

L'Ethos de la honte et de la culpabilité

The guilt and shame ethos

Serge Moscovici¹

RÉSUMÉ : L'article que la revue *Psychologie et Savoir Social* reproduit dans ce numéro a été écrit en hommage au Professeur Klaus Helkama, Professeur de Psychologie Sociale à l'Université d'Helsinki et publié en Finlande en 2005. Son intérêt réside, selon Denise Jodelet, dans le fait qu'il fut le premier texte où Serge Moscovici s'est centré sur la question de l'éthique en psychologie sociale ce qui a généré d'autres textes théoriques et empiriques sur la victimisation des minorités ethniques (2009, 2011). Cette réflexion garde une acuité unique et fondatrice et n'a pas encore été publiée en français. Pour ces raisons nous avons choisi de partager ce texte et nous tenons à en remercier l'auteur.

Mots-clés : psychologie sociale; éthique; honte; culpabilité.

ABSTRACT: The paper that the journal *Psychology and Social Knowing* reproduces in this issue was written in tribute to Professor Klaus Helkama, Professor of Social Psychology at the University of Helsinki. It was published in Finland in 2005. Its interest lies, according to Denise Jodelet, in the fact that it was the first text in which Serge Moscovici focused on the question of ethics in social psychology, which generated other theoretical and empirical texts on the victimization of ethnic minorities (2009, 2011). This reflection keeps a founding and unique sharpness and has not been published in French yet. For those reasons we chose to share this text and thank the author for it.

Keywords: social psychology; ethics; shame; guilt.

I. Le Mal radical²

J'incline à faire davantage confiance aux philosophes qu'aux psychologues s'agissant du tableau des valeurs et des normes, ou de la réponse à la question : « Mais pourquoi l'éthique ou la morale ? » Ou bien plutôt l'expérience de la guerre, de l'inhumanité qui m'a appris que la morale, l'éthique peuvent être expulsées, en quelque sorte, de la vie elle-même. De cette division en bien et mal à laquelle nous sommes habitués, plus rien ne subsiste. Et pourtant, les coupables les plus abjects la connaissent et la respectent dans leur vie courante et vis-à-vis de ceux pour qui ils éprouvent la plus grande affection. Le mal radical, dont parle Kant, n'est pas contenu par des barrières. Il les franchit, il envahit, il innerve les valeurs et les normes les plus pures. J'ai beau être plein d'admiration pour les recherches portant sur les valeurs et les normes, soigneuses à l'excès, leur contenu ou leur fondement fait pour moi problème. Mais peut-il exister une échelle ou un jugement moral qui soient efficaces, compréhensibles, sans s'appuyer sur une croyance, une vision du monde, sur une sociodicée ou une théodicée ? Et peut-on porter un jugement moral, faire un raisonnement moral qui ne s'appuie sur une telle vision ou une telle croyance, de même qu'un rite s'appuie sur un mythe pour rendre important ce qui semblerait quelconque ?

¹ Directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales ; Directeur du Laboratoire Européen de Psychologie Sociale de la Maison des Sciences de l'Homme - Paris.

² Certaines parties du texte original écrites spécifiquement pour l'hommage et ne présentant une réflexion sur la honte et la culpabilité ont été retirées.

Donc, à la longue, compte tenu du caractère tout formel, du manque d'épaisseur affective et symbolique, il ne serait pas étonnant de découvrir que les règles de ce genre ne sont que fleur de rhétorique qui n'enseignent rien de véridique.

II. La nature morale de l'expérience humaine

Je suis bien obligé maintenant de reconnaître ne pas avoir été conséquent avec moi-même et m'être intéressé à ces problèmes éthiques. La première fois, ce fut un peu au hasard. Étant membre du comité scientifique du laboratoire Max Planck de Starnberg, dirigé par Habermas et von Weizsäcker, j'ai eu l'occasion d'y rencontrer Kohlberg, dont la théorie était un des thèmes de recherche ; j'ai été amené à le lire et à le revoir. Sa conviction était que la capacité de l'individu de raisonner sur l'obligation morale évolue avec l'âge et est la base de l'action morale. En un sens il déplaçait le foyer de Piaget sur le jugement moral, fondé sur la sociologie de Durkheim, vers le raisonnement moral associé à l'éthique philosophique de Kant. Ce qui, en un sens, passionnait Habermas.

Donc, au cours de ces réunions, nous écoutions les enregistrements d'enfants qui réfléchissaient sur des dilemmes moraux. Bien entendu, le dépouillement du matériel se rapportait aux stades du raisonnement des sujets, la question étant de savoir s'il était conventionnel ou post-conventionnel, ce qui était d'une grande importance à la fois pour Kohlberg et pour Habermas. Et ce fut passionnant d'assister et de participer à ces séances et aux débats qui les suivaient. C'est peut-être la raison pour laquelle, fasciné par les enregistrements, on ne s'intéresse pas assez à la façon dont la loi est énoncée et par qui. Ceci dans la mesure où les enfants évoquaient des tribunaux réels et pas seulement ceux de la raison, des juges, des policiers, et ainsi de suite. Ils semblaient avoir devant leur raisonnement moral une attitude marquée par une représentation des institutions et selon la perspective convenant à leur fin. Quoique ce ne fût pas une question philosophique de grande portée, il était tentant de chercher quelque explication à cette évolution des raisonnements moraux, en tenant compte de la participation sociale et de ces représentations. C'est ainsi qu'en parlant avec Nick Emler, je me suis impliqué dans ce genre de recherches et je me suis initié à cette littérature.

