrit le concept d'utilité commune. Ce texte, pédagogique et politique, c'est le troisième *Mémoire sur l'Instruction publique* de Condorcet. En choisissant ce texte comme une interprétative, nous cherchons à éviter l'anachronisme : il s'agit non seulement d'un texte contemporain de la déclaration des droits, mais aussi issu d'une même tradition politique, sociale et culturelle. Ainsi le risque de sur-interprétation (ou de sous-interprétation) est peut-être minoré.

Son auteur propose d'abord une définition du « commun » (qui n'est pas le « public »); ce qui est « commun », écrit-il, c'est « ce dont l'influence plus immédiate s'étend sur la société entière ». Le propos joue ici sur une forme de capillarité sociale : la diffusion – par exemple des sciences et des arts – se doit d'être rapide. L'utilité commune abolirait donc la distinction du médiat et de l'immédiat. La société ne serait plus une hiérarchie ou un ensemble d'ordres plus ou moins cloisonnés, mais une sorte de réseau de canaux et de flux rapides, où chaque membre se trouve à égalité des autres. L'égalité, qui place tout le monde sur un même plan, a pour défaut de rendre la diffusion moins certaine que dans une organisation hiérarchisée où elle est censée découler du haut vers le bas. Condorcet cherche donc à compenser ce défaut structurel en insistant sur les modes de diffusion de l'utilité, que nous proposons ici de comprendre par la métaphore biologique de la capillarité. On conçoit donc aisément que la question de l'instruction du public devient l'urgence révolutionnaire. Cette instruction dont Condorcet se fait le chantre a pour fonction (c'est-à-dire pour *utilité*) « la conservation de cette égalité naturelle que les servitudes sociales doivent confirmer, et non détruire ». L'idée d'utilité commune, c'est donc l'idée d'un agencement convergent et (plutôt) harmonieux des intérêts de chacun, un agencement non-exclusif (contrairement à l'utilité publique dans la plupart des cas), qui est un opérateur d'homogénéisation sociale. *Le commun se diffuse et s'imprègne, quand le public sépare (de l'intime, du privé)*. Le commun transcende la distinction du public et du privé. La notion d'utilité commune est ainsi logiquement antérieure à celle d'utilité publique et à la partition du public et du privé<sup>11</sup>. Notons d'ailleurs que l'ordre chronologique des termes dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* suit l'ordre logique des notions, puisque la distinction du privé (ou de l'intime) et du public ne surgit véritablement qu'à l'article 10 (et de façon latérale). Bref, ce qui est commun n'oppose pas par principe le public et le privé, et il est donc bien compréhensible que ce soit un texte pédagogique (et non issu du droit positif, par exemple) qui nous conduise à comprendre cette notion. L'utilité publique se fonde sur une séparation et peut

---

<sup>10</sup> Alors que le premier « ou » (« l'utilité publique ou communale ») est une relation de quasi-équivalence, le second est à entendre comme une disjonction marquée. La jurisprudence l'interprète ainsi avec constance depuis 1804 : ainsi la décision de la 3<sup>ème</sup> chambre civile, le 7 mars 2007, qui hiérarchise les deux utilités par exclusion mutuelle.

<sup>11</sup> Pour une méditation contemporaine de la difficile séparation du public et du privé, on lira avec profit *Le Trouble* de François Dagognet, Paris, 1994, particulièrement les chapitres 3 à 5.

engendrer des conflits entre intérêts, l'utilité commune vise au contraire l'homogénéisation du champ social. Ainsi, contre le mérite individuel et à la différence de l'utilité publique, l'utilité commune pourrait prendre place, peut-être aux côtés du besoin ou de l'égalité, dans les premiers critères d'une théorie de la justice sociale<sup>12</sup>.

## L'utilité commune comme enjeu social

### **Un enjeu scolaire**

Comment et pourquoi une telle conception de l'utilité commune peut-elle et même doit-elle exclure la notion de mérite (et quelle notion de mérite) ? La raison la plus patente en est que leur incidence est contraire, sinon contradictoire. Dans un essai polémique récent<sup>13</sup>, François Dubet écrit que si l'on appliquait purement et simplement le critère du mérite pour justifier la mobilité sociale individuelle, « la vie sociale finirait par ressembler à une compétition sportive ininterrompue, à une somme de contrats individuels se substituant au contrat social et au sentiment de « faire société » ». Il est clair que la notion contemporaine du mérite compétitif est cause d'accrocs, sinon de déchirures du champ social. Parce que le mérite compétitif contemporain vise une valorisation rétributive des qualités de chacun, sa promotion emporte un individualisme de principe. L'utilité commune, en revanche, si véritablement elle est commune, porte en elle un ferment d'unité ou d'unification du champ social. Écrire que « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », c'est dire, indépendamment, et même à l'exclusion du mérite individuel, que doit primer le commun sur le particulier, et que la mobilité sociale est à comprendre non pas comme la reconnaissance par la collectivité des qualités d'un individu particulier, mais comme l'instrument d'une augmentation partagée de la puissance d'agir de chacun et de tous.

