

La société décente, d'Avishai Margalit, traduit par François Billard et Lucien D'Azay, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007, 280 p.

Tristan Storme

Volume 28, numéro 2, 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038085ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Storme, T. (2009). Compte rendu de [*La société décente*, d'Avishai Margalit, traduit par François Billard et Lucien D'Azay, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007, 280 p.] *Politique et Sociétés*, 28(2), 190–193.
<https://doi.org/10.7202/038085ar>

délitement de l'État social depuis les années 1970 ». Ils montrent que le sport comme outil de développement social s'intègre dans une dynamique de compensation face aux excès du libéralisme économique (p. 153). Ils démontrent finalement que les modalités d'intervention publique aboutissent bien souvent à des dispositifs inadaptés, faute de moyens suffisants, et amènent les acteurs à bricoler des méthodes d'intervention alors que l'urgence relève, entre autres, de la formation des professionnels de l'insertion par le sport. Se doter d'éléments d'évaluation, avoir une approche critique et créer des outils d'aide à la décision, telles sont quelques-unes des actions préconisées par la sociologie du sport dans les quartiers populaires pour les acteurs locaux.

Élodie Wipf

Équipe d'accueil en sciences du sport (EA 1342), Université de Strasbourg (France)

Institut des sciences du sport (ISSEP), Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne (Suisse)

La société décente

d'Avishai Margalit, traduit par François Billard et Lucien D'Azay, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007, 280 p.

Paru à l'origine aux éditions Climats il y a dix ans, *La société décente* du philosophe israélien Avishai Margalit vient de connaître une réédition chez Champs/Flammarion. L'ouvrage avance pour l'essentiel un terreau éthico-normatif dans lequel prendrait racine un nouveau paramétrage du fonctionnement des institutions étatiques. Bien qu'il ne revendique en aucun endroit de l'ouvrage son appartenance au courant communautarien, Avishai Margalit, ami déclaré du grand théoricien Michael Walzer, conçoit et prône une architectonique qui révèle une flagrante proximité de pensée avec les idées maîtresses du communautarisme. Les deux premiers chapitres de l'essai posent pour l'essentiel les jalons théoriques et conceptuels sur lesquels s'appuie une axiologie pratique vouée à traiter précisément du fonctionnement et du caractère des institutions. Dès l'introduction de l'ouvrage, la société décente est annoncée comme « une société dont les institutions n'humilient pas les gens » (p. 13). Pourtant, ce sont à la fois le concept d'humiliation en tant que tel et la notion d'institution qui posent problème dans semblable définition, ou plus exactement leur congruence systématique supposée, l'articulation syntagmatique entre « humiliation » et « institutions ». De telles incertitudes analytiques viennent en grande partie invalider la vocation empirique du concept. La société dite « décente », dont A. Margalit affirme l'incompatibilité avec le fonctionnement

actuel de nos institutions modernes, trouve l'impossibilité de son déploiement matériel au sein même de sa structuration analytique, ce qui entache à souhait l'éventualité tangible d'un véritable recadrage de l'identité collective susceptible de sous-tendre une réactivation de l'autorité des institutions.

D'emblée, le philosophe détermine ce qu'il faut entendre par «humiliation» ; autrement dit, quelles sont les «raisons de se sentir humilié» (p. 14). L'humiliation est alors présentée comme un concept contingent dont le gel de la substance dépend directement d'une communauté morale donnée. En effet, «une société décente est une société qui combat les conditions constituant *aux yeux de ses membres* une raison de se sentir humiliés» (p. 22, nous soulignons). Un tel projet sociétal repose donc sur un consensus préalable ; consensus de l'ensemble des membres au sujet des fondements moraux situés à la souche d'une véritable communauté politique. Il s'agit, plus exactement, de caractériser substantiellement le rapport *négatif* des cosociétaires à ce qu'ils s'imaginent constituer une humiliation. Sans l'avouer, A. Margalit rejoint sur ce point le raisonnement de M. Walzer selon lequel s'il n'y a pas recouplement de la communauté légale par la communauté morale, il ne saurait y avoir de communauté politique¹. En d'autres termes, une communauté n'existe politiquement que si ses membres partagent des «valeurs chaudes et épaisses», des visions du monde et des conceptions morales particulières ; elle ne peut se laisser sous-tendre par ce qui statuerait sur le bon de manière purement spéculative. Une société décente requiert nécessairement l'existence d'un consensus concernant les «raisons valables» de se sentir humilié. Bien plus encore, en partant d'une définition positive de la société décente, à savoir cette société «dont les institutions accordent à tous les hommes l'honneur qui leur est dû» (p. 48), on comprend combien pareille entreprise suppose un fond de principes éthiques partagés et, dans tous les cas, une réponse à la question «quelle est la spécification de l'«honneur» qui échoit naturellement à l'homme?» Alors que M. Walzer considère le juste comme inséparable du bon, A. Margalit avalise le présupposé suivant lequel une conception commune de la vie bonne constitue le requisit indispensable de la décence.

