

HONTE ET CULPABILITÉ

La honte et la culpabilité sont deux sentiments qu'on associe volontiers, voire que l'on considère, dans la langue courante du moins, si proches l'un de l'autre qu'on finit souvent par les confondre : à écouter parler certains jeunes patients, j'ai souvent le sentiment qu'ils parlent de « honte » alors que ce qu'ils décrivent relèverait plutôt à mon sens de ce que nous nommons « sentiment de culpabilité ».

Mais cette ambiguïté a le mérite d'introduire aux questions que je voudrais discuter aujourd'hui : à savoir préciser ce qu'il en est du statut psychanalytique de ces deux termes – je dis « termes » n'osant pas dire concepts, car pour ce qui concerne la honte, il n'est pas avéré, justement, qu'elle ait ce statut pour la théorie analytique : Freud n'en dit que quelques mots à quelques reprises, et on ne répertorie que deux allusions chez Lacan (02/06/54 et 17/06/70), si on laisse de côté son jeu de mot sur la « hontologie ». Quant aux dictionnaires ou autres vocabulaires de psychanalyse, pas un mot : ils l'ignore purement et simplement. Et si, par curiosité, l'on se tourne vers ceux de la philosophie, on ne trouve l'entrée « honte » que dans le plus récent d'entre eux, celui de Christian Godin (Fayard 2004), à la faveur d'un texte célèbre de Sartre dans *L'être et le néant*.

La culpabilité, elle, remplit les pages des dictionnaires. Mais elle, appelle pourtant quelques remarques préliminaires. On dit culpabilité tout court pour aller vite. Mais la culpabilité est une chose : elle suppose une faute réelle ; le sentiment de culpabilité, lui, en est une autre : son énigme repose justement sur le fait que le sujet est en général incapable de dire à quelle supposée faute rapporter ce sentiment qu'il éprouve de « se sentir coupable ». Mais ce n'est pas encore tout. Si l'on doit à Freud la mise en lumière de ce sentiment de culpabilité, il faut souligner la nature exacte de sa découverte : il s'agit d'un sentiment *inconscient* de culpabilité, ce qui est encore autre chose que le vague sentiment de « se sentir coupable » ou de « culpabiliser » facilement galvaudé dans le langage courant, puisqu'il s'agit pour Freud d'un sentiment qui n'est pas reconnu comme tel. Qu'il y ait quelque chose de paradoxal, voire d'oxymoronique, dans ce concept de « sentiment inconscient », c'est bien certain, du moins si l'on définit le sentiment, au sens psychologique, comme *la connaissance immédiate plus ou moins claire d'une réalité quelconque*. Mais, on le verra, c'est à partir de ses effets dans la vie du névrosé que Freud déduira l'existence d'un tel sentiment.

Du côté de la honte, à défaut de dictionnaire, c'est du côté de sa clinique que nous devons nous tourner. Pour constater tout de suite que ce terme ne désigne pas un tableau homogène, mais qu'on peut

distinguer deux faces, ou plutôt plus exactement deux pôles de la honte : ce que j'appellerai la *honte-crise* – cette fulgurance sidérante et paralysante qui fait monter le rouge au front et souhaiter rentrer sous terre, cette sensation d'être atteint « jusques aux moelles », comme l'écrit Sartre dans le texte auquel j'ai fait allusion –, la honte-crise, donc, que je mettrais du côté de la décharge émotionnelle de l'affect – quelque chose finalement d'assez comparable, comme statut, à la crise d'angoisse. Et, deuxième pôle, ce que j'appellerai la *honte-état* – qui serait elle de l'ordre du sentiment – du même registre que la culpabilité, donc – il s'agit alors de ce sentiment plus ou moins pénible d'humiliation, d'infériorité, d'indignité ou d'abaissement qui peut venir colorer telle ou telle situation humaine – on aurait envie de dire que ce serait alors, plutôt que le substantif honte, l'adjectif honteux qui conviendrait sans doute le mieux – mais les formules contemporaines « j'ai la honte » ou « c'est la honte » viennent s'inscrire en faux contre cette usage sans doute trop rigoriste. Et si l'on ajoute qu'on rapproche encore traditionnellement de cet état d'autres formes atténuées de ce sentiment, comme la gêne, la modestie, la crainte du ridicule, voire la timidité ou la pudeur, on voit la difficulté à cerner quelque chose d'un peu précis.

CLUTURE DE LA HONTE, CULTURE DE LA CULPABILITÉ

Il se trouve pourtant qu'il y a un champ où une distinction entre honte et culpabilité ayant quelque consistance a été introduite et rendue opératoire : c'est celui de l'anthropologie.

En 1945, le Bureau de Renseignements Militaires américain (*Office of War Information*), avait à faire face avec les Japonais à un ennemi qu'il considérait comme aussi impitoyable qu'énigmatique. Aussi a-t-il commandé à l'anthropologue Ruth Benedict une étude sur les ressorts profonds de la société japonaise qui puisse servir de manuel aux forces d'occupation américaines. Un an après, Ruth Benedict remettait un rapport, *Le chrysanthème et le sabre*, où elle avançait, comme critère de discrimination entre les deux cultures, occidentale et japonaise, l'opposition culpabilité/honte : « guilt-culture », culture de la culpabilité – la culture occidentale – et « shame-culture », culture de la honte, – la culture japonaise. Son rapport sera publié en 1947, mais ne sera traduit en France qu'en 87. Cette analyse et la distinction qu'elle propose a eu un retentissement considérable et un impact énorme. Elle est considéré par les Japonais comme un des grands livres qu'on ait écrit sur eux,

alors qu'étonnement son auteure n'avait jamais été au Japon et n'en parlait pas la langue.