Travaillons à cet égard le cas de l'élitisme scolaire. En quoi cette utilité commune résout-elle certaines apories engendrées par le critère du « mérite » ? La défense du mérite individuel dans le système scolaire consiste souvent à soutenir que la récompense de ce mérite entraînera le développement de compétences utiles socialement à tous. Autrement dit, le mérite précéderait l'utilité, et l'individu le commun. Mais d'une part, « l'utilité sociale collective » des élites scolaires « n'est pas facile à distinguer de l'utilité privée »<sup>14</sup>. D'autre part, considérer que le mérite précède l'utilité c'est, nous semble-t-il, voir les choses comme dans une chambre obscure : car, à vrai dire, c'est le souci politique de l'utilité commune, traduit concrètement dans la mise en place d'un système d'instruction universelle, qui permet, *dans un second temps et dans un second temps seulement*, une éventuelle reconnaissance du mérite

---

<sup>12</sup> Une autre référence, plus ancienne que le troisième *Mémoire* de Condorcet, pourrait ici résonner avec notre propos : Rousseau, dans le manuscrit de Genève, matrice du *Contrat Social*, affirme que « que toute Action juste a nécessairement pour règle la plus grande utilité commune » (Rousseau, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 329).

<sup>13</sup> François Dubet, *Les Places et les Chances*, Paris, Seuil, 2010, p. 93. Voir aussi l'ouvrage cité de Marie Duru-Bellat.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.111.

individuel – à condition d'ailleurs que la collectivité estime cette reconnaissance souhaitable. L'idéologie du mérite, qui est venu se plaquer postérieurement<sup>15</sup> sur la conception révolutionnaire de l'utilité commune, a tendu à l'obscurcir, jusqu'à renverser l'ordre des notions. L'individualisme a pris le pas sur le collectif. Ce qui revient à oublier que la notion de mérite rétributif ne peut avoir de sens qu'au sein d'un ensemble institutionnel qui la dépasse, la justifie et... la précède<sup>16</sup>.

### **Les trois relations possibles de l'utilité et du mérite**

On distingue donc, finalement, trois positions possibles de compréhension (normative) de la relation entre mérite et utilité.

1. La première défend la primauté du mérite individuel rétributif, et ne considère l'utilité qu'à titre dérivé. C'est la position critiquée par François Dubet, avec légitimité nous semble-t-il.
2. La seconde position, celle de François Dubet lui-même, répugne autant à une reconnaissance du mérite rétributif individuel qu'à l'idée d'utilité, double exclusion qui le conduit à élaborer une « théorie des places » que nous ne détaillons pas ici<sup>17</sup>.  
Notons simplement que François Dubet projette l'idée de mérite sur le moment révolutionnaire, pour mieux ensuite en dénoncer l'idée : le mérite aurait été un moment nécessaire historiquement, mais serait une notion très insuffisante pour notre temps. Cette neutralisation nécessitariste du texte de la déclaration des droits (un moment historiquement nécessaire mais dépassé) tient peu compte de la fécondité juridique contemporaine du texte. Notons également la défiance de l'auteur envers la notion d'utilité, à laquelle quelques lignes à peine sont consacrées, et envers la tradition utilitariste, trop rapidement identifiée à une conception libérale ou néolibérale des relations humaines.
3. Il y aurait donc une troisième position. Elle aussi répugne à faire du mérite le seul et unique critère d'organisation sociale. En revanche, elle valorise l'idée d'utilité, mais d'utilité commune. Ce n'est plus parce des individus sont méritants qu'ils peuvent être utiles, mais c'est parce qu'ils sont utiles, et communément utiles, que nous pourrions – si besoin mais sans nécessité – dire qu'ils sont méritants. Ainsi cette troisième position minore la notion de mérite et majore celle d'utilité, sans tomber toutefois dans les caricatures d'utilité que l'on présente parfois comme utilitarisme. L'« utilitarisme » que nous défendrions ici serait un « utilitarisme du commun », visant la

---

<sup>15</sup> Selon Yves Michaud, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Cf. Y. Michaud, *op. cit.*, p. 18.

<sup>16</sup> Ainsi Condorcet (*op. cit.*) écrit-il qu'une « éducation vraiment publique (...) augmenterait le nombre des hommes que leur génie, leurs lumières supérieures peuvent rendre utiles aux progrès des connaissances humaines et à la félicité publique ». C'est donc bien d'abord la réalisation de l'utilité commune (la mise en place d'une institution éducative) qui permettrait dans un second temps une éventuelle valorisation des individus (et en fonction seulement de leur contribution au commun).

