

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RELATION MÈRE-FILLE DANS
DÉCALOGUE VII ("TU NE VOLERAS POINT"),
DE KRZYSZTOF KIESLOWSKI
UNE INTERPRÉTATION PSYCHANALYTIQUE ET HERMÉNEUTIQUE

ESSAI
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR
ANGÈLE DESROCHERS

JUIN 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cet essai doctoral se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

L'écriture d'un essai doctoral ne peut s'accomplir sans la présence d'un environnement favorable. En ce sens, je veux remercier le Département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal d'offrir l'approche phénoménologique et herméneutique et ainsi de proposer une manière différente d'intervenir en psychothérapie.

Je tiens à souligner ma reconnaissance indéfectible à l'endroit du regretté professeur Bernd Jager qui a été mon premier directeur d'essai. Ses métaphores hospitalières et festives m'accompagnent quotidiennement, dans ma jeune pratique de la psychothérapie ; sa pensée et ses enseignements m'ont guidée tout au long de l'écriture de cet essai. Sa poésie a changé ma vie.

Un merci sincère à la professeur Florence Vinit pour sa compréhension et sa délicatesse lors du choix de mon second directeur d'essai. Un immense merci à mon second directeur, le professeur Christian Thiboutot qui m'a permis de poursuivre mon projet d'interprétation du 7^e film du *Décatalogue* de Kieslowski, merci de m'avoir accueillie en chemin. Un merci particulier pour la rigueur dont il a fait preuve et qui m'a obligée au dépassement de moi-même.

L'écriture de cet essai a aussi été influencée par ma jeune pratique de la psychothérapie. Celle-ci n'aurait pas été possible sans la supervision de la psychologue Roxane Simard qui m'a fait la faveur de me transmettre son expérience psychiatrique, de 46 ans, de la relation psychothérapeutique d'orientation humaniste. Je me sens privilégiée d'hériter d'un tel legs.

À un niveau plus personnel, un gros merci à l'amie et psychologue Isabelle Alix, elle-même détentrice d'un doctorat en psychologie, qui m'a accompagnée et encouragée tout au long de mon parcours. Un merci à Constance, Claudette, Michel-Pierre et Pierre-Yves pour les nombreuses discussions dont je suis ressortie grandie. Pour terminer un merci tout spécial, à ma sœur Agnes et son mari Bernard, pour leur encouragement inaltérable ainsi qu'à leurs deux enfants Félix et Flavie qui n'ont jamais douté que je mènerais ce projet à terme.

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I L'USURPATION DE LA MATERNITÉ, UNE INTERPRÉTATION PSYCHANALYTIQUE.....	16
CHAPITRE I RELATION DE SÉDUCTION NARCISSIQUE.....	17
1.1 Relation de séduction narcissique symétrique entre la mère et l'enfant et l'identité comme mêmeté.....	17
1.2 Identité personnelle, caractère et maintien de la promesse.....	22
1.3 Relation de séduction narcissique dissymétrique et promesse rompue.....	28
CHAPITRE II DEUIL ORIGINAIRES ET IPSÉITÉ	33
2.1 Le deuil originaire comme condition de croissance.....	33
2.2 Une métaphore du deuil originaire le <i>Tsimtsoum</i>	36
2.3 Les ratés du deuil originaire dans le <i>Décatalogue VII : Tu ne voleras point</i>	38
2.3.1 L'indistinction et les dix paroles du <i>Décatalogue</i>	38
2.3.2 Un lien entre sevrage et vol	41
2.3.3 L'homme est un loup pour l'homme.....	51
2.3.4 Le couple création – envie.....	55
2.4 L'expulsion du deuil.....	57
2.4.1 Emprise.....	60
2.4.2 Disqualification.....	65
2.4.3 Contamination.....	69
CHAPITRE III L'ORGANISATION ANTŒDIPYENNE.....	71
3.1 Processus antœdipien tempéré	71
3.2 Processus antœdipien omnipotent	77

3.3	Fantasme de l'auto-engendrement.....	82
CHAPITRE IV L'INCESTUALITÉ		85
4.1	Relation incestuelle	85
4.2	Comparaison de l'incestuel et de l'inceste.....	88
4.3	L'usurpation de la maternité, un équivalent d'inceste.....	90
4.4	Incestualité et secrets.....	91
PARTIE II L'ENLÈVEMENT, UNE INTERPRÉTATION HERMÉNEUTIQUE		94
CHAPITRE V ENTRE CERTITUDE, CONTINGENCE ET RECONNAISSANCE.....		95
5.1	Certitude de l'accouchement et sentiment de contingence de la maternité.....	95
5.2	Certitude et reconnaissance.....	104
CHAPITRE VI LE SENTIMENT DE VIOLATION.....		110
6.1	Violation de la relation	110
6.2	Distinction entre générationnel, génétique et généalogique	112
6.3	Sentiment de violation et capacité de dire	115
6.4	Sentiment de violation révélateur des dimensions éthiques et morales de la relation	116
6.4.1	Le sentiment de haine.....	119
6.4.2	Le sentiment de sympathie	123
6.4.3	Le respect comme structure intersubjective.....	128
CHAPITRE VII LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE		131
7.1	L'enlèvement d'Ania comme revendication d'une reconnaissance.....	131
7.1.1	L'objet de la reconnaissance.....	133
7.1.2	La lutte pour la reconnaissance.....	135
7.1.3	Le couple reconnaissance – justice	152
7.1.4	Le couple justice – sollicitude.....	159
7.1.5	Justice et mutualité des liens.....	164
7.2	Le compromis révélateur de capacités et d'incapacités.....	172

7.3 Le refus du compris révélateur d'une espérance.....	178
CONCLUSION.....	183
ANNEXE A SYNOPSIS DU <i>DECALOGUE VII</i> DE KIESLOWSKI : <i>TU NE TUERAS POINT</i>	202
BIBLIOGRAPHIE.....	206

RÉSUMÉ

La relation mère-fille offre un modèle relationnel à la fois unique et universel. Elle tisse l'histoire de chacun d'entre nous, elle constitue aussi un thème souvent abordé en psychothérapie. Dans cet essai, nous réfléchissons aux relations familiales par le biais du cinéma. Le cinéma, particulièrement celui du polonais Krzysztof Kieslowski, offre ce lieu fictif, à l'abri de la quotidienneté, pour imaginer d'autres manières possibles d'être-au-monde. L'œuvre recrée la réalité en lui donnant une signification nouvelle, elle invite le spectateur à répondre, à son sens, par une proposition d'existence.

Dans cet esprit, notre essai propose un dialogue, à distance, avec le *Décatalogue VII*. Notre conversation adopte un regard psychologique qui interroge la signification des actions et des passions des personnages à partir d'une part, d'un point de vue psychanalytique qui fait voir ce qui se cache, parfois, derrière les ambitions les plus nobles. Nous tenterons de comprendre comment le désir d'être mère peut conduire à l'usurpation de la maternité de sa fille. À travers les ratés du deuil originaire, nous verrons apparaître, au cours du processus du deuil d'un unisson tout-puissant, le pivot autant de la relation à l'altérité de nous-mêmes, aussi appelé ipséité, qu'à celle de l'altérité d'autrui. L'orientation psychanalytique déchiffre, dans l'intrigue, les ruses du désir, elle démasque les tenants et les aboutissements d'une relation incestuelle.

D'autre part, une perspective herméneutique fait apparaître ce qui s'en vient dans ce qui est. En ce sens, l'enlèvement de la fille par la mère incarne la distinction entre la certitude d'être, le défaut d'être par soi et le devoir être. Il résulte d'un sentiment d'indignation exprimant la violation d'une relation antérieure. De plus, le sentiment d'indignation révèle les dimensions éthiques et morales de la relation filiale. Il annonce, à travers les sentiments de haine et de sympathie, la structure intersubjective du respect à la base de toute relation humaine. Par ailleurs, la confusion des générations offre l'occasion de mettre en lumière ce qui différencie génétique, générationnelle et généalogique.