Mais cette analyse a redoublé son intérêt en inspirant, deux ans plus tard, à E. R. Dodds, professeur à Oxford, un ouvrage désormais classique : *Les Grecs et l'irrationnel*. Il s'agit d'une série d'études où Dodds se propose de repérer tout ce qui dans la littérature grecque suppose une ingérence surnaturelle dans les affaires humaines. Pour ce faire, il emprunte à Ruth Benedict l'opposition honte/culpabilité qui lui permet d'éclairer le passage de la mentalité de l'homme « homérique » – régi par la honte – à celle de l'homme grec dit « archaïque » en suivant l'évolution de ses sentiments religieux jusqu'à l'avènement de l'époque classique – où alors apparaît une culpabilité archaïque.

Le livre de Ruth Benedict, pour revenir à lui, est une analyse anthropologique qui, en éclairant la culture japonaise, constitue une véritable clinique de la honte avec, comme pivot central la question du prix à payer pour ne jamais risquer de perdre la face et de s'exposer à la honte, honte dont dire qu'elle peut être mortelle n'est pas qu'une figure de style. Je vais donc rapporter quelques éléments de cette étude.

LE CHRISANTHÈME ET LE SABRE

Ruth Benedict décrit une organisation dont le principe central est que « chacun est à sa place », ce qui implique une croyance absolue en l'ordre et la hiérarchie. D'innombrables facteurs règlent de façon extrêmement stricte tous les rapports, tant à l'intérieur de la famille qu'entre classes sociales. C'est « un monde où le plus petit détail de comportement est programmé et le statut fixé », écrit-elle. Reconnaître sa place, c'est la reconnaître dans un grand réseau de dettes mutuelles. « Chaque homme et chaque femme contracte automatiquement une lourde dette dès la naissance » puis toute la suite du jeu social tournera autour d'un système remarquablement complexe d'obligations : tout ce qui est accepté de l'autre fait dette. La vertu commence au moment où le débiteur se consacre activement au remboursement de la dette contractée à l'égard de la famille, de la société et de la nation (ce qui se traduit par une dette envers l'Empereur). Le caractère de cette obligation est absolu – en face d'elle l'individu ne pèse d'aucun poids ; « l'obligation envers son nom propre » qui en est la forme ultime, transcende toutes les autres exigences. Tout ce qui fait perdre la face, insulte ou affecte l'honneur, est un affront qui plonge celui qui le subit dans une honte qui exige effacement et réparation afin que la réputation soit gardée sans tache. Ou bien l'affront sera lavé (de même que la dette sera payée) ou bien il n'y aura pas d'autre solution que le suicide (*seppuku*) : accepter

de mourir ne fait que montrer la haute idée que l'on se fait devant l'obligation envers son nom propre.

C'est un système qui n'accepte ni l'échec, ni la défaillance : une ignorance est considérée comme une intolérable incompetence, une langue qui fourche au mauvais moment, peut exiger un suicide. On n'accepte de l'autre nulle remarque, ni correction, ni rectification. La compassion n'existe pas, il n'y a ni excuse, ni pardon, ni non plus la moindre possibilité de s'en prendre à l'autre, de déplacer sur lui la responsabilité. On ne peut s'en prendre qu'à soi-même, et Ruth Benedict décrit les Japonais comme oscillant sans cesse entre la mélancolie et la colère. Je terminerai l'évocation de cette analyse avec ce que souligne Ruth Benedict et qui pose la question sur le versant culpabilité, à savoir que les Japonais n'ont aucun besoin d'impératifs moraux d'une portée générale. « Ils ne se colletent pas avec les problèmes du mal [...] Bien qu'au départ, toute âme soit resplendissante de vertu comme resplendit une épée neuve, elle se ternit néanmoins si son brillant n'est pas maintenu en permanence. Un homme doit apporter à sa personne le même soin qu'il apporterait à son épée ». Principe qui se traduit dans des techniques de discipline du moi qui visent à l'excellence, au prix de n'importe quel sacrifice.

On mesure qu'ici, avec l'évacuation de la dimension du mal, cette culture ne fait aucune place à ce que la notre, judéo-chrétienne nomme la faute et son corrélat, la culpabilité. Il n'y a ici qu'erreur, démerite, ratage ou défaillance.

On a pu voir il y a quelques années un film bouleversant de Chris Marker, *Level Five*, qui illustre parfaitement le propos de Ruth Benedict. Chris Marker nous montrait ceci : lorsqu'en mai 1945 les Américains étaient sur le point de débarquer sur l'île d'Okinawa les habitants de l'île reçurent l'ordre de ne pas subir la honte d'être pris vivants et d'être faits prisonniers. Cent cinquante mille civils se suicidèrent ou « furent suicidés ».

Je retiendrai deux temps forts de ce film. D'abord une bande d'actualité de 1945 qui montre des femmes qui, obéissant aux consignes gouvernementales, se tuent en se précipitant du haut d'une falaise : l'une d'entre elles pourtant hésite longuement, mais elle découvre subitement qu'elle est filmée et, dans la seconde qui suit, elle saute. La seconde séquence que je voudrais rapporter est un témoignage qui figure parmi les plus terribles de ce *Level Five* qui pourtant n'en manque pas. C'est celui du révérend Shigeaki Kinjo : il dit comment, supplétif de

l'armée japonaise, à seize ans, il tua à coups de bâton - par amour, il insiste fortement – il tua par amour son père, sa mère, ses frères et sœurs pour leur épargner la reddition.

S. Kinjo raconte ensuite comment il s'est converti au christianisme après avoir découvert, avec la Bible, le pardon, idée inconnue au Japon où dit-il, « la faute reste votre fardeau toute la vie » (il conclut : « j'apporte le poids de ma propre mémoire pour que le Japon regarde la sienne en face! »).

Passage de la honte à la culpabilité : c'est , ce que nous allons maintenant retrouver, avec Dodds qui dans *Les Grecs et l'irrationnel* analyse les conditions de la naissance de ce sentiment de culpabilité dans la Grèce antique.