Maintenant, si vous me permettez de continuer mon petit récit, vous verrez dans quel sens ont évolué mes réflexions dans ce champ éthique. Pour dire la vérité, je le fais parce que je sais que les travaux de Klaus Helkama touchent à un sujet d'actualité, j'oserai même dire, ont un intérêt pratique. Même si je suis trop novice pour en parler avec compétence. Le nom de Kant vient souvent sur les lèvres dès qu'on parle de morale. Kohlberg était convaincu que les hypothèses de sa théorie psychologique se réfèrent naturellement à l'éthique philosophique de Kant. Cet isomorphisme le conduisit à penser qu'un stade psychologique plus avancé de raisonnement moral est aussi, selon le critère éthique, d'une plus grande conformité morale.

Toutes les éthiques cognitivistes, écrit Habermas, en effet se rattachent à l'intuition exprimée par Kant dans l'impératif catégorique. Ce ne sont pas les différentes manières de formuler la position kantienne qui m'intéressent ici, mais l'idée sous-jacente qui prendrait en compte le caractère impersonnel des commandements moraux valides (1986, p. 84).

Helkama a tant écrit sur cette universalité et rationalité qu'il est difficile de l'aborder avec un regard neuf ou qui ne lui doive pas quelque chose. Mais nous découvririons encore, si nous suivions la pensée de notre ami, qu'il est extrêmement sensible à tout, au contenu

des normes morales, au social, et même à ce que l'on appelle l'affectif. Cette liberté et cette ouverture d'esprit sont peut-être cause de la liberté que je prends ici d'aborder trois questions. Quelle fut l'évolution des représentations ou des croyances qui ont marqué notre éthique contemporaine ? Quel est son contenu spécifique ? Et enfin, quelles sont les conséquences psychosociales qui nous concernent ?

Par son effet de choc, l'extermination d'une collectivité et d'une culture à l'échelle d'un continent, de la manière la plus dure et la plus meurtrière, est sans doute à l'origine de cette évolution. Certes, des holocaustes humains se sont déjà produits. Mais jamais au cœur de l'Europe moderne, jamais de manière aussi raisonnée et scientifique, dans le secret et sans égard pour la souffrance. Nous avons alors vu naître l'idée méconnue d'un abîme de l'humain, d'un crime qui porte atteinte non à une nation, à un État, mais au genre humain. Un crime contre l'humanité est impardonnable parce que le droit ne peut pas être distingué de l'éthique, parce que ce crime manifeste un aspect non juridique de la vérité, de telle sorte qu'il est impossible de ramener la *questio facti* à la *questio juris*. Dans ce crime, à la fois fait et norme, le droit se heurte à une limite au-delà de laquelle il est muet. La notion même de responsabilité collective qui découle de ce crime et la logique du repentir qu'elle implique sont à l'origine d'une faute morale qui a pris de nombreuses significations à notre époque. Responsabilité collective et faute éthique sont les deux faces qu'illustre la ligne de défense d'Eichmann définie par son avocat : « Eichmann se sent coupable devant Dieu, devant la loi ». Le criminel n'hésita pas à déclarer qu'il voulait « se pendre publiquement », afin de « libérer les jeunes Allemands du poids de la faute ». Ce qui ne l'empêcha pas de proclamer jusqu'au bout son crime devant Dieu, le plus haut porteur de sens, ne pouvait pas donner lieu à des poursuites pénales.

À l'évidence, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, la reconnaissance d'une responsabilité morale à la place d'une responsabilité pénale tend à ériger les catégories juridiques en catégories éthiques dans notre culture. C'est un bouleversement dans la mesure où l'éthique est, Spinoza l'enseignait, la doctrine de la vie heureuse qui ne connaît ni faute, ni responsabilité. Mais ce bouleversement a été possible, car les notions juridiques de crime contre l'humanité et de responsabilité collective expriment le sens du mal radical, notion éthique que nous devons à Kant, dont le destin de la démocratie allait dépendre.

Et chacun sait que la seconde phase de cette évolution se concrétise par le big bang des mouvements sociaux des années 70, à commencer par celui des « civil rights ». Il est clair par exemple que cet extraordinaire jaillissement eut pour signes avant-coureurs quantité de petits changements dans les coutumes, la loi et la vie courante. N'empêche qu'avant ce mouvement, les régimes autoritaires et dictatoriaux étaient considérés comme des régimes politiques pour ainsi dire « naturels ». Avec ce sous-entendu qu'ils étaient nécessaires et même préférables aux autres du point de vue réel. Tandis que les « formules démocratiques », selon l'expression de Bergson, avaient plutôt une fonction de protestation et de critique : « On les trouve commodes pour empêcher, pour rejeter, pour renverser ; il est moins facile d'en tirer des indications de ce qu'il faut faire ». Métaphoriquement parlant, la démocratie n'était pas un régime naturel, de référence, à nos institutions. Alors, nous découvrons que c'est la marque historique de ces mouvements d'avoir renversé l'ordre établi, donner cette chiquenaude pour faire tomber les préventions contre la démocratie et assurer de cette façon sa primauté. Bien plus significatif est le fait qu'elle a été, par la suite, généralisée de la sphère politique à la sphère privée (l'éducation, la famille, les relations

interpersonnelles, etc.) en irriguant la société depuis les racines jusqu'à la surface. Pour des raisons qu'il est inutile d'examiner ici, tous ces mouvements en ébullition ont agrandi le champ de la démocratie, en éclairant l'écart qui sépare ses principes de liberté et ses règles de vie, les valeurs qui sont enseignées aux citoyens, de la réalité des discriminations et des exclusions. La chose surprenante est que, pour réaffirmer les principes et les valeurs de la démocratie, ces mouvements ont agi, pour la plupart, par des moyens non-violents, mais de façon consistante. Ils ont manifesté leur droit à réduire l'écart entre l'idéal et la réalité en participant à la vie démocratique normale avec leurs qualités et leur culture propres.