Abordé sous l'angle d'une lutte pour la reconnaissance, l'enlèvement situe les ennemies dans un rapport de force, il fait de l'initiatrice de la lutte un interlocuteur valable. Par la lutte, l'instigatrice témoigne d'une affirmation d'elle-même et dans sa revendication, elle présume de la valeur de l'ennemi ce qui l'oblige à une autolimitation d'elle-même. En outre, la lutte est aussi demande d'être reconnu dans le regard de

l'autre. L'objet estimé chez autrui et dont nous demandons la confirmation pour nous-mêmes, nous l'appelons l'humanité. La quête de valoir dégénère, parfois, en passion de l'honneur. Dans la dérive passionnelle racontée, dans le *Décatalogue VII*, la maternité devient la totalité désirable.

Présenter l'enlèvement comme une revendication de justice fait voir la reconnaissance comme ce qui la précède et ce qui lui succède. En effet, toutes les deux visent une égalité des sujets, mais la première se soucie d'une égalité de valeur et la seconde d'une égalité de droits. De plus, à la justice il manque la sollicitude qui se préoccupe du déni de reconnaissance subi par la victime et de l'impasse dans laquelle elle se trouve. Ainsi, l'enlèvement fait apparaître la reconnaissance, la justice et la sollicitude comme des composantes indispensables à la création d'un espace de rencontre.

Le compromis proposé, en réponse à la demande, redistribue le pouvoir sans reconnaître l'imputabilité et la responsabilité de l'usurpatrice. En faisant fi de l'ordre générationnel, il présente la responsabilité comme une potentialité humaine dont l'effectivité découle de la vulnérabilité ontologique et de la manière dont les hommes se traitent entre eux.

Le refus du compromis peut être interprété comme une affirmation de valeur, d'autonomie et de liberté. Il exprime un "pouvoir faire" dont l'actualisation dépend des forces et des vulnérabilités personnelles ainsi que de celles reliées à l'environnement familial, social et culturel. Au terme de la conversation avec le *Décatalogue VII*, une réflexion sur la négativité fait apparaître la négation seconde comme condition de l'ipséité.

Si nous comprenons la psychothérapie comme l'art de la rencontre, l'écriture de cet essai contribue au domaine de la psychologie en ce qu'il offre un point de vue signifiant invitant à son dépassement dans un nouveau dialogue. Celui-ci constitue le lien qui réunit ce que le refus du lien symbiotique avait séparé.

Mots clés : cinéma, deuil originaire, antœdipe, incestualité, respect, reconnaissance, quête de valoir.

INTRODUCTION

Le projet d'écriture de notre essai doctoral se veut une rencontre avec le film : le *Décalogue VII* de Krzysztof Kieslowski. Celui-ci fait partie du *Décalogue* qui réunit « dix films indépendants ayant pour prétexte un des dix commandements »¹. L'auteur raconte qu'au moment de monter ce projet (1988), il régnait, aussi bien en Pologne qu'à l'étranger, un climat d'incertitude, d'indifférence mutuelle qui donnait l'impression que les gens ne savaient pas pourquoi ils vivaient.² Comme les 9 autres films, le *Décalogue VII*³ interroge le sens de l'existence et la manière de rencontrer « le bien et le mal, le mensonge et la vérité, l'honnêteté et la malhonnêteté ».⁴

Le titre de l'œuvre n'est pas anodin, il réfère, pour nous, qui sommes de tradition chrétienne, au *Décalogue* biblique que l'on trouve dans le livre de l'*Exode* (20 :2-17) et le *Deutéronome* (5 : 6-21). En ce sens, le *Décalogue VII* se rapporte à l'interdit de voler : *Tu ne voleras point*. Kieslowski ne donne pas la signification du commandement, mais simplement le numéro de celui-ci, comme s'il voulait laisser le spectateur libre d'interpréter le film, de le lire, « d'ouvrir à des sens nouveaux et multiples (...) »

¹ Kieslowski, K. (2006). *Le cinéma et moi*. Lausanne : Les Éditions Noir sur Blanc, p. 157.

² *Loc. cit.*

³ Vous trouverez en annexe un synopsis du film *Décalogue VII*.

⁴ Kieslowski, K., *Le cinéma et moi*, p. 157.

appréhender les dynamiques inattendues qu'une pensée, qu'un texte peut contenir. »⁵ Par son titre, le cinéaste fait appel à la tradition « *comme transmission vivante d'une innovation* »⁶. À partir d'un modèle reçu de la tradition, il explore, par le moyen de dix histoires fictives, de nouvelles possibilités d'être au monde. C'est dans cet esprit, que nous emprunterons, au cours de notre essai, à la tradition juive, et particulièrement à la Cabale du Rabbi Itshaq Luria, l'image poétique du *Tsimtsoum*. De cette figure émerge une signification qui élargit notre compréhension de la relation à l'altérité du monde, d'autrui et de soi.

Pourquoi nous inspirer d'une œuvre cinématographique pour l'écriture d'un essai en psychologie dont l'objectif est de former des cliniciens en psychothérapie ? Bien que l'histoire racontée dans le film à l'étude soit fictive et que celle décrite, par la personne qui demande de l'aide en psychothérapie, soit vécue, l'une comme l'autre s'applique à une « *description de la réalité* »⁷. Kieslowski raconte qu'à ses débuts il était « *attiré par les possibilités narratives du documentaire.* »⁸ Il y voyait la possibilité de décrire le monde réel, de le faire exister en le dépeignant. Il considère que les faits non représentés échappent à notre réflexion et que la représentation de la réalité, par le récit, permet « *d'en approcher le sens et finalement de la comprendre mieux.* »⁹ Pour lui, le

⁵ De Visscher, L. (2013). *À partir du Décalogue*. Communication présentée à l'Université du Québec à Montréal, Montréal, Canada, p. 3.

⁶ Ricœur, P. (2008). *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, p. 263.

⁷ Kieslowski, K., *Le cinéma et moi*, p. 73.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Thiboutot, C. (2013, Août). *Kieslowski, fiction, and human science research*. Communication présentée à International human science research conference, Aalborg, Danemark, p. 1.

réel ne se résume pas à une exposition des faits bruts, ni à leur répétition objective, mais à la narration « *de ce que nous cachons en notre for intérieur, or ce mystère ne peut être qu'approché. Il s'agit sans doute d'un thème littéraire. Mais c'est probablement le seul véritable thème qui existe.* »¹⁰ De façon similaire, la personne qui vient consulter en psychothérapie a souvent perdu ses points de repère, elle cherche à comprendre sa vie, ce qu'elle a vécu, ce qu'elle vit et ce qu'elle veut vivre. Prendre une distance de sa vie, pour la raconter dans une histoire et mieux y revenir, peut être une manière de se comprendre.

Après avoir réalisé une dizaine de documentaires, Kieslowski est venu à la conclusion que : « *tout ne pouvait être filmé (...) plus j'avais besoin de connaître un individu, et plus ce qui m'intéressait en lui m'échappait.* »¹¹ C'est, de son propre aveu, son sentiment d'illégitimité à filmer « *une vraie larme* » et son incapacité à comprendre directement autrui qui l'ont fait passer du documentaire à la fiction, il prétend que celle-ci le libère du temps vécu et lui permet, par l'imagination et le temps raconté, d'avoisiner le mystère. Le cinéma de fiction n'imité pas la réalité, il la recrée au moyen d'une nouvelle narration qui offre des significations inédites de l'être. L'écriture du scénario donne au texte cinématographique une autonomie par rapport à ce que l'auteur a voulu dire. Ce que le film signifie, par ses images, sa musique et son texte, n'équivaut pas à l'intention de l'auteur de sorte que « *le monde du texte* »¹² peut dépasser le point de vue de son créateur. De plus, le *monde du texte* se comprend de différentes façons selon le contexte psychologique, social et politique dans lequel l'interprétation prend

¹⁰ Kieslowski, K., *Le cinéma et moi*, p. 213.

¹¹ *Ibid.*, p. 102.