LES GRECS ET L'IRRATIONNEL

Lorsque deux ans après la publication de *Le Chrysanthème et le sabre* de Ruth Benedict, Dodds reprend l'opposition mise en œuvre entre culture de la honte et culture de la culpabilité, il le fait à propos du sentiment religieux chez les Grecs, pour montrer comment une véritable mutation de mentalité se fait par le biais de ce que l'on peut appeler une "intérieurisation" de ce qui était d'abord attribué au destin : ennuis, soucis, chagrins, les hommes n'y sont pour rien; ce sont les dieux qui leur insufflent la folie (*atê*). Les hommes ne sont pas responsables ; les dieux leur dérobent leur bon jugement, les ensorcellent : « les dieux peuvent rendre fou l'homme le plus sensé et redonner le bon sens au fou ». « Tout désastre personnel inexplicable », « tout écart de la conduite humaine normale » relèvent du destin : ils sont rendus nécessaires par le plan des dieux. « Les héros d'Homère sont décrits comme particulièrement sujets à des sautes d'humeur rapides et violentes : ils souffrent d'instabilité mentale. » Le parallèle avec ce que dit Ruth Benedict de l'homme japonais s'impose ici, aussi bien que dans des considérations comme celles-ci : « Le plus grand bien de l'homme homérique n'est pas la jouissance d'une conscience tranquille, c'est la jouissance de l'estime publique (*timê*), sa plus grande force morale n'est pas la crainte de Dieu mais le respect de l'opinion publique. ». Ou encore : « Dans l'Illiade, une conduite héroïque ne procure pas le bonheur : sa seule adéquate récompense est la renommée ». Ceci conduit à « une forte tension entre l'impulsion individuelle et les pressions du conformisme social qui caractérisent les civilisations de la honte. Dans une telle société, tout ce qui expose un homme au mépris ou au ridicule de ses semblables, tout ce qui lui fait perdre la face est

intolérable ». Comme au Japon, il n'y a pas de subjectivation "morale" de la faute : la faute est une transgression objective de ce que la collectivité exige ; en ce sens, celui qui ne s'est pas conformé aux impératifs communautaires ne peut que se constater "ex-communicé" de fait et n'a plus qu'à tirer les conséquences de cette impossibilité de se "compter-dans" qui est désormais son lot.

Dodds rapproche alors cet état d'esprit du fait que l'homme homérique n'a aucune conception de ce que nous appelons "l'âme" ou la "personnalité". Il faudra attendre, dit-il, que la démocratie athénienne permette à l'individu de se libérer des liens du clan et de la famille pour qu'apparaisse « une conception véritable de l'individu en tant que personne avec des droits et des responsabilités personnelles ». Les conditions sont alors créées pour que s'efface progressivement le sentiment de la honte, au fur et à mesure que se développe le sens de la culpabilité, avec en particulier l'interprétation nouvelle de l'*atê* (la folie, donc) comme une punition : punition de la suffisance des hommes, de leur arrogance et de leur témérité coupable qui incommoderaient les dieux. Certes, il s'agit d'abord d'une culpabilité archaïque, tout particulièrement dans son caractère héréditaire, puisque la croyance était que le pécheur impuni paierait dans sa descendance – mais on pensait également qu'il pouvait acquitter sa dette dans une autre vie. Toujours est-il qu'un pas est franchi, celui qui rendra possible le soulagement de la faute : la faute, conçue comme une souillure, trouvera alors son corrélatif dans un « universel et insatiable besoin de purification rituelle » (*catharsis*) ; puis, peu à peu, la conception première d'une « purification automatique » s'approfondira dans l'idée de « l'expiation des péchés ».

Je voudrais, avant de quitter les Grecs, faire écho aux propos de Dodds avec un « cas », le cas Œdipe, en m'appuyant sur le livre de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*. Œdipe apparaît en effet, de façon exemplaire, dans sa relation à la « faute », comme à la charnière de deux mondes. Depuis Freud, presque automatiquement, qui dit Œdipe dit culpabilité. Or, les choses ne sont pas aussi simples. En premier lieu, il faut bien évidemment se garder de confondre l'Œdipe du complexe avec celui de l'Antiquité : « il est clair, souligne avec humour J.-P. Vernant, que le héros d'Œdipe-Roi n'a pas le moindre complexe d'Œdipe », en second lieu il n'y a pas un, mais des récits du mythe, et, entre la version du temps d'Homère (où Œdipe continue à régner et est enterré avec les honneurs royaux), et celle de Sophocle – à laquelle se réfère Freud –, il se fait un remaniement considérable. Enfin, l'Œdipe de Sophocle est loin d'être

tout d'une pièce au regard de notre conception de la culpabilité. Ce que nous nommerions "faute" ou "péché" se dit en grec pollution (*miasma*) ou, plus grave, souillure (*àgos*). Le péché, soulignait Dodds, est un « état de la volonté », un « mal de la conscience intime de l'homme », le sens du péché demande une « intériorisation de la conscience ». La croyance en la souillure, elle, pose cette souillure même comme une « conséquence automatique d'une action ». C'est un événement extérieur au sujet.

L'Œdipe de Sophocle en témoigne clairement. Il est doublement souillé - parricide et incestueux ; une « vivante souillure », dit Vernant. Mais si Œdipe a une reconnaissance objective des faits, il n'en a aucune d'une quelconque responsabilité : il est frappé par un malheur dont il n'est en rien l'auteur. « Mes actes, je les ai subis et non commis », se plaint-il ; ou encore : « j'ai subi le crime bien contre mon gré. Rien de tout cela ne fut volontaire ». Résumé en un mot : « je n'ai rien fait ». D'un point de vue humain, commente J.-P. Vernant, il est innocent et pur ; d'un point de vue religieux, il est coupable et souillé. Aussi, ses crimes révélés, Œdipe incarne-t-il l'impureté qu'il faut expulser : il devient le bouc émissaire (*pharmakós*) qui concentre sur lui tout le mal de la cité et qu'il faut proscrire pour que la ville redevienne pure.