Plus précisément, ces mouvements affirment, comme on l'a vu à propos des civil rights, « the moral nature of human existence », pour en finir avec la tradition des injustices. Ce serait une erreur dangereuse de sous-estimer les problèmes « logiques », philosophiques et plus encore historiques de tous ces mouvements. Et le problème plus ardu de faire droit aux exigences antagonistes mises en avant par chacun comme vitales. Mais ce serait une erreur plus dangereuse encore que de ne pas regarder en face la direction que notre société a prise sous leur impulsion et de méconnaître la transformation de sensibilité, de croyance et de relations morales qu'ils ont initiées. Dans un monde en rapide changement, elle instaure le passage d'une démocratie limitée à quelques groupes, à la nation, à quelques institutions, vers une démocratie illimitée qui tend à inclure tous les groupes, tous les aspects de la vie, presque toutes les institutions, y compris les plus archaïques comme la famille ou l'armée. On sent que le tissu des libérations et des émancipations devient un filet de plus en plus lâche, au risque de tomber dans des paroxysmes de violence et d'exaltation qui feraient oublier que nous appartenons au même monde.

Je ne prétends pas que cette démocratie illimitée soit réalisée ou même réalisable. Elle est néanmoins l'horizon virtuel de la troisième phase de cette évolution par l'extension légale des droits de l'homme et des instances censées les appliquer à presque toutes les minorités, y compris les enfants par exemple. C'est un très long chapitre de notre histoire contemporaine qui s'ouvre à partir du milieu des années soixante-dix, quand ces droits font l'objet de traités spécifiques. On assiste alors à la naissance de mouvements de droits de l'homme au sein de la dissidence soviétique qui sont imprégnés d'éthique et s'appliquent à révéler les difficultés de mener une vie dans la vérité. Ils se fondent sur ces droits avec une confiance infinie, une héroïque patience. Et chaque souffrance terrestre et chaque peur terrestre attendent d'eux une réussite, telle est la foi naissante. Il faut porter au crédit de Doise d'avoir désenchevêtré leurs représentations sociales et montré avec originalité et pertinence de quelle manière les droits de l'homme ont pénétré dans le fonds anonyme de nos croyances et de nos savoirs. Il a attiré notre attention sur leur diffusion avant de nous en faire voir les signes qui sont partout manifestes. Il me semble bon d'y insister, non seulement parce que la notion d'homme, en l'occurrence, suscite à juste titre de véritables paradoxes et que celle de droits de l'homme qui s'applique à des groupes et non plus à des individus se heurte à des obstacles à la fois juridiques et moraux. Mais surtout parce qu'en procédant par créations successives, les droits de l'homme répondent à une exigence de justice qui concerne l'espèce humaine dans son ensemble. Et c'est le caractère englobant de ces droits, toujours à satisfaire et toujours insatisfaits qui en rehausse l'attrait, comme toute tâche inachevée inspire le désir de l'achever. Autant dire qu'elle est le ressort de notre éthique présente.

III. Commentaires à propos d'un paradoxe

À quoi tendent les remarques que je viens de formuler sur cette évolution ? Elles soulignent fortement le fait qu'à l'arrière-plan de notre histoire de guerres et de paix se profile ce qu'à notre époque nous nommons l'éthique. Ce que je nommerai mon penchant et même ma foi profonde servirait à la justifier en tant qu'elle découle de cette histoire. Dans la suite de mon exposé, j'ai laissé peu de place pour discuter les règles et les valeurs morales comme il conviendrait, car cela exigerait une compétence que je ne possède pas. Mais ne pas le faire remettrait encore davantage en péril mon entreprise. Voici longtemps qu'en lisant la dernière partie du livre de Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, j'ai été frappé par le fait qu'il traduisait en concepts psychosociaux le contenu de la morale ou de l'éthique moderne d'avant la seconde guerre mondiale. Sans prétendre rendre compte de l'obligation, il développe l'éthique du « tu dois », des « oughts » au caractère impersonnel et impératif. « The ought, écrit-il, is not merely a feeling, some esoteric quality that can be glimpsed by the phenomenologist in a happy moment. It influences real events ». Il influence, si on pense, avec Kant, que la compulsion même qui a incité les hommes à subsumer leurs idées dans des règles ordonnées symétriquement et à essayer de les unifier, les a aussi forcés à ressentir une obligation de faire la même chose dans leur vie morale, de traiter les cas pareils de façon pareille sans crainte ni faveur. Heider ne supposait pas que les hommes, en général, s'élevaient à la hauteur de cette obligation et en fait se conformaient à des ordres, mais il pensait que tous les hommes reconnaissent avec force le besoin d'agir en personnes consciencieuses, liées par des règles, respectant des normes.

Jusqu'à un certain point, c'est bien ce que Heider décrit et analyse, au-dessus de l'individuel et du social, comme un nouvel ordre de réalité psychologique créée par le ought et qui est bien une réalité morale. À maints égards, sa tentative de saisir cette réalité rappelle celle de Bergson de reconstruire la sociologie, voire la psychologie sociale de Durkheim, à partir de la même idée de devoir ou d'obligation, en tant que science de la société et de la moralité closes. Une fois profondément intériorisé, l'impératif catégorique se détache de sa racine philosophique et devient un impératif social ou psychologique.