¹² Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil, p. 124.

place ; le texte se laisse déconfigurer et reconfigurer selon les circonstances propres au spectateur. En ce sens, le *Décatalogue*, écrit en 1988, par le polonais Kieslowski, référerait à un monde bien différent du nôtre qui visionnons ce film, de notre propre point de vue culturel, 30 ans plus tard. L'abolition de la référence commune à l'auteur et au spectateur ouvre à la fiction dont le rôle est de mettre entre parenthèse le monde donné, de suspendre notre adhésion immédiate à celui-ci. L'autonomie du texte cinématographique, par rapport à son auteur et au contexte culturel dans lequel il a été configuré, implique une distanciation qui ne relève pas d'une méthode, mais qui est inhérente à l'événement du texte en tant qu'il est écrit, qu'il propose un sens et une « référence »¹³. Ainsi, la distanciation est à la fois la condition de l'interprétation du monde du texte et ce qui doit être dépassé par la compréhension.

Le cinéma de fiction, comme les œuvres littéraires, peut être comparé à « *un miroir qui nous renvoie sans cesse notre image ou alors l'image d'un être complètement différent de nous, mais avec les mêmes idées, les mêmes visions.* »¹⁴ La fiction, en distinguant le récit de la vie quotidienne, nous sépare de nous-mêmes et « *crée un espace d'échange et de culture par lequel nous pouvons troubler, augmenter, réformer ou approfondir la conscience que nous avons de nous-mêmes, de notre prochain et de notre condition.* »¹⁵ Le récit fictif, en abolissant la réalité donnée, déploie « *un horizon d'expérience possible, un monde dans lequel il serait possible d'habiter.* »¹⁶ La fiction ainsi que la poésie, en niant la *référence* au langage ordinaire, à « *sa valeur de vérité, sa prétention*

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ Kieslowski, K., *Le cinéma et moi*, p. 212.

¹⁵ Thiboutot, C., *op. cit.*, p. 3.

¹⁶ Ricœur, *Autour de la psychanalyse*, p. 265.

à *atteindre la réalité* »¹⁷, libèrent une *référence* de second ordre qui retrouve le monde non seulement au niveau des objets, mais aussi à celui « *d'être-au-monde* »¹⁸. La fiction instaure une distanciation du quotidien qui permet au langage cinématographique d'offrir des « *variations imaginatives (...) sur le réel* »¹⁹ ; par la défiguration de « *l'être-donné* », la fiction vise l'être au niveau du « *pouvoir-être* »²⁰. Ainsi, le cinéma, par l'écriture d'une histoire fictive, recrée le monde pour parvenir à une réalité plus profonde et, se faisant, il transforme le monde concret dans lequel nous vivons.

Le « *monde du texte* » constitue une invitation lancée au spectateur à l'habiter. Habiter le monde du texte, autrement dit l'interpréter c'est d'une part, déplier « *l'horizon implicite du monde qui enveloppe les actions, les personnages, les événements de l'histoire racontée* »²¹ et, d'autre part, « *projeter un de mes possibles les plus propres* »²². Par conséquent, le spectateur appartient à la fois à l'horizon d'expérience proposé par le film et à celui de sa situation actuelle. Ainsi, la compréhension d'une œuvre cinématographique résulte d'une conversation entre un « *horizon d'attente* » et

¹⁷ Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 126.

¹⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Ricœur, *Autour de la psychanalyse*, p. 266.

²² Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 128.

un horizon d'expérience qui se conclut dans une « *fusion d'horizons* »²³. Le dialogue entre les horizons implique que l'appropriation de l'œuvre, par le spectateur, appelle une « *compréhension par la distance, compréhension à distance.* »²⁴ En outre, habiter le *monde du texte* exige de répondre au sens qu'il propose, le spectateur n'est pas maître du sens, il se fait en lui par « *le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture.* »²⁵ La texture narrative de l'œuvre cinématographique offre le milieu dans lequel nous pouvons nous comprendre. En effet, « *que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature ?* »²⁶ Habiter le *monde du texte*, pour le spectateur, c'est consentir au rôle d'héritier, à celui d'accueillir la proposition de monde offerte par le texte donateur. Dans ce contexte, la proposition de monde ne se cache pas derrière le texte, mais « *devant lui* »²⁷ ; elle est ce que l'œuvre annonce, fait apparaître, développe. Par conséquent, « *comprendre, c'est se comprendre devant le texte (...) recevoir de lui un soi plus vaste* »²⁸ qui s'actualise dans une réponse exprimant une « *proposition d'existence* »²⁹. Dès lors, la compréhension n'est pas le fruit d'une introspection solipsiste, le soi résulte de la

²³ Ricœur, *Autour de la psychanalyse*, p. 266.

²⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 130.

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ *Loc. cit.*

participation à l'habitation d'un espace commun au *monde du texte* et à celui du spectateur.

L'apport du spectateur au « *monde de l'œuvre* »³⁰ advient dans la mesure où il accepte de se distancer de ses activités quotidiennes pour accéder, par l'imagination, à une possibilité d'être. Il ne peut répondre au monde du texte, lui-même fruit d'une suspension de l'*être donné*, qu'en mettant entre parenthèse ce qu'il est : « *je ne me trouve qu'en me perdant* »³¹. Ainsi la fiction, dimension fondamentale du monde du texte, est aussi requise de la part du spectateur. La compréhension « *m'introduit dans les variations imaginatives de l'ego.* »³² Par l'interprétation, le *monde du texte* et celui imaginé par le spectateur se transforment en *monde de l'œuvre* et cette métamorphose correspond chez le spectateur à une « *métamorphose de l'égo* »³³.

L'appropriation de l'œuvre, la *proposition d'existence* exprimée par le spectateur, exige de sa part, non seulement une distanciation du monde donné, mais aussi, une distanciation « *dans le rapport de soi à soi* »³⁴. Si la compréhension est autre chose qu'un discours solipsiste, si elle ne se résume pas à l'expression de désirs inconscients ou à la connaissance objective du monde et de soi-même, si elle est conversation entre des mondes possibles, l'appropriation de l'œuvre ne peut faire l'économie d'une

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 131.

³² *Loc. cit.*

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

désappropriation des illusions de celui qui cherche à comprendre. En ce sens, une critique des idéologies, dont celle proposée par la perspective psychanalytique, constitue un détour par lequel l'interprète se libère de certaines préconceptions de lui-même et devient plus disposé à se laisser éduquer par le *monde de l'œuvre* et à découvrir une compréhension élargie de lui-même.

Le chercheur qui reste sourd à la proposition psychanalytique risque de confondre « *le moment de l'apodicticité et le moment de l'adéquation* »³⁵ du *Cogito*. Le point de vue psychanalytique creuse un écart entre la certitude " d'être " et la prétention " d'être " *tel que nous nous apercevons*. C'est cette croyance illusoire de la conscience immédiate, ce *faux Cogito*³⁶, que la critique du *Cogito* ambitionne de déconstruire. La psychanalyse présente le sujet héritier à la fois d'une libido d'objet et d'une libido du Moi. C'est le narcissisme, cet amour de soi, qui « *me fait croire que je suis tel que je crois que je suis* »³⁷ et qui confond le « *Cogito réflexif et la conscience immédiate* »³⁸. Freud compare le narcissisme à « *un malin génie à qui doit être attribué notre extrême résistance à la vérité* »³⁹. C'est à lui qu'il attribue notre prétention à considérer le psychisme et la conscience comme des synonymes.

³⁵ Ricœur, P. (2013). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, p. 327.

³⁶ *Ibid.*, p. 328.

³⁷ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 329.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris : Éditions du Seuil, p. 447.