Nonobstant la contingence annoncée du principe générateur de la décence, une semblable société vient s'inscrire dans une embrasure factice, dans un entre-deux virtuel – il faut entendre : entre une *theoria* et une *praxis*. A. Margalit concède effectivement que, en raison d'un intérêt centré sur l'aspect concret des institutions, les distinctions conceptuelles sont à même de s'estomper. En lieu et place d'une architectonique rigoureuse, l'auteur dévoile un concept d'humiliation à géométrie variable et, dans un prolongement du geste, l'indétermination de la jointure qui le raccorderait aux institutions matérielles. L'aporie qui embrouille la cohérence systématique se situe au plan d'une tension regrettable entre *objectivation* (arbitraire) et *intersubjectivation* (concertée) de la notion d'humiliation institutionnelle. La nature contradictoire de la société décente transparait notamment lorsque A. Margalit s'efforce de

1. Michael Walzer, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. par Pascal Engel, Paris, Seuil, coll. «La couleur des idées».

réfuter la thèse anarchiste d'après laquelle « aucune société dotée d'institutions permanentes [...] ne peut être une société décente » (p. 24). Selon toute vraisemblance, il aurait certainement mieux valu affirmer que si l'humiliation chez les anarchistes se distingue par une substantialisation singulière, elle répond cependant à la condition formelle posée par A. Margalit, soit le consensus des cosociétaires anarchistes sur le fait que « toute diminution éventuelle de l'autonomie d'un individu est une humiliation » (p. 26). Il s'agit bien d'un seul et même concept fonctionnel – le concept générique d'« humiliation » – renfermant des énoncés aux substances différentes. En persistant à démontrer la justesse de sa notion, le philosophe israélien atteste qu'il incline à confondre la substance et le concept: si des individus au sein de l'unité nationale, les anarchistes, n'entendent pas l'humiliation en son sens, il ne peut qu'y avoir nécessairement *dissensus*. A. Margalit vient lui-même ébranler la nature intersubjective de l'humiliation: il souligne que, sans institution, la société anarchiste est condamnée à une « pauvreté flagrante de ses conditions d'existence » (p. 31), ce qui lui apparaît inexorablement comme une humiliation évidente. Or, si l'on s'en tient à la définition de l'humiliation *stricto sensu*, c'est aux cosociétaires qu'il reviendrait de décider si, oui ou non, une telle société s'avère humiliante. Le correctif d'une objectivation arbitraire, introduit aux dépens d'une intersubjectivation concertée pure et simple, ruine notablement le caractère opérationnel de la société décente.

L'acception du terme « institution », chez A. Margalit, n'est pas non plus sans poser problème à la vocation empirique du projet. Les institutions d'une société décente ont le devoir de ne pas rejeter hors d'un groupe d'inclusion une personne qui a légitimement le droit de s'en réclamer. « Un groupe d'inclusion possède une culture et un caractère communs, lesquels incluent une multitude d'aspects importants de la vie. » (p. 135) Pour le dire autrement, la coexistence d'une pluralité de groupes d'inclusion sur le territoire national, sachant que de tels groupes ne recoupent que rarement les nationalités, correspond à une reconnaissance explicite du multiculturalisme. Les institutions sont sommées de *reconnaître* ces divers groupes d'inclusion, c'est-à-dire l'hétérogénéité des valeurs nationales et la réalité du pluralisme social. Dès lors, par-delà l'indétermination du concept d'humiliation, et dans la mesure où les institutions d'une société décente se voient dans l'obligation de consacrer aussi bien moralement que *légalement* la diversité des communautés d'appartenance sur un seul et même sol, comment l'ensemble des nationaux – des membres de la société – parviennent-ils à s'accorder sur l'univocité de la substance du concept d'humiliation? Cette congruence supposée entre l'humiliation et les institutions achoppe sur le postulat communautarien, sans pour autant autoriser une refonte indispensable de l'identité nationale. Par ailleurs, le « test » auquel l'auteur soumet nos structures institutionnelles modernes, de la bureaucratie à l'État-providence (p. 179-252), omet la responsabilité de l'individu: les institutions sont pensées *négativement* au nom des libertés fondamentales, au nom du droit de l'être humain de ne pas souffrir d'humiliation. Dans une telle perspective, il devient extrêmement incommode de penser à neuf la légitimité des institutions qui, de fait, se voient octroyée la seule obligation formelle de *ne pas faire* –

ne pas humilier les gens –, condition première à l'établissement d'une société décente. En dernier ressort, la fragmentation du corps national en plusieurs communautés de valeurs entrave la possibilité d'un lien fédératif suffisant, capable de ranimer l'autorité des institutions. Ces conflits communautaires (et axiologiques) dont a pu nous parler Charles Taylor ne sauraient trouver un apaisement au travers du paradigme de la société décente. Selon celui-ci, chaque individu négocierait son identité, pour l'essentiel, par l'entremise d'un dialogue avec d'autres². La collectivité, la communauté d'appartenance, façonnerait aussi chaque cosociétaire jusqu'à lui imposer l'assimilation de certaines valeurs et de certains biens qui ne peuvent que se développer suivant certaines conditions socioculturelles ; il existerait, de la sorte, *une véritable obligation d'appartenance* pour ce qui est des individus³. Coexisteraient sur un même territoire diverses communautés dont l'inclusion des membres serait rendue possible par le partage de valeurs non abstraites. La présence sur le sol d'un seul et même État de plusieurs « groupes d'inclusion », pour le dire avec les mots d'A. Margalit, qui approuveraient des ordres lexicographiques divergents – qui ne partageraient pas des « hyperbiens » identiques –, rendrait la recherche d'un consensus, sinon impossible, du moins particulièrement difficile. Chaque individu vit dans un groupe d'inclusion dont les pratiques et les usages figurent une conception particulière de l'identité et des biens humains. Tant que sera exigé le partage de valeurs culturelles concrètes plutôt que de normes universelles abstraites, la reconstruction d'une identité collective consistante se fardera sous les traits de l'utopie. La primauté du bien (ou du bon) sur le juste – de la vie bonne sur la vie juste – empêche l'instauration d'une identité nationale capable de légitimer à nouveau l'autorité des institutions.

Tristan Storme

Aspirant du Fonds national de la recherche scientifique (Belgique)

-
2. Charles Taylor, 1997, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p. 52.
 3. Charles Taylor, 1999, « L'atomisme », sous la dir. de Philippe de Lara, *La Liberté des modernes*, textes traduits et présentés par Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie morale », p. 223-254.