<sup>17</sup> François Dubet, *op. cit.*



constitution sociale et non sa fragmentation, cherchant aussi le plus grand bonheur de tous et de chacun, ce qui nous ramène de façon cohérente au préambule du texte de la déclaration. Dans une telle perspective, la notion de mérite est transformée; ses liens avec l'utilité sont redistribués<sup>18</sup>.

## **Mérite moral, utilité commune, estime de soi**

### **Deux mérites logiquement indépendants**

Il convient en effet de distinguer deux types de mérite. Déjà distingués par les scolastiques (mérite *de condigno* et mérite *de congruo*), distingués également dans la langue anglaise (« merit » et « desert »), ces deux concepts sont logiquement indépendants. Il y a en effet le mérite au sens restreint – des qualités qui emportent l'approbation d'autrui et l'estime de soi – et le mérite au sens large – des qualités emportant l'approbation d'autrui, l'estime de soi peut-être, et surtout ouvrant droit à des avantages sociaux. Autrement dit, ce n'est pas la même chose que le strict mérite (en anglais *merit*), et ce à quoi l'on peut prétendre (en anglais *desert*). Le strict mérite est un simple faisceau de qualités qui *peut* entraîner la renommée de celui qui les possède et l'estime qu'on *peut* lui porter. Il y a donc le mérite qui relève de l'estime d'autrui et de soi-même, et le mérite qui relèverait de la rétribution sociale dûment comptabilisée. Or les deux sens sont logiquement distincts : « mériter » n'est pas nécessairement ni toujours « avoir droit à ».

On conçoit, en même temps que la distinction, sa difficulté : « les deux relations, rétributive et morale, sont logiquement distinctes mais nous avons du mal à les dissocier. La pure rétribution est toujours sur le pont de tomber hors du mérite en passant du côté des « droits à » (« ce n'est que justice ! »). À l'opposé, la gratuité de l'estime ou de la mésestime ne nous semble pas suffisante : la louange, c'est bien, mais une récompense en plus, ce n'est pas plus mal »<sup>19</sup>. Ainsi, pour logiquement indépendantes qu'elles seraient, ces deux compréhensions du mérite, *de fait*, ne sauraient être dissociées. On distingue donc ici deux positions incompatibles, chacune d'elles entraînant au moins deux possibilités :

1. *de fait*, les deux sens du mérite ne peuvent être dissociés :
  1. en effet, sans rétribution, l'estime témoignée, à la longue perdrait sa valeur;
  2. en effet, sans estime témoignée, la rétribution tangible deviendrait simple salaire;

---

<sup>18</sup> La célèbre diatribe de Bentham, violemment hostile au texte de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, aurait dû nous dissuader de proposer une lecture « utilitariste » de ce texte. Mais il y a plusieurs demeures dans la maison utilitariste, et tout ne se ramène pas à Bentham. D'autant qu'il est curieux – et pour nous notable – que Bentham, dans sa critique (pourtant linéaire) du texte, ne semble pas s'intéresser à l'explicite « utilité commune » du premier article, pour mieux s'en prendre, de façon générale, à l'idée de droit naturel ou à la contradiction du fait et du droit. Pour le texte de Bentham et un commentaire contemporain, cf. B. Binoche et J.-P. Cléro, *Bentham contre les Droits de l'Homme*, Paris, PUF, 2007, plus particulièrement les pages 29 – 32 et 142 – 149.

<sup>19</sup> Cf. Y. Michaud, *op. cit.*, p. 249. L'auteur réactualise avec précision la distinction, avant d'en montrer les difficultés.

2. *de fait*, les deux sens du mérite peuvent être dissociés :
  1. mais ils ne *doivent* pas l'être (pour les raisons *de fait* indiquées ci-dessus);
  2. et ils *doivent* l'être.

### **L'utilité commune, ou l'estime de soi sans mérite...**

En dernière instance, nous soutiendrons la position (2.2), quelque peu paradoxale : de fait, les deux sens du mérite peuvent être dissociés, et ils doivent l'être, autant que possible, dans l'éducation. Nous n'ignorons pas les difficultés d'une telle position, ni son caractère singulièrement exigeant<sup>20</sup>. Elle n'est peut-être qu'une hypothèse de travail ou un horizon asymptotique (pour ne pas dire une chimère...). Pourtant, mâtinée d'utilité commune, elle nous semble devenir plus facilement tenable. Car d'où procède l'approbation d'autrui à nos actions, ou sa désapprobation, sinon le plus souvent d'une prise en compte de l'utilité commune de ce que nous accomplissons ? Bien sûr, ce qui relève de l'utilité peut se dispenser de tout recours au mérite mais, réciproquement, si nous tenons le mérite, dans la tradition humienne, pour une catégorie inéliminable de l'action humaine et des relations à autrui, comment ne pas voir que le mérite entendu comme approbation morale demande que soit considérée, même minimalement, l'utilité commune de ce qui est accompli ? Il est peu vraisemblable que nous donnions un crédit moral constant à une action inutile socialement, moins encore que nous approuvions une action communément nuisible.