C'est pour contrer l'illusion de la conscience immédiate, nourrit par le *malin génie*, que la théorie psychanalyse a recours au modèle naturaliste et aux concepts d'appareil psychique, de système topique et économique. La métapsychologie peut être pensée comme une stratégie pour déloger le *Cogito* illusoire, le " je pense, je suis ", de sa position de créateur de sa vie psychique. Le rapport entre le caractère temporel de la conscience et la dimension intemporelle de l'inconscient nous fait voir la topique du ça, du moi et du surmoi comme une image de la répartition des « *degrés de profondeur du désir jusqu'à l'indestructible* »⁴⁰. Le ça est « *hors le temps* »⁴¹ au sens où il n'est pas altéré par le temps, de sorte que, les désirs, restés enfouis dans cette instance et ceux qui y ont été refoulés, demeurent, malgré le passage du temps, impérissables. Le caractère intemporel du ça présente une vision de l'homme qui met en relief l'aspect indépassable du désir. L'archaïsme du désir révèle, l'« *antériorité de la pulsion par rapport à la prise de conscience et à la volition* »⁴², la préséance du *je suis* à l'égard du *je pense*. La topique fait apparaître la conscience comme une des régions du psychisme et l'inconscient devient un lieu où résident des représentations. De cet itinéraire résulte un « *Cogito blessé ; un Cogito qui se pose, mais ne se possède pas, un Cogito qui ne comprend sa vérité originare que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de sa position immédiate.* »⁴³ C'est cette blessure, cette perte de l'illusion de la conscience immédiate qui conduit à une

⁴⁰ *Ibid.*, p. 464.

⁴¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 330.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 329.

réappropriation d'un sujet vrai. Elle le dispose à l'ouverture et au questionnement des œuvres culturelles.

Par ailleurs, la dynamique « *du désir et du refoulement ne s'énonce que dans une sémantique : les vicissitudes des pulsions (...) ne peuvent être atteintes que dans les vicissitudes du sens.* »⁴⁴ Ce n'est pas la pulsion qui est connaissable, qui devient objet de conscience, mais bien les « *représentations et les affects qui la présentent* »⁴⁵. Par l'« *indice de présentation* »,⁴⁶ le même langage peut être utilisé pour dire des représentations conscientes et inconscientes. Cependant, le trajet des représentants primaires de la pulsion, dans le ça, à leurs rejetons distordus, dans la conscience, montre que la présentation de pulsion ne se limite pas à sa présentation représentative, c'est-à-dire à l'expression de quelque chose, mais qu'elle inclut une présentation affective par laquelle « *le désir passe comme désir* »⁴⁷ et déforme l'intention. Ainsi, « *ce qui, dans l'inconscient, est susceptible de parler, ce qui est représentable, renvoie à un fond non symbolisable : le désir comme désir.* »⁴⁸ L'inconscient pose une limite à la possibilité de dire en présentant le désir à la fois comme « *non-dit et vouloir-dire.* »⁴⁹ La psychanalyse, en limitant son étude à la sémantique du désir, montre l'enracinement de

⁴⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, p. 16.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 450.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 475.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 479.

la connaissance « *dans l'existence, entendue comme désir* »⁵⁰. Elle déchiffre l'empiètement du désir sur l'intentionnalité « *à laquelle il inflige une invincible obscurité, une irrécusable partialité.* »⁵¹ De là, elle présente la vérité comme une tâche : « *la vérité reste une Idée, une Idée infinie, pour un être qui d'abord naît comme désir et effort (...) comme libido invinciblement narcissique.* »⁵²

La perspective psychanalytique, grâce à son modèle naturaliste, permet de démasquer l'archaïsme du désir au cœur de toute réflexion, elle fait voir « *la dépendance du Cogito à la position du désir* »⁵³. Cette compréhension ne peut être atteinte par la conscience immédiate, elle résulte de l'interprétation, « *par une autre conscience* »⁵⁴, des fantasmes et des mythes offerts à la conversation. La dépendance du *Cogito* au désir relève non pas d'un ressenti, mais du déchiffrement de l'inconscient dans ses rejets. L'interprétation psychanalytique démasque le désir, mais celui-ci « *est lui-même renvoyé à la suite de ses "rejets" et indéfinie symbolisation de lui-même.* »⁵⁵ Cette abondance symbolique incite à passer de la perspective psychanalytique à un point de vue herméneutique qui cherche à comprendre, non pas la sémantique du désir, mais bien la sémantique du symbole. En ce sens, l'œuvre d'art, en tant que « *rejets*

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 480.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 188.

créés »⁵⁶, représente, une proposition de solution à un conflit, « *un symbole prospectif de la synthèse personnelle et de l'avenir de l'homme* »⁵⁷, elle ouvre la voie à de nouvelles découvertes à propos de la fonction symbolique. Cependant l'herméneutique de l'œuvre d'art, pour être rigoureuse, ne peut éviter l'ascèse psychanalytique qui préserve l'interprétation d'une œuvre cinématographique du risque de « *l'irrationalité, de l'idolâtrie, (...) de l'enthousiasme exalté* »⁵⁸.

Notre projet doctoral en empruntant le chemin de la métapsychologie psychanalytique et de l'herméneutique fait le pari « *que toute histoire bien racontée enseigne quelque chose ; (...) que l'histoire révèle des aspects universels de la condition humaine* »⁵⁹. En ce sens, le langage cinématographique développe une intelligence narrative, existentielle plus proche de l'intelligence pratique que de la science et des théories rationnelles. Or, la psychothérapie, comprise comme « *une institution culturelle dont l'accomplissement s'aligne sur une culture de la distanciation et du dialogue* »⁶⁰, offre, elle aussi, l'espace temporel qui « *permet d'explorer et de raconter, depuis l'habitation d'un espace en marge, les drames et les bonheurs de notre condition.* »⁶¹ Dans cette perspective, la personne qui demande de l'aide en psychothérapie cherche à

⁵⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁸ Lamouche, F. (2006). « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur Lecteur de Freud ». In *Esprit*, Édition Esprit, no 3 (Mars-Avril), p. 97.

⁵⁹ Ricœur, *Autour de la psychanalyse*, p.261.

⁶⁰ Thiboutot, C., *op. cit.*, p. 6.

⁶¹ *Loc. cit.*

comprendre sa vie. La vie humaine se tisse d'un mélange d'action et de souffrance. L'habileté humaine à utiliser le réseau d'expressions et de concepts offerts par la langue tels que « *projet, but, moyen, circonstances* »⁶² permet de donner un sens à une action ou à une passion. Or le réseau qui constitue la sémantique de l'action s'apparente à celui qui compose le récit, « *c'est la même intelligence qui préside à la compréhension de l'action (et de la passion) et à celle du récit.* »⁶³ La personne qui demande de l'aide en psychothérapie arrive, la plupart du temps, avec une expérience vécue qui demande à être racontée. Le temps de la psychothérapie est celui où la personne lie, avec l'aide du psychothérapeute, des « *brides d'histoires vécues, des rêves, des scènes primitives, [en] (...) un récit qui serait à la fois plus supportable et plus intelligible.* »⁶⁴ Par le récit, la lutte entre les événements discordants et concordants se résout par une mise en ordre de l'expérience temporelle, par une victoire de la concordance sur la discordance. Cette compréhension narrative de la psychothérapie fait voir l'identité personnelle sous l'angle d'un trajet partant d'histoires refoulées et se dirigeant vers des histoires concrètes dans lesquelles et par lesquelles le sujet se reconnaît. L'identité narrative ne peut être acquise une fois pour toutes, elle varie en fonction des histoires réelles et fictives qu'un sujet, selon les âges de sa vie, raconte sur lui-même. L'identité narrative, émergeant d'une vie racontée, conduit à une compréhension de soi qui est, elle-même, le fruit d'une vie examinée. « *Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture.* »⁶⁵ C'est donc dire que la compréhension de nous-mêmes

⁶² Ricœur, *Autour de la psychanalyse*, p. 269.

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁶⁵ Ricœur, P. (1985). *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, p. 444.

et la compréhension d'une œuvre littéraire ou cinématographique relèvent de l'interaction entre une innovation de sens et une histoire déjà là. Cependant dans le cas de l'œuvre cinématographique, le narrateur est aussi auteur de l'œuvre alors que nous ne sommes que le narrateur de notre vie. De plus, au cinéma, l'histoire commence, atteint un point culminant et se termine alors que notre histoire est ouverte sur un avenir nourri par le mouvement entre l'attente et le souvenir.