Je conclurai cette visite chez les Grecs avec une dernière remarque concernant les rapports d'Œdipe à la honte et à la culpabilité. On sait que ce qui le mettra en route vers son funeste destin sera l'insulte « fils supposé » que lui jette un ivrogne. Cette « première fissure dans l'édifice de sa prétendue généalogie », comme dit Vernant, le précipite vers l'oracle de Delphes : il va lui demander si Polybe et Mérope sont effectivement ses parents. Il est clair, commente Vernant, que la question qui l'agite est « qui suis-je ? », et sa crainte celle d'une « basse naissance, d'un sang dont il devrait rougir ». Et Vernant souligne : de laisser la question ainsi enracinée du côté de la honte l'empêche d'entendre le mutisme de l'oracle sur la question qu'il venait poser, mutisme qui est ce qui fait véritablement réponse à sa question. Quant à la réponse à côté qui lui est faite (« tu tueras ton père et tu coucheras avec ta mère ») réponse dont l'ambiguïté ne peut qu'échapper à Œdipe, c'est elle qui le jette sur le chemin où il rencontrera le meurtre du père et la culpabilité - dans le sens que l'on a précisé – lequel chemin le mènera enfin à destination : dans le lit de sa mère.

PSYCHANAMYSE DE LA CULPABILITÉ

On sait que c'est précisément à l'identification de ce noyau meurtre du père / inceste avec la mère que Freud – Freud sur lequel nous allons maintenant nous arrêter – que Freud aboutira pour expliquer la genèse inconsciente du sentiment de culpabilité et de ses effets sur le sujet. Mais ce qui était explicite chez l'Œdipe du mythe s'exprime maintenant sous la forme déguisée de la névrose ou des attitudes névrotiques. Freud repère la culpabilité dans les inhibitions de la névrose obsessionnelle (celle de « L'homme aux rats » à ce point de vue est exemplaire), dans l'autodépréciation mélancolique, dans l'effondrement de certains sujets au moment où leurs vœux vont être satisfaits ; mais encore dans la résistance d'autres sujets à l'approche de la guérison ; et enfin, ultime ressource pour certains, dans le recours à une conduite criminelle par besoin de se voir infliger un lourd châtement : conduite qui ne peut se comprendre que comme paiement pour une faute reconnue là où la véritable expiation concerne une faute non seulement inconnue mais de plus ignorée.

À plus bas bruit, Freud considère que toute réussite reste, plus ou moins consciemment, hantée par le souvenir d'une sorte de transgression. Tout besoin de réussir, affirme-t-il, est en effet toujours sous-tendu chez l'homme par le désir de faire mieux que le père, d'aller plus loin que lui dans le succès, mais, tout en même temps, « tout se passe, dit-il, comme s'il était toujours interdit que le père fût dépassé ». Tout ce qui relève de diverses stratégies d'échec d'une part, et d'un besoin d'autopunition d'autre part, trouve là sa source : c'est ce que Freud regroupe sous le nom de « masochisme moral », où l'on voit le patient refuser de renoncer à « une certaine quantité de souffrance », souffrance qui lui est en quelque sorte nécessaire par besoin d'expiation ou de punition. Le sujet trouve alors sa satisfaction dans une série de déboires dans le domaine organique (la maladie) ou professionnel ou encore sentimental.

La culpabilité, Freud l'a très précocement repérée. Sur lui même tout d'abord (lettre à Fliess 3-10-97 où il parle de sa jalousie et de méchants souhaits pour un frère d'un an plus jeune que lui et mort quelques mois plus tard, qu'il pense à l'origine d'une culpabilité indélébile). Puis il y aura l'analyse de « L'homme aux rats » parue en 1909 qui lui permettra de mesurer toute l'ampleur de la question et d'explicitier le rapport de la culpabilité avec la problématique de la dette (que nous retrouvons ici encore, mais nous verrons qu'elle prendra alors un tout autre sens que dans la honte japonaise). Il faudra pourtant attendre 1923 et l'élaboration de la deuxième topique avec ses trois instances (Moi, Ça, Surmoi) pour que Freud parvienne à une théorie satisfaisante de la genèse de ce sentiment (Ça : réservoir des pulsions ; Moi : facteur d'intégration par rapport au monde extérieur ; Surmoi: fonction de la conscience restrictive et culpabilisante). Ce qui est déterminant, c'est que le sentiment inconscient de culpabilité s'explique par le même mécanisme que la formation de la conscience morale : la conscience morale est le système de répression des pulsions et le Surmoi quant à lui est l'expression intériorisée de cette conscience morale. La conscience fautive se présente alors comme la conséquence d'une tension entre le Surmoi et le Moi. « Le Ça, écrit Freud (*Le moi et le ça*), est tout à fait amoral, le Moi s'efforce d'être moral et le Surmoi peut devenir hyper moral et, en même temps, aussi cruel que le Ça ».

Freud voit dans le Surmoi une instance qui incarne la sévérité de la figure parentale interdictrice et punitive et qui ne se constitue qu'avec l'Œdipe : ce n'est qu'à partir de là qu'on peut véritablement parler de sentiment de culpabilité. En deçà de ce temps, on ne rencontre que, ce qu'il nomme *Hilflosigkeit*, et qu'on peut rendre approximativement par « détresse », mais une détresse, dit Freud, où ce qui est en jeu, c'est l'angoisse de perdre l'amour des parents.

J'insiste sur cette précision freudienne : c'est dans ce clivage entre un temps de l'œdipe et celui qui le précède qu'à mon sens on peut faire passer la ligne de départage entre honte et culpabilité. Freud d'ailleurs donne une grande importance à ce moment de bascule : passer de l'un à l'autre consiste dit-il « à échanger un malheur extérieur menaçant – perte de l'amour de l'autorité extérieure et punition de sa part – contre un malheur intérieur continu, à savoir cet état de tension propre au sentiment de culpabilité ». Si le très petit enfant, en effet, devine assez bien les chemins obligés qui lui permettent ne pas perdre l'amour, rien ne va plus dès que le surmoi s'en mêle. Tenter de suspendre ses désirs

ou chercher à éteindre ses pulsions ne sert à rien : le Surmoi en demande toujours plus. Il est insatiable et la culpabilité est inextinguible.