En temps ordinaire, écrit Bergson, nous nous conformons à nos obligations plutôt que nous ne pensons à elles. S'il fallait chaque fois évoquer l'idée, énoncer la formule, il serait beaucoup plus fatiguant de faire son devoir. Mais l'habitude suffit, et nous n'avons le plus souvent qu'à laisser aller pour donner à la société ce qu'elle attend de nous (Bergson, op. cit., p. 12).

Bergson renforce son raisonnement par la considération qui le parcourt, que d'habitude nous ne cherchons pas de raisons morales d'agir, comme le voudrait par exemple Kohlberg et les rationalistes en général, si ce n'est dans des circonstances exceptionnelles. Ceci étant, il n'y a aucun sens à se déclarer sur la scène morale meilleur ou plus vrai qu'un autre. Mais, quelles que soient les différences entre les divers penseurs, tous ont l'air de dire que chacun de vous devrait savoir que nous sommes tous kantien. Pour cette raison, le devoir et la responsabilité constituent le noyau central, diraient Flament et Abric, de notre représentation éthique. Et donc que la question « quel est mon devoir dans ces conditions ? » est celle que chacun se pose ou devrait se poser lorsqu'il agit dans n'importe quelle situation qui exige de lui une décision respectant les valeurs et les normes communes. Tel est le tableau général.

En vérité il vaut la peine de réfléchir à cette question du devoir, en restant dans le domaine familier où nous sommes plus à l'aise, de la psychologie. Pour des raisons bonnes

et évidentes, l'on ressentit avec une vigueur particulière que les expériences de Milgram ne méritaient pas le respect de la profession. Elles ont porté malheur à ce chercheur au talent indéniable et au flair exceptionnel pour les phénomènes significatifs. Presque tout le monde les a jugées contraires à l'éthique, parce qu'elles nous ont confrontées à une terrible révélation. Oui, si les recherches de Milgram nous ont montré quelque chose, c'est bien qu'en faisant son devoir, en se posant la question qu'il fallait pour prendre une décision, un homme peut néanmoins changer en victime un autre homme, son semblable. Ou encore, en se demandant ce qu'elle doit faire, ce qu'elle est obligée de faire, ou est censée de faire, en fin de compte une personne agit ou se conduit de façon inadéquate, étourdie, à l'encontre de son intérêt, et à la limite inhumainement au lieu de refuser de faire ce qu'on lui ordonne. Il est vrai que c'est une expérience éthique, non par sa mise en œuvre, mais par son thème : l'obligation est haïssable, l'acte que la personne doit accomplir misérable, et l'ensemble un conflit sans issue. Ou plutôt la seule issue est de faire preuve de caractère en refusant de participer, si ce que l'on fait doit entraîner une souffrance. Dans ce cas, on le sait, il s'agissait de la souffrance infligée par des chocs électriques à une autre personne qui n'arrivait pas à apprendre ce qu'on lui enseigne.

En d'autres mots, en suivant une norme morale exprimée par un devoir, une obligation, on entraîne une action immorale. Alors, on s'efforce d'expliquer cette conduite par le respect pour la science, l'obéissance à l'autorité de l'expérimentateur et la distance physique du « bourreau » à la « victime ». Toutes ces raisons bonnes et évidentes ont été données par les « bourreaux » dans la vie réelle, quand ils déclaraient avoir agi sur ordre en torturant, en exterminant les détenus dans les camps de concentration. Donc, en un sens, chaque explication correspond en même temps à une excuse. Mais ainsi que justement écrit Cavell : « Our obligation is to avoid doing something at a time and place or in a way which is likely to result in a misfortune... If for all excuses were relevant obligations, then there would be no excuse and action will become intolerable. Any particular excuses may be countered with a specific obligation ; not even the best excuse will always get you off the hook ». Si nous sommes dans un profond trouble personnel, il est inutile de nous comporter de la manière commandée par les normes et les raisons. Une froide analyse intellectuelle de nos actes et des circonstances ne nous conduira jamais à la véritable source de la perturbation ni ne nous aidera à la surmonter. Ce doit être la réflexion qu'a dû faire le sociologue anglais Bauman quand il s'est demandé comment une personne qui a provoqué des actes tels qu'ils ont entraîné le malheur et la mort peut essayer to get off the hook. Au terme d'une analyse minutieuse de l'Holocauste, pour laquelle il a eu recours aux expériences de Milgram, le premier constat qu'il fait est le suivant : « Graciously, the noble creed of rationality absolved both the victims and the bystanders from the charge of immorality and from guilty conscience. Having reduced human life to the calculus of self preservation, the rationality robbed human life of humanity ».

Ainsi, même si on cherche des excuses à des comportements nuisibles qui ont blessé quelqu'un, on n'arrivera jamais à les trouver innocents ou justes, comme le prouvent les réactions des sujets dans les expériences de Milgram, qui arrêtent de « torturer » les « victimes » une fois qu'ils les ont touchées. De sorte que, selon Bauman, seul le sentiment de honte peut aider quelqu'un à se remettre de la terrible expérience qui hante sa conscience. Il est certain qu'une honte « trop humaine » aurait empêché quiconque de se détourner de la souffrance infligée à autrui, à un inconnu. S'il en est ainsi, c'est parce que, comme l'a expliqué Levinas, la honte n'est pas conscience objective d'une imperfection ou

d'une insuffisance de ce que nous sommes et dont nous voudrions nous distancer. Au contraire, elle se fonde sur l'impossibilité pour chaque personne de se désolidariser de soi, de son impossibilité absolue de rompre avec soi-même.