Nous avons rencontré le *Décatalogue VII*, pour la première fois, lors d'un cours donné par le regretté professeur Bernd Jager. Nous avons été affectés par l'histoire, elle s'est imposée à nous comme si elle avait quelque chose à nous dire à propos des relations familiales et plus particulièrement de la relation filiale. Non sans quelques résistances, nous avons consenti à entreprendre l'interprétation du *Décatalogue VII* en croyant que cette histoire avait quelque chose de vrai à nous dire sur nous-mêmes et notre monde. Que nous enseigne l'usurpation de la maternité de la fille par la mère ? Qu'avons-nous à apprendre de l'enlèvement d'une fille par sa mère ? Ce sont ces thèmes qui nous ont conduits, en outre, à la rencontre des écrits du psychiatre et psychanalyste Paul-Claude Racamier, du philosophe Paul Ricœur et du rabbin et philosophe Marc-Alain Ouaknin. C'est à partir d'une position d'héritière du cinéma de Kieslowski et des traditions psychanalytique, herméneutique et juive que nous choisissons d'interpréter le *Décatalogue VII*, de là, l'écriture devient d'une part, l'accueil d'un sens et d'une vérité offerts par les textes et d'autre part, leur actualisation pour la psychologie et plus particulièrement pour la pratique clinique. De façon mystérieuse, le geste d'accueillir, ce qui vient du donateur, place l'héritier dans la position de celui qui est accueilli dans le monde de l'autre. Dans cette perspective hospitalière et festive, actualiser veut dire nous engager dans une nouvelle interprétation qui prend en compte la distance qui sépare l'héritier du donateur. La distance souligne le caractère incomplet de l'interprétation alors que la filiation de sens donne à celle-ci une signification qui dépasse ce que nous pourrions dire de l'œuvre, l'écriture devient transmission, elle

appelle une relecture, par un lecteur, qui continuera le sens en le renouvelant à sa manière.

PARTIE I

L'USURPATION DE LA MATERNITÉ, UNE INTERPRÉTATION
PSYCHANALYTIQUE

CHAPITRE I

RELATION DE SÉDUCTION NARCISSIQUE

1.1 Relation de séduction narcissique symétrique entre la mère et l'enfant et l'identité comme mêmeté

Dans les premières minutes du film, il est question de l'expulsion de Majka de l'université qu'elle accepte avec une pointe d'ironie et qu'elle choisit de ne pas contester.

Majka : I'm returning my student book.

Commis au registraire : Won't you appeal? You stand a chance it's your last term.

Majka : expelled is expelled, isn't it?⁶⁶

Par la suite, il y a le « *go away* » d'Ewa, qui vient renforcer la première exclusion, puis le regard froid de la mère qui dit à sa fille « *haven't you got to get up early?* » et finalement, la réaction de sa fille qui détourne le regard et qui se cache le visage dans les bras de son père. Dans cette introduction, nous sommes témoins d'affrontements qui pourraient être compris comme des conflits coutumiers entre une mère et sa fille.

⁶⁶ 1 min. 24 sec.

La poursuite du film montre que l'attitude dénigrante d'Ewa à l'égard de sa fille n'est pas nouvelle, qu'elle est une répétition d'une conduite qui, aux dires de Stefan, date de l'enfance de Majka :

Ewa : Majka has always been your little girl.

Stefan : Majka couldn't be your little girl you expected too much of her. She couldn't cope, she always knew she had to be best at everything so you wouldn't come home and say how much she'd let you down.⁶⁷

Ewa corrobore les propos de son mari en disant qu'elle connaît leur saga familiale :

Ewa : Don't give our family saga. I know it.⁶⁸

Ces quelques lignes nous font comprendre qu'il était beaucoup demandé à la petite Majka. Quelle était donc la demande de la mère à laquelle sa fille ne semble pas avoir été en mesure de répondre ?

Pour nous aider à comprendre le climat familial dans lequel Majka a grandi, nous allons revenir à la grossesse d'Ewa. Paul-Claude Racamier, dans *l'inceste et l'incestuel*, éclaire d'une façon particulière la relation fantasmatique de l'enfant à sa mère⁶⁹. Il voit dans le désir de la mère, pendant la grossesse, le rêve d'un enfant merveilleux avec lequel elle souhaite former une unité insécable. L'enfant, lorsqu'il devient réel, crée, chez la mère, une déception inévitable du fait qu'il n'est plus en elle, mais séparée

⁶⁷ 34 min. 22 sec.

⁶⁸ 35 min. 05 sec.

⁶⁹ Racamier, P.-C. (2010). *L'inceste et l'incestuel*. Paris :Dunod.

d'elle, « or, à un niveau inconscient, c'est à une sorte de fusion que la mère rêvait »⁷⁰. Dans les premiers jours suivant la naissance du nouveau-né, elle peut vivre, simultanément, un intense sentiment qu'il est « elle » et qu'elle est « lui », contrasté avec la forte impression qu'il est « absolument neuf, inconnu, et autre. »⁷¹ Cette réalité paradoxale que représente le nouveau-né, à la fois même et étranger, suscite chez la mère une panoplie d'émotions s'étalant du doute en ses capacités de répondre adéquatement aux demandes de l'enfant, en passant par le désarroi maternel devant les refus du nouveau-né d'accueillir favorablement ses soins qui va même jusqu'à la crainte, parfois, qu'il soit anormal. Chez l'enfant, la naissance peut, au niveau métaphorique, être vécue dans le regret d'une vie antérieure où il était possible de vivre sans avoir à respirer et à téter. Pour pallier ces désenchantements réciproques, pour unir ce que la naissance a séparé, la mère et l'enfant vont entrer dans un mode relationnel de séduction mutuelle. L'enfant éblouit sa mère par sa vivacité et son charme, il l'attire à lui et veut la garder pour lui. La mère fascine le nouveau-né par sa façon de le porter, de l'entourer, de l'écouter, de lui parler et de le nourrir, elle le subjugué. Entre eux s'exerce une attirance, une force d'attraction mutuelle, qui impose d'une part une exigence d'exclusivité entre le nouveau-né et sa mère et d'autre part, une injonction d'éloignement envers tout ce qui, du monde, pourrait disséminer cette unité - qui se veut indivisible. Cette relation symétrique animée à la fois par des « forces d'attraction centripètes » et d'autres « d'expulsion centrifuges »⁷², Racamier la qualifie de narcissique au sens où « chacun se reconnaît dans l'autre, ou plus exactement se

⁷⁰ Mannoni, M. (1964). *L'enfant arriéré et sa mère*. Paris : Éditions du seuil, p. 66.

⁷¹ Benjamin, J. (1992). *Les liens de l'amour*. Paris : Éditions métailié, p. 19.

⁷² Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 7.

*reconnaît dans l'unité qu'ils forment ensemble.»*⁷³ Cette «*séduction narcissique*»⁷⁴ permet d'atténuer la différence et l'étrangeté du couple mère-enfant et de favoriser l'interaction entre les deux protagonistes. Nourrie non seulement par une attraction mutuelle, mais aussi par une répulsion du monde extérieur et des pulsions internes, la séduction narcissique aspire, au niveau fantasmatique, à une unité omnipotente. Dans cette relation précoce omnipotente, d'une part la mère se sent identifiée à son bébé et d'autre part le bébé «*s'identifie à sa mère, ce qui vient moins du bébé lui-même que de la relation rendue possible par la mère.*»⁷⁵ Selon Winnicott, du point de vue du bébé, «*il n'y a rien d'autre que le bébé, et, au début, la mère fait donc partie du bébé.*»⁷⁶ C'est dans cette expérience de ne faire qu'un «*que des mots aussi simples "qu'être" prennent sens.*»⁷⁷ Elle précède et rend possible celle du «*je suis*», puisque celle-ci n'aurait pas de sens si l'enfant ne pouvait dire d'abord «*je suis accompagné d'un autre humain qui n'est pas encore différencié de moi.*»⁷⁸ La relation de séduction narcissique entre la mère et l'enfant fait ressortir la mêmeté de l'identité de chacun d'eux, elle traduit une «*unicité*» qui opère selon un mode d'identification que l'on peut qualifier de primaire, une «*identification entendue au sens de ré-identification du*

⁷³ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁵ Winnicott, D.W. (2006). «*La mère ordinaire normalement dévouée*». In *La mère suffisamment bonne*. Paris : Éditions Payot & Rivages, p. 66

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Loc. cit.*

même, qui fait que connaître, c'est reconnaître : la même chose deux fois, n fois. »⁷⁹
 L'identité comme mêmeté met également en relief une « *similitude* »⁸⁰ permettant d'identifier physiquement une personne comme étant la même malgré les changements attribuables au passage du temps.