D'où la célèbre formule de Lacan : « la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur le désir » tout aussi bien que les mots qu'il emploie pour qualifier le surmoi : féroce et obscène. Lacan, venons-y. Car c'est en effet avec lui que l'interprétation œdipienne de la culpabilité par Freud prend toute sa portée, avec, par delà le Surmoi, la dimension de la loi et de l'interdit.

Pour Lacan, il y a un rapport structural qui lie indissolublement le désir et sa condamnation. Ce qui ne peut se comprendre qu'en admettant l'idée (et sur ce point il rejoint Lévi-Strauss), qu'en admettant l'idée qu'il existe un ordre universel préexistant au sujet et qui structure la réalité humaine. Et en admettant aussi l'idée que c'est le langage qui transmet inconsciemment cet ordre symbolique et ces structures.

L'homme ne commence qu'avec la loi et le crime – ce qui rejoint, dit Lacan la « vérité absolue » de la sentence de saint Paul : la loi « fait le péché ». Il faut, si on peut dire, poser dans le même mouvement, le crime et l'interdit. Le crime, et en particulier les deux plus abominables d'entre eux : le parricide, (ce que Freud avait déjà mis en évidence dans *Totem et Tabou*), le parricide et l'inceste. C'est leur prohibition qui a valeur fondatrice pour le sujet en ce sens que c'est elle qui constitue ce qu'on peut appeler le pivot subjectif autour duquel le dit sujet s'ancre dans la loi – cette loi qui fonde la culture en ouvrant les sujets à l'échange et en les faisant accéder à la reconnaissance mutuelle. C'est ce que racontait très drôlement, sous forme d'une fiction humoristique mais fort pertinente, un très joli petit livre : *Pourquoi j'ai mangé mon père* de Roy Lewis.

Mais c'est ici aussi que l'on rencontre à nouveau la question de la dette. Il se trouve que c'est le même mot allemand, *Schuld*, qui désigne la culpabilité et la dette – l'adjectif *schuldig* signifie à la fois « coupable » et « débiteur ». On sait que l'idée d'un héritage collectif d'une culpabilité originaire est au fondement des religions avec la notion de péché et celle d'un prix à payer. Freud, dans son *Moïse*, voyait dans l'absence de tout espace permettant l'expression directe de la haine meurtrière du père la vraie cause, dans la religion hébraïque, de la mauvaise conscience du « pécher contre Dieu ». Il avançait que c'était pour tenter d'apaiser ce sentiment de culpabilité que fut mis en place un système de commandements exigeants qui avait une double fonction. D'élévation d'une part : devant la difficulté d'obéir parfaitement à ces commandements, le peuple de l'élection, dit Freud, pris d'« une nouvelle ivresse d'ascèse morale » atteignit un niveau éthique que ne connurent jamais les autres sociétés antiques. Mais d'un autre côté, les

manquements à l'égard de ces commandements donnait une motivation au sentiment de culpabilité en en masquant le sens véritable.

C'est dans le christianisme, poursuit Freud, que fit retour pour la première fois l'évocation d'une crime primitif. Cela n'est pas dit explicitement, mais cela se déduit : puisque la nouvelle religion se fondait sur le rachat par la mort du fils, on comprenait, dit Freud, qu'« un crime qui devait être expié par le sacrifice d'une vie humaine ne pouvait avoir été qu'un meurtre ». Mais sur ce point encore, on constate la même opération qu'avec les commandements de la religion juive : le crime indicible du parricide est masqué par l'hypothèse d'un « péché originel » dont la nature reste assez abstraite – quoique l'arbre de la connaissance pourrait bien avoir quelque chose à voir avec la passion de l'ignorance : un n'en rien vouloir savoir explicite. Quant à ce qui concerne le premier meurtre de la Bible, il ne s'agira pas, on le sait, de celui d'un père, mais de celui d'un frère avec Caïn et Abel – histoire que Freud dira donc avoir répétée pour son propre compte. Mais, après tout, autant que les enfants d'Œdipe, ne sommes-nous pas tous aussi les enfants de Caïn ?

Ici encore, Lacan fait un pas de plus et propose une interprétation plus substantielle : la dette est à comprendre comme « dette symbolique dont le sujet est responsable comme sujet de la parole ». « Tu dois une vie à la nature ! ». Oui, mais, plus précisément, comme être parlant, comme « parlêtre » : « tu dois d'être-sujet à la loi introduite par le langage.

Il en va donc ici tout autrement qu'avec la dette omniprésente que nous avons rencontrée chez les japonais. Chez eux, la dette est considérée comme une dette réelle et c'est une dette à l'égard de laquelle tout est mis en œuvre pour que le paiement en soit effectivement réalisé. Le remboursement est une vertu, même si une vie entière ne permet de s'acquitter que d'un dix millième, disent-ils. La dette au sens de Lacan, elle, est une dette symbolique. Il est impossible de la payer et d'ailleurs personne ne le demande : c'est un des sens de la barre mis sur le grand Autre. C'est une dette que le sujet n'a pas à payer mais à transmettre. De cela, le névrosé, lui, ne veut rien en savoir : il en fait une dette imaginaire qu'il s'épuise à tenter de payer – en vain, bien entendu, puisque c'est une dette dont rien ne peut en acquitter le prix. « Plus le sujet s'oblige à une dette imaginaire, plus il s'enchaîne à la dette symbolique, celle qui se transmet avec la faute », écrit Safouan.

Le cas de la théorie grecque de la dette dans la culpabilité archaïque, à suivre Dodds, est particulière et intéressante. J'aurais envie de dire qu'elle est à mi-chemin entre la dette japonaise et la dette du névrosé moderne : à ce dernier elle emprunte l'impossibilité du paiement

de son vivant et au japonais un paiement pourtant effectif : mais dans sa descendance ou dans une autre vie.

PSYCHANALYSE DE LA HONTE

Qu'en est-il, maintenant de la honte, sur un plan analytique et non plus sur un plan social comme nous avons pu en parler jusqu'ici. Comme je l'ai dit, les textes analytiques ici nous font défaut.