Mais il est ainsi de voir que les règles et les normes universelles justifient et permettent de rompre avec soi-même, et réintroduisent toujours, à son insu, la possibilité d'abandonner ou d'abdiquer la responsabilité morale vis-à-vis de l'autre. Et cela peut-être parce que toute morale de ce genre concerne la préservation des individus et privilégie les solutions égoïstes.

IV. Honte et culpabilité

Et d'abord, un contemporain ne peut manquer de prendre conscience de cette évolution que j'esquisse très sommairement, du continuum qui s'est répandu dans les interstices de notre culture. Une éthique se maintient par la force d'une tradition transmise en bouche. Il serait plus merveilleux, et à vrai dire plus troublant, d'arriver par le raisonnement moral aux mêmes effets, à une norme impérative de conduite et de valeurs impersonnelles. Mais Spinoza lui-même, que j'ai lu à une époque de désolation et de terreur, ne prétendait pas assister à un tel miracle. Aujourd'hui encore, je me souviens que pour lui, pour accepter une valeur, il fallait un choix personnel. Non seulement nous voulons être en accord avec autrui, affirmait-il, de plus nous voulons imposer cet accord, et que chacun se tourne vers nous afin que nous définissions le bien et le mal. Nous allons voir dans un instant vers qui on se tourne aujourd'hui en lui demandant de définir le bien et le mal.

Quand on considère de la façon la plus libre le lien entre la psychologie sociale morale de Heider, celle des *ought* et des *must*, et les expériences de Milgram montrant les conséquences de la violation des normes et des valeurs qui peuvent en résulter, on dit que nous avons là une parabole des dilemmes éthiques contemporains. Si Milgram avait poursuivi son travail, approfondi la manière dont les sujets ont vécu les épreuves infligées par l'expérience, il serait peut-être arrivé aux conclusions de Bauman. Quoi qu'il en soit, ces conclusions invoquant le rôle de la honte nous permettent d'aborder la seconde question posée par le contenu spécifique de notre style éthique. Sans se laisser égarer par la polémique, on est surpris par la fréquence et la conformité insistante de notre vocabulaire invoquant les idées de honte et de culpabilité, parfois associées à un sentiment de rage, comme on l'appelle en américain. Ce vocabulaire nous suggère des relations valant la peine de s'y arrêter.

Rappelons-nous que des anthropologues, Kardiner, Benedict, ont jadis distingué, sous l'influence de Freud, une honte culture et une culpabilité culture découvertes dans les sociétés extra-européennes. On a peu approfondi cette suggestion ou expressément montré comment on pouvait s'assurer de sa généralité. Cependant, des érudits, en particulier Dodds ont reconnu que la haute antiquité grecque, au temps de Homère, peut aussi être considérée comme une honte culture. Certes la notion de culpabilité n'en était pas absente, mais sa thématique était à peine esquissée. Nous découvrons encore que Heidegger a insisté de manière plus radicale sur cette singularité en qualifiant de honte – il emploie le mot grec de *aïdos* – de « parole fondamentale de la grécité authentique ». On peut avoir quelque difficulté à admettre que honte ou culpabilité sont les traits exclusifs d'une culture, puisqu'il est difficile d'imaginer sans effort les motifs de cette exclusivité. Néanmoins, il est vraisemblable ou intéressant de penser que, dans la mesure où elle existe, la honte culture

exprime une tonalité ou une sensibilité prédominant à la non-conformité à l'opinion du groupe, au regard et au jugement extérieurs. Tandis que la culpabilité culturelle, bien entendu, témoigne d'un sens aigu de la conformité à ces jugements ou valeurs intériorisés. Cela peut être en partie le résultat d'une évolution historique, d'un bouleversement des croyances, des collectivités, touchant la communauté plutôt que chaque individu.

On peut objecter qu'il s'agit là de spéculations, moins importantes que celles issues des courants existant dans ce domaine de recherches. En tout cas, il faut peut-être leur donner une chance. On s'est trop attaché, ces dernières années, à redonner de la valeur à certaines idées abstraites dont il serait plus sage de reconnaître le caractère inactuel. Mais, une fois encore, je sais bien que tout ceci m'amène à des conjectures très intuitives et rapides relatives au contenu éthique actuel. Cette époque de modernité tardive peut déjà manifester d'autres tendances que celles que j'ai retenues, mais la prédominante conjointe de honte et culpabilité demeure vivante.

Si l'éthique dont nous sommes partis, illustrée par Heider, est un cercle dont l'obligation est le centre, en voici une autre en forme d'ellipse ayant pour foyers d'une part l'expérience du génocide, d'autre part l'aspect essentiel des droits de l'homme aujourd'hui. Aspect essentiel ou insensé, qui le sait ? face aux désillusions d'un monde où tous les hommes sont responsables les uns des autres. Je voudrais faciliter l'exposé de ce style éthique en prenant la liberté de relier ensemble les deux foyers par une émotion neuve ou qui prendra un relief nouveau. Une telle émotion apparaît toujours au début d'une évolution pour marquer une certaine attitude devant la vie. Une fois partagée, devenue habituelle – ainsi la charité, par exemple – elle oblige à accomplir toutes les actions selon une représentation du « plus de vie » qui rejaillira sur l'auteur de ces actions. Naturellement la compassion exprime aujourd'hui cette émotion qui nous porte à vaincre la surdité tenace aux voix des autres, à prêter l'oreille au destin et aux maux de la plupart. Elle nous engage à soutenir jusqu'au bout le même élan de confiance, de sorte à partager harmonieusement la bonne et la mauvaise fortune. Il peut nous arriver – et la chose se produit plus souvent qu'on ne le croit aujourd'hui – de déprécier nos qualités, nos possessions ou notre groupe par des signes secrets, non par calcul, mais afin de satisfaire le désir de préserver cette harmonie. Avec pour arrière-pensée le vide où ne subsisterait que la mémoire d'un grand désastre. C'est cela peut-être que Balzac désigne par le mot *compatissance*.