Avec le temps, la relation narcissique des débuts de la vie entre en conflit

*d'une part avec les forces de croissance qui poussent à la différenciation, à l'autonomie, à la séparation et par cela même à la distension de l'unisson narcissique ; d'autre part avec les forces sexuelles qui poussent l'individu à se déprendre de sa propre substance*⁸¹.

Dès lors, les séductions narcissique et sexuelle rivalisent entre elles. Alors que séduction narcissique et forces de croissance contribuent, chacune à leur façon, au développement du caractère de l'enfant, la première adoucit les impératifs relatifs aux secondes. Dans ce contexte, la séduction narcissique se déploie en concert et en opposition avec « *l'élan pulsionnel* »⁸² dans l'élaboration de compromis laissant apparaître, au fil du temps, les forces développementales et libidinales. L'enfant qui, écoutant son appétit de découverte, se voit confronté à une perte va retourner auprès de sa mère pour tenter de rétablir une relation fusionnelle dans laquelle il s'identifie comme objet du désir maternel. Mais la mère, habituellement insatisfaite de cette identification, oriente son désir vers le père ce qui l'amène à la fois à détourner l'enfant

⁷⁹ Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du seuil, p. 140.

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 8.

⁸² *Loc. cit.*

de sa position d'unisson et à s'imposer à lui, comme sujet désirant, ce qui le confronte à l'expérience du désir de l'autre et de la différence. C'est ainsi que la mère introduit, auprès de l'enfant, la fonction paternelle. Lorsque la relation narcissique entre une mère et son enfant se passe bien, la séduction narcissique atteint un apogée puis elle cède graduellement la place aux pulsions libidinales et aux forces de croissance. Elle devient plus discrète après avoir permis au « moi » de l'enfant de développer une connivence avec le monde et d'entretenir une familiarité avec le réel. Mais son influence se fait toujours sentir dans les échanges où des disparités majeures demandent à être amorties par une présence empathique.

1.2 Identité personnelle, caractère et maintien de la promesse

Dans le processus développemental, la dimension temporelle implique une différenciation menaçante pour le critère de similitude de l'identité-mêmeté. Pour pallier l'altérabilité de la ressemblance, un troisième attribut s'ajoute aux deux premières dimensions de l'identité-mêmeté, soit la « *continuité ininterrompue* »⁸³ entre les différentes phases développementales, ce qui permet de reconnaître qu'il s'agit bien du même individu. La dimension de la continuité prédomine lorsqu'il s'agit de dissemblances attribuables à la croissance et au vieillissement. Le critère de la continuité repose sur des changements qui s'opèrent graduellement dans le temps permettant à la similitude de conserver sa ressemblance. Ainsi, le temps impose à l'identité du même une dissemblance qui pourrait mettre en péril l'identité-mêmeté dans ses trois aspects, soit l'unicité, la similitude et la continuité interrompue si ce n'était du « *principe de permanence dans le temps* » qui souligne l'invariabilité d'une structure individuelle, par exemple son code génétique, qui interagit avec des

⁸³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 141.

événements du monde. C'est à partir de cette quête d'un invariant relationnel ou d'un substrat inaltérable dans le temps que la question de l'identité personnelle se pose.

L'identité personnelle met l'accent sur les personnes d'Ewa et Majka engagées dans une relation de séduction narcissique. La mère et l'enfant ont une histoire, sont leur propre histoire et l'identité personnelle invite à réfléchir les changements qui affectent une mère et une fille « *capable[s] de se désigner elle[s]-même[s] en signifiant le monde* »⁸⁴. Toutefois, l'identité personnelle ne se déploie que dans le temps de l'existence. En effet, par la manière dont Ewa prend soin de Majka, tout au long de sa vie, elle participe à la constitution d'elle-même et témoigne, ainsi, de son identité personnelle.

Pour nous aider à comprendre qui sont la mère et la fille, dans le film *Tu ne voleras point*, nous nous tournons vers Ricœur⁸⁵ qui voit deux formes d'identité personnelle, soit l'identité du même, aussi nommée identité-*idem* et l'identité du soi, aussi appelée identité-*ipse*. Celles-ci se distinguent par la manière dont elles manifestent leur *permanence dans le temps*. L'identité-*idem* marque l'aspect invariant de l'identité dans le temps et le *caractère* en est l'effigie, bien que celui-ci ne se réduise pas uniquement au même. L'identité du soi quant à lui se manifeste par la promesse, l'engagement « *à faire demain ce que je dis que je ferai.* »⁸⁶ Elle ouvre à une permanence dans le temps

⁸⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 137.

⁸⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*.

⁸⁶ Zarader, M. (2008). « La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) ». In *Cités*, no 33, p. 85.

qui « *corrige l'imprévisible* »⁸⁷, en maintenant la parole dans la « *fidélité à la parole donnée* »⁸⁸, elle est un « *maintien de soi* »⁸⁹ par le détour de l'autre qui compte sur moi.

Le caractère lorsqu'il est pensé dans la perspective de l'identité se comprend comme « *l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu comme étant le même.* »⁹⁰ Sa dimension temporelle « *désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne.* »⁹¹ Les dispositions incluent à la fois les habitudes déjà acquises et celles que nous développons. Ces habitudes que nous contractons au cours de notre enfance, de notre adolescence et notre vie adulte donnent « *une histoire à notre caractère* »⁹². Elles peuvent être vues comme des tendances qui, avec le temps, se déposent et donnent une forme distinctive et permanente à une personne ce qui permet de la reconnaître à ces « *traits de caractère* ». Ainsi le récit de notre caractère met en évidence le pareil, l'*idem*, « *ce par quoi le soi reste le même* »⁹³ et laisse dans l'ombre la dimension *ipse*. Cette dernière se manifeste dans les *identifications acquises* au sein du caractère. À vrai dire, les valeurs que nous priorisons, celles auxquelles nous nous identifions et dans l'horizon desquelles nous tentons de

⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p.148.

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁹¹ *Ibid.*, p. 146.

⁹² *Ibid.*, p. 146.

⁹³ Zarader, « La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) », p. 85.

vivre notre vie indiquent, en germe, une fidélité à un idéal auquel nous soumettons notre vie. Il y a donc dans le caractère une part d'altérité à laquelle nous obéissons et qui donne une *permanence* qui est de l'ordre du « *maintien de soi* »⁹⁴. Ainsi le caractère ne peut être pensé autrement que dans le couple de l'*idem* et de l'*ipse* ; il implique une hiérarchie des valeurs qui fait apparaître en son sein une facette éthique. De plus, ces valeurs du monde que nous élisons comme préférables pour nous, nous les assimilons, les intégrons de telle manière qu'elles s'accumulent et se stabilisent en nous, elles deviennent des « *dispositions évaluatives* »⁹⁵ dans lesquelles nous nous reconnaissons et qui donnent une couleur particulière à *qui* nous sommes. En résumé, l'identité du même se manifeste dans le caractère dont l'histoire de stabilisation se raconte par la manière dont l'*idem* recouvre l'*ipse*.

Par ailleurs, l'identité personnelle se distingue de l'identité comme mêmeté dans l'écart qu'il creuse entre l'*idem* et l'*ipse* au point de faire apparaître « *l'ipséité de soi sans le support de la mêmeté.* »⁹⁶ L'identité-*ipse* se différencie également dans la manière d'exprimer sa permanence temporelle qui s'atteste par « *la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée.* »⁹⁷ Ainsi la *parole tenue* devient la figure opposée au caractère et elle assure sa permanence dans le *maintien de soi* en dépit des changements à survenir dans l'avenir qui est par définition imprévisible et incertain. La fidélité à la promesse témoigne d'une permanence en dépit des changements dans le temps, elle défie le temps, elle « *seule pactise avec le temps, en nouant des liens qui s'ouvrent sur*

⁹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.