Il y a pourtant un analyste qui a proposé de lui donner une consistance propre : c'est Octave Mannoni, dans un texte intitulé « La fêrule » publié dans son livre *Ça n'empêche pas d'exister*. Mannoni pense trouver dans Freud une théorie cachée de la honte, elle se trouve dans *Psychologie des foules*. L'invention de Mannoni n'est pas sans intérêt, mais elle nous détournerait trop et je la laisserai de côté – disons simplement qu'elle met en jeu ce qu'il appelle une brutale rupture d'identification qui plonge le sujet dans le ridicule, mot que Mannoni entend comme équivalent de honte.

Par contre je dirai deux mots de sa thèse sur les raisons qui auraient fait rater à Freud la problématique de la honte parce que je la trouve ingénieuse. Cette problématique lui aurait échappé, dit-il parce qu'elle touchait à l'un de ses points aveugles : la précocité de son ambition et, dans sa propre histoire, l'enracinement de ce trait de caractère dans l'énurésie : ayant souillé le lit de ses parents, il leur avait promis de leur en acheter un beaucoup plus beau, quand il serai grand !

Mannoni voit là l'origine du fait que, dans ses premiers écrits, Freud groupera toujours « honte, dégoût et moralité ». Il les présente comme les formes refoulantes qui inhibent les pulsions sexuelles. C'est que pour Freud, affirme Mannoni, « le problème de la honte s'est trouvé réglé dès la petite enfance: il lui a opposé une formation réactionnelle du genre de celles qui apportent une modification définitive dans l'inconscient », à savoir son ambition.

À défaut de point de départ analytique, donc, je vais repartir de la description que fait Sartre de la honte dans *L'être et le néant* : . « [...] la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*, écrit-il. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voilà tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte . »

C'est le regard de l'autre qui est ainsi fondamentalement posé comme pivot de la question de la honte.

Mais tout de suite deux objections viennent à l'esprit : la première est qu'on sait que la honte peut surgir en absence physique d'autrui – on peut cependant pourtant dire que le regard de l'autre est, d'une certaine manière, toujours présent : que ce soit au passé par la *remémoration* de tel regard qui m'a jeté dans la honte ; ou à l'avenir par *l'anticipation* du regard de l'autre devant telle action que j'imagine que je pourrais être amené à commettre.

La deuxième objection serait que dans la culpabilité, le regard de l'autre a aussi tout son poids : « L'œil était dans la tombe... ». Mais cet œil-là, œil de Dieu, dit bien justement ce qu'il est : une métaphore, la métaphore d'un tout autre regard, regard qui vient du dedans de chacun de nous, celui de ce surmoi sur lequel nous nous sommes arrêtés. Or, Lacan après Freud le montre sans ambiguïté : cette instance du surmoi n'est pas structurellement de l'ordre du regard, elle est d'ordre purement langagière, construite par intériorisation non pas du regard des parents, mais de leurs paroles en forme d'interdits.

Autrement dit au regard du juge intérieur que chacun de nous porte en lui (et que chacun n'aura que trop tendance à projeter sur autrui qui se trouve alors institué en juge à son tour), à ce regard intérieur qui est celui de la culpabilité, on peut opposer le regard de l'autre, mais de l'autre de la réalité cette fois-ci, ce regard de l'autre qui commence par ce que j'appellerais « les gros yeux de maman » et qui s'étend petit à petit, en cercles concentriques à l'ensemble de la communauté humaine.

Peut-on dire alors qu'avec la culpabilité, on aurait à faire à un conflit intra-psychique, et avec la honte à un conflit inter-sujetif ? Ou encore que la culpabilité relèverait de l'individuel et la honte du collectif, comme cela se dit parfois ? Je n'en suis pas si sûr.

Suffirait-il encore de dire – cela aussi se dit – que l'instant fulgurant de la honte est celui du dévoilement ou du démasquage de l'intime ? On sait qu'on rougit de façon privilégiée à propos d'un mot mal venu, d'un lapsus, d'un acte manqué : bref, de tout ce qui, à l'improviste, laisse échapper et livre à l'autre, dans un "donner à voir" ou une exhibition à notre corps défendant, un fragment de notre intimité secrète ou de notre théâtre privé. On peut alors multiplier les hypothèses sur le contenu de ce qui s'exhibe dans l'instant de catastrophe de la honte, y voir le sujet arraché à ses identifications grandioses lorsqu'il est brusquement démasqué par le regard néantisant de l'autre. On peut encore y voir le décalage ou le grand l'écart entre le projet idéalisant qui me porte et l'étalage cru de ce que je démasque.

Restera pourtant encore une question cruciale : quelle pourrait bien être la faille de ma constitution qui permettrait qu'une telle catastrophe puisse survenir ?

Parler de regard est une invitation à aller voir du côté du miroir lacanien.

On sait que, lors de la rencontre de sa propre image dans le miroir, le sujet se trouve dans une totale ignorance quant à l'origine de cette image. Il saisit cette apparition comme une *réalité extérieure* à lui. Cette image, cette forme, il ne la reconnaîtra comme sienne que dans un temps ultérieur. Autrement dit, dans un premier temps, à son insu, il est comme précédé et anticipé par cette image étrangère qu'il a devant lui. Ceci implique que son moi n'est pas une intériorité ou un dedans, au sens d'un dedans pré-constitué : tout au contraire, le principe est celui d'un *dehors* (la forme) qui sera constitutif d'un *dedans* (le moi).