On pourrait discuter à l'infini de ce que nous entendons par honte et culpabilité. Des exemples se présentent à l'esprit de chacun, qui illustrent de la manière la plus pertinente chacun de ces états moraux et psychiques. Mais je dois, pour être bref, rappeler seulement que l'exemple privilégié de honte était la nudité, le fait d'être vu de façon inappropriée par des gens qui ne devraient pas vous voir, dans une situation indésirable. Difficile d'oublier la scène de la Bible où Adam et Eve s'aperçoivent de leur nudité après avoir mangé du fruit défendu. La honte naît sans doute de quelque transgression et de l'humiliation de n'avoir pu l'éviter, d'une défaillance humiliante de la volonté. La raison pour laquelle la honte en général n'est pas uniquement celle d'un sujet passif, c'est que l'on commet la transgression, qu'on réalise son désir et que, d'une manière ou d'une autre, on affecte autrui. C'est seulement parce qu'elle est une transgression passive et active des normes et valeurs communes qu'une manière d'être suscite la réprobation ou la répugnance. Pour préciser le sens de ces notions, je dirai que la réprobation frappe la transgression passive ou cette honte d'être, au dire de Heidegger, ce que l'on est. Tandis que la répugnance stigmatise la transgression active que l'on désire, accepte et qui par là même fait honte. C'est pourquoi,

tout de suite, la personne ou le groupe sont déchus ou exclus, on les ressent comme un stigmaté ou une tache difficile à supporter. Selon Walter Benjamin, la tonalité qui prédomine dans la répugnance est la peur d'être reconnu par ce qui soulève la nausée : « ce qui s'effraie au tréfonds de l'homme, c'est la conscience obscure qu'il y a en lui quelque chose qui vit, et qui est si peu étranger à l'animal répugnant que celui-ci pourrait bien le reconnaître ».

En vérité, il serait plus exact de dire que l'être qui éprouve de la répugnance s'est identifié à l'être qui fait honte et redoute à son tour d'être reconnu par lui, dans une intimité où chacun ressent comme honteuse la présence de l'autre. Dans tout étranger, il nous semble discerner les risques d'une telle intimité qui nous accable du sentiment de notre propre crainte. Et, si la compassion pour souffrance d'autrui ne l'atténue pas, on éprouve une répugnance. En effet, de même que la nudité est le symbole de la honte de l'être, de même l'étranger est le symbole de ce qui fait honte, car il mord dans le fruit défendu sans éprouver de révérence instinctive pour les frontières collectives entre le bien et le mal.

Des hommes privés de leur vêtement ou de leur manière d'être, voilà les matériaux de la honte. Mais quelle en est la cause ou l'origine ? Kardiner l'explique par une perte d'amour qui se lit dans le regard fixé sur nous et nous force à nous demander : « Mais pourquoi cette vie ? Pourquoi sommes-nous ainsi ? » Plus récemment, le brillant philosophe anglais, Williams, inspiré par Michel Foucault, a expliqué la honte par une perte de pouvoir, de sorte que 'in the experience of shame, one's whole being seems diminished and lessened ». Tous deux, Kardiner et Williams, envisagent l'individu et spontanément considèrent les émotions qu'il éprouve quand les autres le jugent ou se détachent de lui. Tout en suivant leur schème, je ne puis m'empêcher de rappeler que honte est un destin social. C'est le lot des minorités, des étrangers, des déviants – même dans la Bible, il frappe un couple – qui ont enfreint une règle, une discipline qui régenté la collectivité. Et je crois, en fiant à l'expérience, qu'elle provient d'un manque ou d'une perte de reconnaissance sociale. Il n'y a aucun doute, je l'ai affirmé il y a longtemps, que l'aspiration des minorités est d'être reconnues pour combler ce manque, vrai refus, en particulier, de leur visibilité.

On serait tenté de croire que culpabilité est une notion éthique plus claire ou plus simple. Ce qui nous amène à le penser est qu'elle a été plus élaborée par nos religions, nos philosophies et nos sciences humaines. Les Grecs ne semblent pas avoir eu un mot pour désigner la culpabilité ; nous avons le privilège d'en posséder deux : culpabilité et faute, qui ont l'air synonymes mais ne le sont pas. Il est évident que je n'ai ici ni le temps ni l'espace de rendre compte d'une idée d'une si vaste portée. De tous les sens que je pourrais lui reconnaître, celui de responsabilité (Fauconnet, 1925) dans le fait de briser une alliance, une promesse, m'apparaît le plus direct, le plus immédiat. La culpabilité ressentie par ceux qui ont eu la vie sauve dans les camps de concentration semble tenir à deux raisons : la conviction qu'ils ne le méritaient pas et la rupture de l'alliance, de la communauté de destin avec leur famille, leur groupe ou leur peuple. Ils éprouvent quelque chose de difficile, une faute ; quand ils en parlent, c'est avec la tonalité d'une trahison. Ce peut résulter en partie d'une conscience qu'ils ont persévéré dans leur être, et donc voulu vivre. Mais ceci signifie avant tout une transgression de ses principes, des croyances et des normes qui ont été intériorisées, sont devenues une partie de soi-même et auxquelles on doit une certaine fidélité. Le simple fait de décevoir cette fidélité à ses propres yeux ou aux yeux des autres exige expiation ou réparation.