Quant aux deux raisons de fait qui pourraient laisser croire que les deux sens du mérite ne doivent pas être dissociés, elles nous semblent peu convaincantes. En effet, la première raison (1.1) minimise trop l'importance de l'estime témoignée, de l'approbation donnée, dans la motivation des conduites humaines. Ainsi en matière scolaire, alors qu'il n'est pas dans le pouvoir d'un enseignant de garantir à un élève ou un étudiant sa réussite à un examen final anonyme, l'approbation donnée au travail accompli pendant l'année ou le semestre – approbation qui peut être une pure estime morale témoignée par l'enseignant à l'élève ou l'étudiant – joue un rôle fondamental de motivation. À l'inverse une rétribution sans approbation (par une note « sèche », par exemple) est peu motivante pour l'élève ou l'étudiant. Notons que l'approbation, là encore, a partie liée avec l'utilité (en l'espèce une utilité à la fois individuelle pour l'élève et commune par l'institution). Quant à la seconde raison (1.2), elle révèle la vérité du mérite rétributif, des fameux « droits à » : ces actions-là ne sont en rien « méritantes », finalement, puisqu'elles sont rétribuées socialement, selon des règles s'appliquant avec une quasi-automaticité, qui ne prennent pas véritablement en compte la singularité des actions accomplies. Ainsi les décorations républicaines que, dans certains ministères, tout haut-fonctionnaire, à partir d'un certain type de poste, se doit (?) de recevoir. En ce second sens, purement rétributif, le mérite n'en est plus un, ce qui plaide pour son abandon paisible...

---

<sup>20</sup> Y. Michaud (*op. cit.*, p. 247) identifie cette position mais la tient pour hypothétique : « Il faudrait retrouver le mérite au sens classique comme accomplissement d'une vie plutôt que comme comptabilité des actions. C'est une position exigeante qui rompt en fait avec tout ce que nous avons dit des mérites en ne conservant que l'estime et le respect dus à une vie bien vécue sans souci des performances et des carrières réussies. Peut-être ce retour à une conception de moraliste de l'homme de mérite étend-il la notion jusqu'à son point de rupture, surtout par rapport à nos usages ».

Ainsi, si le mérite était sans dû, sans dette, s'il n'était qu'une question d'estime portée à soi-même par autrui et par soi, peut-être pourrions-nous enfin lire le texte de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* pour ce qu'il est : non pas une apologie du mérite comme fondement de la mobilité sociale, mais un éloge de ce ferment de bonheur que l'on nomme utilité commune. Ultime raison de délaissier le mérite rétributif au profit d'un simple mérite d'estime lié, sans excès, à l'utilité commune de l'acte accompli.

Pierre Landou

### **Bibliographie :**

Condorcet A. N. (1791), *Mémoires sur l'Instruction publique* (surtout le troisième mémoire), disponibles en ligne sur le site <http://classiques.uqac.ca/>

Dubois J. & Lagane R. (1960), *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris, Belin, 2<sup>ème</sup> édition

Diderot D. & D'Alembert J. (dir.), (1751 - 1772), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Briasson et al., disponible sur le site <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

Dubet F. (2010), *Les Places et les Chances*, Paris, Seuil

Duru-Bellat M. (2006), *L'Inflation scolaire. Les Désillusions de la Méritocratie*, Paris, Seuil

Furetière A. (1690, posthume), *Dictionnaire universel*, disponible sur le site <http://gallica.bnf.fr/>

Mauzi R. (1979), *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée françaises au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, réédition au format de poche en 1994, Paris, Albin Michel

Michaud Y. (2009), *Qu'est-ce que le Mérite ?*, Paris, Bourin

Mill J. S., (1863), *Utilitarianism*, Londres, Parker, Son & Bourne, disponible sur le site <http://oll.libertyfund.org/>

Rousseau J.-J. (1762), *Du Contrat social* (et la première version, dite « Manuscrit de Genève »), édité sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 1964, Paris, Gallimard

Rousseau J.-J. (1762), *L'Émile*, édité sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 1969, Paris, Gallimard

Savidan P. (2007), *Repenser l'Égalité des Chances*, Paris, Grasset