Ma thèse serait que c'est là, dans ce radical « défaut » de l'être parlant, dans cette nécessité où je suis de me confier à la *forme extérieure* pour qu'elle *me* donne consistance, qu'il faut chercher les racines de la honte. C'est là que le regard prend tout son sens et tout son poids : c'est le regard de l'autre (ce que j'ai appelé « les yeux de maman »), c'est ce regard qui va venir me donner consistance : il cautionne et entérine le fait que cette image extérieure, étrangère, cette image c'est moi. Mais c'est un moment de fragilité, de vacillement, car toujours à refaire : dans ce regard, je me trouve et je me perds ; je me perds et je me retrouve. Je suis alternativement fait et défait. C'est par cette faille que passera la honte, mais aussi, disons-le au passage, le racisme. Quoique ce soit une autre histoire j'en indique le principe en un mot : dans cette opération, pour qu'advienne mon moi j'ai à me défaire de l'autre du miroir – ce sera en quelque sorte moi ou l'autre.

Mais pour en revenir à la honte, je dirais qu'elle porte sur l'existence en tant que telle, cette existence qui se joue à ce moment de vacillement dans le regard de l'autre, où l'on se présente comme « défait », littéralement « sans visage ». La honte porte fondamentalement sur l'existence même et non sur ce que le candidat à l'existence est supposé avoir commis, comme dans la culpabilité.

On sait que Lacan parle de la jubilation de l'enfant à ce moment où l'autre entérine son image. On entend bien qu'il s'agit là d'une manifestation d'ordre purement structurale. Mais on peut quand même penser que ce que j'appellerai la « qualité » de l'accueil de l'enfant joue un rôle dans l'affaire. Par « qualité » de l'accueil je vise ce que la mère, tout particulièrement, peut mettre en jeu de son désir inconscient envers son enfant. Comment ne pas penser que la fragilité à laquelle expose ce moment n'en sera pas plus ou moins accentué et l'enfant plus ou moins exposé à la catastrophe de la honte.

Je pense que c'est un écho de cela qu'on peut entendre de façon particulièrement insistante chez certains analysants qui « ne s'aiment pas », qui, au sens propre, « ne peuvent pas se voir » ou encore se voient dans un monde « où il n'y a pas de place pour eux » : on y entend la récurrence du thème du « droit » à l'existence, la plainte douloureuse du « ai-je le droit » faire la doublure des manifestations de la honte.

J'ai parlé de cercles concentriques à partir des « gros yeux de maman », cette métaphore du regard premier qui m'a porté à l'existence. Mais ce regard est tout autant la matrice de tout regard ultérieur néantisant. Qu'est-ce qui me donne visage, sinon ce savoir que j'appartiens à une – à la communauté humaine. Y a-t-il « rupture d'identification », comme dirait Mannoni, le regard de l'autre fait-il brusquement vaciller la certitude de mon appartenance, que je perds – à entendre littéralement – que « je perds la face », c'est-à-dire mon existence même : je ne suis plus que « rien ». Il ne reste rien de moi, sinon peut-être, dit en lacanien de base, un corps réel, le réel inéliminable d'un corps rougissant qui, lâché par toute possibilité de symbolisation, reste aux prises de l'imaginaire pur de l'effacement ou de la disparition : que ne puis-je rentrer sous terre...

Tant que je reste dépendant du regard de l'autre sous sa forme la plus archaïque, tant qu'à « l'assujetti » que je suis à l'origine ne se sera pas substitué ce qui s'appelle « un sujet », au sens plein, je serai aussi un conformiste – « être conforme » étant la seule détermination dont j'ai connaissance quant à la possibilité d'être compté dans la communauté de mes frères. Oser faire « ce qui ne se fait pas » sans en être défait, suppose en effet un long processus de subjectivation. Et c'est sur ce chemin, qui débute avec ce regard archaïque, dans ce qu'on peut appeler une symbolisation préverbale primordiale, pour s'achever à ce terme de la symbolisation que l'on nomme la castration symbolique, c'est sur ce chemin que le sujet rencontrera la formation, soumise elle au verbe, du surmoi, et donc la culpabilité.

De gros yeux qui font honte sans un mot, un regard qui fusille dans un silence mortel et qui signifient « que ça ne fait pas ça » sont une chose. Une tout autre en est un « tu ne dois pas » énoncé en toutes lettres.

La nature langagière de la formation du surmoi et de l'apparition de la culpabilité par opposé à celle muette du temps de la honte peut encore se lire sur un autre plan. À savoir dans les moyens dont nous disposons – ou non – de nous décharger du poids de la honte et de la culpabilité.

La culpabilité peut se dire : c'est la dimension de l'aveu. « Faute avouée est à demi pardonnée », dit le proverbe. La faute peut en effet se

dire et être lavée par le pardon : c'est la découverte qu'avait faite le révérent Kinjo.

La honte, elle, est indicible et inavouable. Elle rend paralysé et muet quand elle foudroie. Quant à son aveu ultérieur, il ne fait que la redoubler : avoir honte est honteux, dire sa honte fait honte.

AcheSerge Tisseron qui a écrit deux livres sur la honte (mais dans un registre très sociologique ce qui explique que je n'en aie parlé jusqu'à présent), Serge Tisseron a une heureuse trouvaille verbale. Décrivant ce phénomène nouveau de ces personnes qui viennent exposer voire exhiber sur un plateau de télé leurs pires hontes, hontes dont ils ne pourraient par ailleurs souffler le moindre mot à qui que ce soit, il forge l'expression de « confession cathodique », qu'il conçoit bien sûr par contraste avec la confession catholique. La confession cathodique, avance-t-il, en s'adressant à tout le monde ne s'adresse à personne. Une sorte de dire lâché même pas à la cantonnade, a-t-on en vie de dire, un dire lâché dans le vide.

De Tisseron, je garderai encore cette note : parlant des mécanismes de défense face à la honte, il cite, au milieu d'un arsenal assez hétéroclite et à mon sens pas très convaincant, il cite l'humour. Ce que je trouve intéressant et qui n'est pas fait, après tout, pour nous étonner. Que la honte soit ineffaçable me paraît étroitement lié à ses racines dans un temps archaïque préverbal, temps où la symbolisation est problématique. Et, quand on pense à ce que Freud a écrit sur le mot d'esprit et la fonction du tiers, de la *dritte Person*, on peut penser que l'humour est justement cette première rudimentaire façon de mettre du symbolique dans une débâcle qui en est singulièrement dépourvue.