« What arouses guilt in a agent, observe Williams, is an act of a sort that typically elicits from other people anger, resentment, or indignation. What the agent may offer in order to

turn this away is reparation ; he may also fear punishment or he may inflict it on himself » (1995, p. 91). Et il ajoute plus loin « that guilt insofar as it concerns itself with victims, is not necessarily obviously restricted to voluntary actions. I may highly feel that victims have a claim on me and that their anger and suffering look towards me, even though I have acted unvoluntarily (op. cit., p. 98). Est-ce tout ?

Quand nous y réfléchissons, il nous semble avoir négliger une étape, être arrivé trop vite à une description qui justifie les réactions des victimes, sans en éclairer les causes ou la raison. Bien entendu, la culpabilité est une transgression, mais celle d'un idéal spécifique, ou d'une loi immémoriale des sociétés humaines : la justice. Ce faisant, on diminue la responsabilité envers l'autre homme, envers la divinité et, à la limite, son univers. Est-ce de nos jours une abstraction ? Bien sûr que non, puisque le faisceau des croyances en les droits de l'homme est à l'arrière-plan de l'exigence d'une justice universelle avec les caractères d'égalité et de réciprocité qui en sont inséparables. Il est cependant vrai – certains philosophes, dont Bergson, en ont fait la remarque – que cette justice des droits de l'homme ne nous fournit pas toujours des directives positives de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. En effet, elle nous paraît absolue et par essence incommensurable à d'autres. Ainsi son application risque toujours d'être mal comprise ou d'amener des déviations dans le sens d'un groupe particulier. La justice est en partie injustice. C'est sans doute pourquoi, affirmait Dodds, elle est prédominante dans une culture de culpabilité. L'impossibilité même de l'accomplir intégralement empêche de se délivrer une fois pour toutes de la faute et de la mauvaise conscience.

V. En l'honneur des victimes / La louange des victimes

Maintenant nous pouvons considérer la troisième question, la question sociale. Helkama et Williams ont quelques bonnes raisons de définir honte et culpabilité en tant qu'émotions. D'autre part leur contenu qui paraît si peu conclu n'a pas été créé ex nihilo par une réflexion séparée et solitaire. Il apparaît comme la conséquence d'une évolution et d'une pensée dont la puissance manifeste l'activité d'une collectivité. C'est ce qu'affirme Dante dans *De Monarchia* : « Puisque la puissance de la pensée humaine ne peut être intégralement et simultanément réalisée en acte par un seul homme et par une seule communauté particulière, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle cette puissance tout entière soit réalisée. La tâche du genre humain, pris dans sa totalité, est de réaliser constamment toute la puissance de l'intellect possible, en premier lieu afin de spéculer et par voie de conséquence d'agir ». Ce n'est peut-être pas non plus sur l'individu solitaire qu'agit la pensée éthique, qu'elle cherche à transformer en lui inculquant des valeurs et des règles de vie. En lisant la bible, nous nous surprenons à répéter les mots « essence rebelle ». Ils parsèment les discours du dieu jaloux et vengeur qui s'adresse au peuple dont il veut s'assurer la vérité. À part Shakespeare, il n'y a pas de lecture plus passionnante, mais aussi révélatrice des dilemmes éthiques de cette voix dont la seule affaire est de parler à tous et à chacun en même temps. Les hommes sont à la fois des criminels et des purs ; leurs actes également dignes et méprisables. Ils aiment et haïssent simultanément. Que reste-t-il de cette division en bien et en mal à laquelle nous étions accoutumés ? Sinon qu'une collectivité humaine est animée par une morale qui la définit jusque dans le plus petit détail. Qu'on le veuille ou non, mais ne saurais le démontrer ici, notre époque s'est lancée sur une crête de vagues d'éthique qui ont pénétré dans toutes les

sphères de l'existence. Processus auquel on s'est accoutumé et qui a transformé nos relations au politique, au langage auquel nous étions habitués, les représentations que les groupes se font d'eux-mêmes, et jusqu'aux priorités des mouvements sociaux. Il nous faut chercher, mais pas trop loin, afin de découvrir quel est le problème social qui en résulte. C'est la sociologie elle-même qui nous oriente dans la bonne direction, en nous remettant en mémoire le concept de déviance et de marginalité. Durkheim a consacré des pages admirables aux groupes anomiques inhérents à la société industrielle et nécessaires au maintien de la solidarité sociale. Pour Parsons et Merton, ceux qui ne réussissent pas à se conformer aux normes et aux rôles de pères, de citoyens etc. rejoignent l'armée des marginaux : étrangers, criminels, membres des communautés non intégrées, malades et ainsi de suite.

Si donc, au tournant où nous sommes parvenus, depuis vingt ans, il y a un nouveau problème social, c'est parce que, du point de vue éthique, devenu prédominant, d'habiles mouvements sociaux ont substitué la nouvelle figure de la victime à l'ancienne figure du déviant. Aussi déplaisante qu'elle soit, la vérité est toujours instructive. Les psychologues sociaux se sont laissé abuser par leur conservatisme. Ils ont cru qu'ils étudiaient le racisme, le genre, la déviance, l'identité du groupe, comme des phénomènes immuables. Les computers ne sont pas les seuls à changer rapidement, les représentations des groupes changent tout aussi vite. Et ceux qui hier se représentaient en marginaux ou discriminés se représentent et agissent aujourd'hui en victimes. Le contraste est flagrant.