⁹⁵ *Loc.cit.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁷ *Loc. cit.*

l'avenir. »⁹⁸ Se faisant, elle témoigne de la confiance du bénéficiaire en la promesse et de la conviction du promettant lui-même. Elle affirme l'importance qu'ils accordent aux lois de la parole ; elle met en lumière la dimension éthique de l'identité personnelle. Ainsi, la parole tenue atteste un *maintien de soi*, une permanence qui va à l'encontre de celle du caractère au sens où honorer sa promesse conduit bien souvent à la transformation et parfois au deuil de certains traits de caractère. En bref, l'identité comme ipséité témoigne du fossé entre l'*idem* et l'*ipse* ; elle illustre leur mouvement opposé en clarifiant leur manière respective d'affirmer leur permanence dans le temps soit, pour l'*idem*, par la « *préservation du caractère* » et pour l'*ipse*, par le « *maintien de soi dans la promesse* ».

Pour rassembler l'opposition *mêmeté* – *ipséité* dans l'unité durable de l'identité personnelle, Paul Ricœur voit dans « *l'identité narrative* »⁹⁹ la médiation capable d'unir ces deux pôles. Il la conçoit comme « *l'identité du personnage qui se construit en liaison avec celle de l'intrigue.* »¹⁰⁰

L'intrigue met en scène des événements *concordants* et *discordants* qui trouvent leur unité dans une histoire racontée ; elle effectue une médiation entre des faits et gestes hétérogènes, des appétits, des mobiles, des hasards et une logique historique qui les précède et les dépasse ; elle procède d'une liaison entre une suite d'événements et l'unité d'une configuration temporelle. Toutes ces interactions sont susceptibles de perturber et même d'infirmier le récit historique. Elles mettent en lumière la

⁹⁸ Greisch, J. (2001). *Paul Ricœur l'itinérance du sens*. Grenoble : Éditions Jérôme Million, p. 341.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 168-198.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 168

contradiction entre l'éparpillement sporadique de l'histoire et l'autorité unificatrice de l'*acte configurant*¹⁰¹. Ainsi le cheminement de la mise en intrigue porte sur l'action racontée.

Le personnage en tant qu'il « *est celui qui fait l'action dans le récit* »¹⁰² représente une *catégorie narrative* dont la fonction appartient aussi à la logique de l'intrigue. Comme celle-ci, le personnage présente une dialectique à la fois concordante et discordante. D'un côté, il affiche une totalité temporelle distinctive qui donne à l'ensemble de sa vie une unité particulière, mais d'un autre côté, le destin avec ses événements inattendus, accidentels, surprenants met en péril la stabilité de cette unité temporelle. Dans ce contexte, l'identité du personnage se reconnaît aux gestes qu'il pose et ceux-ci ne peuvent être connus que dans la mesure où ils sont racontés dans une histoire. Il apparaît donc que le personnage « *participe à l'intrigue* »¹⁰³ d'une double manière : d'une part, il est la victime d'une fatalité, le bénéficiaire d'un passé et d'un caractère qu'il n'a pas choisi et d'autre part il est, par le pouvoir du narrateur, l'instigateur capable de « *commencer une série d'événements* »¹⁰⁴. C'est bien dans la mesure où le personnage est « *celui qui fait l'action* » qu'il peut être compris comme prisonnier d'une direction et qu'il peut se libérer de celle-ci pour débiter un nouveau chemin. Ce qui conduit le personnage à passer d'une route à une autre ne peut se monter autrement

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰² *Ibid.*, p. 170.

¹⁰³ Zarader, « La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) », p. 87.

¹⁰⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

que dans les « *variations imaginatives* »¹⁰⁵ d'une histoire racontée, que dans un récit. « *Car comment l'unité d'une vie pourrait-elle être rassemblée, et s'accomplir, si elle n'était pas racontée ?* »¹⁰⁶ Dès lors, dans la médiation qu'il opère entre les deux modes de permanence temporelle, le personnage, dans sa narration, répond à la question de l'identité personnelle.

1.3 Relation de séduction narcissique dissymétrique et promesse rompue

Compte tenu de cette conception de l'identité personnelle, comment Ewa et Majka effectuent-elles la médiation entre la préservation du moi et le maintien de soi ?

Au début de la vie de l'enfant, la relation entre la mère et le nouveau-né, qualifiée de narcissique, est orientée presque exclusivement vers la préservation du moi de chacun des deux partenaires en présence. Avec l'apparition chez l'enfant des forces de croissance et de l'énergie sexuelle et chez la mère du désir de retourner à sa vie conjugale et professionnelle, elle et lui amorcent un processus de séparation au cours duquel ils vont devenir capables de s'aimer comme des personnes séparées. À cet égard, la promesse implicite du parent de prendre soin de son enfant constitue l'engagement qui conduit la mère à déployer la dimension *ipse* de son identité.

Mais il arrive que la relation de séduction narcissique dévie de sa route, s'éternise et devienne aberrante. Elle injecte alors dans l'environnement familial un climat propice au développement de liens affectifs motivés par le rêve illusoire de former avec l'autre « *un être à tous égards unique, inimitable, insurmontable et parfait. Ensemble, nous*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰⁶ Zarader, « La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) », p. 87.

sommes le monde, et rien ni personne d'autre ne saurait nous plaire. Ensemble, nous ignorons le deuil, l'envie, la castration... et l'œdipe. Etc. »¹⁰⁷ Le prolongement indu de la relation de séduction narcissique suppose la contribution de chacun des membres du couple mère-enfant qui, au lieu de s'unir « *par le cœur* », s'attache « *par le moi* »¹⁰⁸. La relation narcissique, indispensable au développement du lien mère-enfant, devient malsaine, lorsqu'elle s'accroît plutôt que de s'estomper lors de l'apparition des injonctions libidinales. Elle le devient parce qu'en se perpétuant, l'exigence d'exclusivité, entre la mère et l'enfant, maintient, en permanence, le père à l'écart. Sa persistance au-delà de sa fonction initiale et de sa visée première traduit, bien souvent chez la mère, une absence intrinsèque qu'elle éprouve comme une dévastation ou une offense nécessitant à la fois réparation et déni d'une réalité insoutenable. L'enfant devient alors l'objet du désir de la mère, ce qui a pour effet de le conforter dans la position à laquelle il s'est lui-même identifié. Se faisant, la mère « confisque » l'enfant dans une relation spéculaire et le prive ainsi de l'expérience de l'altérité du père, des amis, de la culture, du monde. C'est alors que la séduction narcissique se dérègle et devient à la fois « *dissymétrique* » et « *manipulatoire* »¹⁰⁹. La séduction narcissique dissymétrique met en scène une mère dont les attentes narcissiques sont excessivement élevées et inassouvissables. Entre les attentes narcissiques de la mère et celles de l'enfant, celles de la mère seront toujours priorisées puisque contrairement à l'enfant, elle en a les capacités. Ainsi la séduction narcissique se transforme en abus narcissique où la mère impose son propre narcissisme (ceci aux dépens de celui de l'enfant). Dans

¹⁰⁷ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 10.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

le film « *Tu ne voleras point* », l'abus narcissique s'installe entre la mère et sa fille et c'est dans cette configuration qu'il

*prend les formes les plus pures et les plus ravageuses. Car la projection narcissique est d'autant plus aisée qu'elle se fait sur un enfant du même sexe, et l'insatisfaction dont elle procède est d'autant plus probable qu'on a affaire à des êtres peu autonomes, ayant peu de contrôle sur leur propre vie et peu de moyens d'accéder à des modes de réalisation de soi extérieurs à la vie familiale.*¹¹⁰

Ainsi, dans le contexte familial qui nous occupe, le narcissisme maternel devient de plus en plus contraignant pendant que celui de l'enfant, pourtant légitime, se voit de moins en moins pris en compte, de plus en plus néantisé. L'abus narcissique traduit un renversement de « *priorité entre celui qui promet et son bénéficiaire* »¹¹¹ puisque d'abord, Majka compte sur sa mère et sur la fidélité en la parole maternelle – alors qu'Ewa priorise ses propres attentes aux dépens de celle de sa fille. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que confirme le commentaire de Stefan ?