RETOUR DE LA HONTE ?

La question que je voudrais enfin poser pour terminer, et cela me tiendra lieu de conclusion, serait celle du retour d'un temps de la honte dans notre culture. En témoignerait le bonheur d'expressions nouvelles où le mot honte n'est plus utilisé que collé à son article : « lahonte », comme « c'est lahonte » ou « j'ai lahonte ». Une lahonte impersonnelle, comme si ce n'était pas la mienne, comme si elle me tombait dessus sans que j'y sois pour rien, une lahonte non subjectivée et non subjectivable.

Un retour de la honte, c'est ce qu'avancait en 96 un auteur comme Viviane Forrester dans un pamphlet qui avait fait à l'époque un certain bruit, et avait été l'objet de féroces controverses : *L'horreur économique*. L'horreur en question, c'est ce qui se cache derrière le mot édulcoré de « chômage ». « Pour la première fois de l'histoire, écrivait-elle, le travail

de l'ensemble des êtres humains n'est plus nécessaire au grand ordonnateur de notre monde : le profit ».

Et elle évoque « les millions de personnes mises entre parenthèses [qui n'ont droit...] qu'au pathos des identités précaires ou naufragées. Au plus honteux des sentiments : la honte. Puisque chacun se croit alors [...] maître failli de son propre destin, quand il n'a été qu'un chiffre asséné par le hasard dans une statistique ».

Mais d'autres facteurs liés à la modernité sont incriminés dans l'accent nouveau porté sur la honte. Dans l'introduction à son dernier livre, Serge Tisseron écrit, sous le titre « Les hontes » : « L'affaire du sang contaminé par le virus du sida, le trop long silence des banques suisses sur les biens des Juifs déportés et le scandale de la pédophilie donnent au mot "honte" un relief inattendu ». Ce n'est donc plus seulement dans le champ économique, mais dans le champ moral que la honte fait retour.

Cependant, ce ne sont pas encore exactement ces places-là de la honte que je voudrais interroger. Il s'agit avec l'économique de honte subies, de conséquences du mépris et de l'humiliation et, sur le plan de la morale, tout à la fois de comportements honteux et de victimes honteuses de ces comportements.

La question que je voudrais poser est celle d'un retour actuel d'une éventuelle *culture de la honte* au sens de Ruth Benedict.

Dodds insistait sur la double condition requise pour que devienne possible la substitution de la culpabilité à la honte. Sur le plan du sujet, c'est l'apparition d'une conception véritable de l'individu en tant que personne, avec des droits et des responsabilités personnelles, conception nécessaire pour faire pièce aux impératifs communautaires et au conformisme social avant que soit autorisée une subjectivation morale de la faute. Puis en second lieu, sur le plan politique, l'apparition de la démocratie qui permet au sujet de se libérer des liens du clan et de la famille.

Il me semble que le vacillement actuel de ces conditions, tant politiques que subjectives, donne à cette analyse de Dodds une modernité totale. Si l'on y superpose de surcroît la signification plus pesante que jamais donnée à l'appartenance religieuse, avec, explicitement la question de savoir si, à côté des religions juives et chrétienne, religions de la culpabilité, la religion musulmane ne serait pas, pour une part, une religion de la honte, n'a-t-on pas tous les ingrédients qui caractérisent une culture de la honte ?

Une société qui ne tient que par la marginalisation de trop de sujets dessaisis de leur destin, tant sur le plan de l'économique que sur le plan politique et dont une bonne partie n'a pas d'autres choix identitaires que le repli sur une appartenance et une reconnaissance communautaire,

voire clanique, une telle société est lourdement exposée à ce risque. Risque pour les individus d'être exclus, de n'être plus comptés dans, de « n'être plus » tout court.

J'ai trouvé sur au hasard des visites d'Internet les notations suivantes, que j'extrai du témoignage d'une jeune fille kabyle (Hania Yanat) : « Retour des structures traditionnelles, du poids du code morale et partant de la codification des conduites individuelles. De la place qu'on occupe dans l'échelle sociale et du sens de l'honneur. Avec l'ignorance de la dimension démocratique, place donnée aux femmes qui s'exposent à être couverte de honte sitôt qu'elles secouent la tutelle des hommes et sortent des cadres par eux établis... ». L'affaire dite du foulard islamique en a été une illustration criante, mettant en particulier l'accent sur cette petite sœur de la honte, quand elle est comme ici honte du corps, je veux parler de la pudeur.

Pour ce qui concerne maintenant la religion en tant que telle, j'ai trouvé sur un autre site Internet, celui d'une *Revue de réflexion biblique* du nom de *Promesses*, ce chapitre intitulé *Simplicité et complexité de l'islam* qui m'a laissé rêveur : « L'islam se présente comme une religion simple et dynamique . Simple avec ses règles de piété qui sont peu nombreuses mais, largement suivies. Simple avec son absence de clergé qui donne la responsabilité à chaque père de famille, à chaque chef de tribu, de s'assurer que l'observance est assez stricte pour ne pas attirer la honte, la colère et le malheur sur la collectivité. Simple avec sa doctrine strictement monothéiste qui revendique l'héritage du judaïsme et du christianisme, tout en éliminant tout ce qui est trop difficile à comprendre pour l'homme, tout ce qui heurte la raison et tout ce qui ne peut pas être contrôlé – à l'exception notable du Coran, à l'abri de toute critique derrière le rempart de la Tradition. » Ce n'est ni du Houellebecq ni du Redeker, c'est signé d'un certain Paul Gesche qui a dirigé pendant 15 ans une mission francophone engagée dans l'évangélisation des communautés immigrées d'Europe ou des pays arabes.

Où trouver du sujet quand il n'y a de « responsabilité » que des pères de famille ou des chefs de tribu ?

Terminerai-je en disant que demain soir nous aurons toutes les chances d'être enfin dirigé par un authentique chef de tribu ?

Jean-Paul Ricœur
S 9, 5 mai 2007