En effet, nous constatons que les groupes cherchent à se définir en se débarrassant de leur ancienne honte, des handicaps physiques, sociaux etc. qui les affectent. Et en se présentant comme des victimes protégées par les droits de l'homme dont dépendent les valeurs de justice, le degré de culpabilité sociale et la réconciliation collective. Attitudes et jugements qui avaient pour principe : blâmez la victime ! On fait place à l'éthos : louez la victime, selon ses souffrances, une fois qu'elle est consacrée. On pressent donc que la minorité qui cherche à effacer les hontes et les souffrances a la possibilité de définir la majorité qui lui a infligé cette honte, et capitalise la culpabilité qui l'oblige à expier ou se racheter. « A new guilt, écrit un historien américain, which is different. It is something congenital, intrinsic, collective, something probably inexpiable and probably ineradicable ». Sans doute est-ce nouveau statut de la victime que Williams a présent à l'esprit quand il soutient, comme allant de soi : « It is to be an inherent virtue of guilt, as opposed to shame, that is turns our attention to the victims of what we have wrongly done, then the victims and their feelings should remain figure in the construction of guilt (1996, p. 222).

De ce point de vue, l'existence de la victime suffit à désigner le coupable : la femme pointe vers l'homme, l'Indien vers l'Espagnol, le noir vers le blanc, qui tous, comme dans l'univers de Dostoïevski, sont « responsible for all, and before all men, and I more than all others... ». Cette culpabilité ainsi que la réparation envers les victimes n'est pas limitée dans le temps. S'il me fallait choisir l'exemple de ce genre d'expiation ou de réparation, celui de l'Eglise est d'autant plus remarquable qu'il est exceptionnel dans son histoire. Après le premier mea culpa de son histoire, qui avait trait aux persécutions de l'Inquisition, Jean-Paul II a demandé pardon pour les excès commis par les missionnaires pendant la colonisation, et il fit de même concernant les Indiens, les peuples natifs d'Afrique, l'Holocauste. Enfin, en 2000, le pape demanda qu'on pardonnât à l'Eglise catholique, toutes les injustices qui lui sont imputables. Un autre exemple est celui de la France qui, en mai 2002, par une loi décréta l'esclavage crime contre l'humanité. Mais on connaît aussi des demandes de

réparation. Ainsi le leader du mouvement socialiste bolivien, Evo Morales, a revendiqué, auprès du premier ministre espagnol, une compensation pour les actes de barbarie commis lors de la conquête de l'Amérique, et le mouvement zapatiste a fait de même. Ce qui nous importe ici n'est pas le résultat, mais tout l'enchaînement qui a rendu possible la demande, et la force psychosociale de ces actes – indignation, réparation, pardon – que l'on associe éthiquement à la culpabilité plutôt qu'à la honte.

La plupart d'entre nous ont fait ce genre d'expériences de victimisation et de réponse à celle-ci dans notre vie professionnelle ou privée. Il n'est donc pas nécessaire d'y insister, sinon pour inviter à les étudier. Tout en remerciant Klaus Helkama pour sa collaboration et son amitié, j'ai nécessairement pensé qu'il me fallait rendre hommage à son oeuvre scientifique. Cela ne veut pas dire juste offrir un bouquet de compliments ou inventer des parentés fictives entre nos lignes de recherche qui se sont croisées occasionnellement. Et, faute de compétence, l'expérience personnelle, politique, seule – il n'est pas chimérique de le supposer – m'a permis de nourrir une réflexion qui apporte un hommage naturel à l'oeuvre, à la pénétration profonde de Klaus Helkama d'un champ de questions se trouvant aux frontières de la philosophie, de la psychologie et de l'anthropologie. Sans doute aurais-je pu aller plus loin en insistant sur l'analogie entre le sacrifice et l'expiation ou la réparation. Car, ainsi que l'écrit Mauss, « le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse ».

J'aurais aussi pu approfondir les raisons plus factuelles et politiques qui ont amené certains mouvements sociaux à s'appuyer sur les droits de l'homme, en changeant ainsi leur faiblesse en force. Ou comprendre enfin pourquoi des institutions gouvernementales ou non gouvernementales ont cherché et obtenu la paix sociale en modernisant le rituel immémorial du sacrifice. Mais tout cela appartient au vaste domaine des ruses de la raison inventé par Hegel, et que la psychologie sociale ne connaît pas, car elle a une plus grande confiance en l'homme.

Bibliographie

- Bauman, Z. (2002). *Modernité et holocauste*. Paris : La Fabrique.
- Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Cavell, S. (1979). *The claim of Reason : Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford : University Press.
- Fauconnet, P. (1928). *La responsabilité. Etude de sociologie*. Paris : Alcan.
- Habermas, J. (1986). *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, titre original : *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983) *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, titre original : *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983)
- Moscovici, S. (2005). Häplän ja syllinsyyden etiiThe shame and the Guilt Ethos. In A. M. Pirtillä-Backman, M. Ahokas, L. Myyry & S.Lähteenoja (Eds.). *Arvot, moraalit ja yhteiskunta* (pp. 197-215). Helsinki : Finland University Press.
- Moscovici, S., & Perez, J. (2009). A new representation of minorities as victims. In F. Butera & J. Levine (Eds). *Coping with minority status : responses to exclusion and inclusion* (pp. 62-103). New York : Cambridge University Press.

Moscovici, S. (2011). An essay on social representations and ethnic minorities. *Social Science Information*, 50, 442-461.

Williams, B. (1993). *Shame and necessity*. University of California Press.

Apresentação: 02/12/2013
Aprovação: 20/12/2013