*Majka couldn't be your little girl. You expected too much of her. She couldn't cope, she always knew she had to be best at everything so you wouldn't come home and say how much she'd let you down.*¹¹²

Le commentaire de Stefan nous fait voir la relation entre Ewa et Majka sous l'angle d'une relation narcissique interminable et dissymétrique ou encore dans la perspective

¹¹⁰ Eliacheff C., Heinich, N. (2002). *Mères-filles une relation à trois*. Paris : Albin Michel, p. 36.

¹¹¹ Ricœur, P. (2013). *Parcours de la reconnaissance*. Coll. Folio essais, no 459. Saint-Amand (Cher) : Gallimard, p. 213.

¹¹² 34 min. 28 sec.

d'une promesse rompue. Généralement, lorsque la mère regarde son enfant, « *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit* »¹¹³, de sorte que le bébé se voit lui-même dans le visage de sa mère. Au contraire, dans le film *Tu ne voleras point*, Ewa demande à Majka d'être à la fois le miroir réfléchissant sa valeur et le substitut de ses objets internes. Elle considère sa fille, non pas comme un être à part entière, mais comme un « *hochet* »¹¹⁴, un « *ustensile* »¹¹⁵, un objet dont la fonction essentielle consiste à lui donner un sentiment de complétude. Elle demande à son enfant de confirmer son identité, de certifier sa valeur. Autrement dit, Majka devient un faire-valoir occupé à combler le vide et à réparer les carences de l'histoire maternelle.

*Plus encore que pour les garçons, l'abus narcissique commis chez les filles est aussi, indissociablement un abus identitaire, la fillette étant mise à une place qui n'est pas la sienne et corrélativement, dépossédée de sa propre identité par celle-là même qui a charge de l'aider à se construire.*¹¹⁶

Ewa instaure une relation mère-fille fondée sur une méprise constitutive. « *L'enfant... est en quelque sorte « rapté » dans le désir de sa mère.* »¹¹⁷ Les efforts de Majka pour satisfaire les requêtes maternelles conduisent, inévitablement, à l'échec puisqu'elles

¹¹³ Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité L'espace potentiel*. Coll. Folio essais, no 398, Malesherbes : Éditions Gallimard, p. 205.

¹¹⁴ Eliacheff C., Heinich, *Mères-filles une relation à trois*, p. 65.

¹¹⁵ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p.13

¹¹⁶ Eliacheff C., Heinich, *Mères-filles une relation à trois*, p. 37.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

sont inassouvissables. C'est à travers ces demandes illusoires que la relation mère-fille entre Ewa et Majka va se déplier dans la suite du *Décatalogue VII*.

CHAPITRE II

DEUIL ORIGINAIRE ET IPSÉITÉ

2.1 Le deuil originaire comme condition de croissance

Ce qui distingue une relation narcissique mère-enfant qui s'atténue et se dépasse d'une autre qui s'accroît et s'éternise nous conduit à regarder du côté du « *deuil originaire* » et de « *ses ratés* »¹¹⁸. Dans *Deuil et mélancolie*¹¹⁹ Freud présente le deuil à la fois comme une énigme, une épreuve de vérité et comme un travail au cours duquel : « *l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et elle somme alors l'endeuillé de soustraire toute sa libido de ses attachements à cet objet.* »¹²⁰ Le deuil porte donc sur l'échange entre le monde intérieur et le monde extérieur, il s'occupe des processus de découverte et de perte de l'objet ainsi qu'aux modalités d'avènement et de conservation du moi. Le deuil ouvre un horizon intersubjectif qui provoque

¹¹⁸ Racamier, P.-C., (2016). *Le deuil originaire*. Paris : Éditions Payot & Rivages. p. 11.

¹¹⁹ Freud, S., (2011). *Deuil et mélancolie*. Coll Petite biblio payot, no 783, Paris : Éditions Payot & Rivages, p. 46-48.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 47.

l'apparition de mécanismes de défense pour faire face à la découverte et à la perte de l'objet et du soi qui se cherchent l'un l'autre.

Le « deuil originaire », quant à lui,

*désigne le processus psychique fondamental par lequel le moi, dès la prime enfance, avant même son émergence et jusqu'à la mort, renonce à la possession totale de l'objet, fait son deuil d'un unisson narcissique absolu et d'une constance de l'être indéfinie, et par ce deuil même, qui fonde ses propres origines, opère la découverte de l'objet comme de soi, et l'invention de l'intériorité.*¹²¹

Le deuil originaire renvoie à la relation narcissique unissant, comme nous l'avons déjà mentionné, la mère et l'enfant dans une dyade omnipotente. Il est le processus au cours duquel s'affrontent, chez l'enfant, les forces centripètes de la séduction narcissique qui s'efforcent de préserver l'unité du couple mère-enfant et les énergies de croissance et de découverte qui elles, tentent de séparer cet unisson narcissique. Ce processus commence avec l'irruption de forces séparatrices qui amènent l'enfant à s'éloigner de sa mère, à perdre son omniprésence et à en éprouver de la peine. Ce processus se poursuit par la difficile épreuve de la perte de la toute-puissante unité qu'ils formaient ensemble et se conclut par la découverte d'une mère distincte et l'expérience de la désirer. En parallèle, du côté de la mère, ce processus de deuil met en scène une lutte entre d'une part les forces de séduction narcissique qui cherchent à préserver la sérénité narcissique idéale mère-enfant et d'autre part, les forces d'attraction pour le père, celles du désir de repousser l'enfant et celles d'admiration et d'anticipation pour l'avenir de celui-ci qui, en s'opposant aux forces d'attraction, instaurent un espace intermédiaire entre la mère et l'enfant. Le travail du deuil originaire, lorsqu'il suit son cours, brise

¹²¹ Racamier, *Le deuil originaire*, p. 17.

l'unité primordiale que la mère et l'enfant formaient ensemble et cette perte douloureuse de la toute-puissance ouvre à la découverte de l'altérité et à l'aménagement d'une division entre le monde intérieur et extérieur, il inaugure l'identité dans sa dimension d'ipséité. Sans le renoncement, de la part de chacun des partenaires, à l'unité absolue du couple mère-enfant, la distinction entre l'autre et soi-même et la division de l'espace entre un intérieur et un extérieur demeurent impossibles. À cet égard, Winnicott fait le pari que la tension engendrée par la relation entre une réalité intérieure et une réalité extérieure « *peut être soulagée par l'existence d'une aire intermédiaire d'expérience qui (...) est en continuité directe avec l'aire de jeu du petit enfant perdu dans son jeu.* »¹²²

Le détachement de l'unité primordiale peut être vécu comme une mort ou à un degré moindre comme une énorme déception. Ce qui conduit l'enfant et sa mère vers le deuil originnaire procède du mouvement de la vie qui appelle à l'autonomie. Le consentement à la croissance s'enracine inévitablement dans la peine et la souffrance de la perte. Par conséquent, le chemin que nous avons emprunté nous enseigne que « *la traversée du deuil originnaire est la condition nécessaire de toute croissance possible.* »¹²³ Par contre, le deuil originnaire ne peut pas être pensé comme une étape qui, une fois complétée, permettrait de passer à la suivante. Il est, comme nous l'avons dit à maintes reprises, un processus et celui-ci débute avec la naissance et s'achève avec la mort, « *puisque l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la*

¹²² Winnicott, *Jeu et réalité L'espace potentiel*, p. 47.

¹²³ Racamier, *Le deuil originnaire*, p.29.

réalité du dehors »¹²⁴. Le processus du deuil originaire peut être compris comme « *une seconde et longue naissance, située dans la psyché ainsi que dans l'interaction de la mère et de l'enfant.* »¹²⁵

Pour enrichir notre compréhension du processus du deuil originaire comme condition indispensable à la naissance, à la fois de la psyché et de la relation entre la mère et l'enfant, nous allons faire un détour par la Cabale du Rabbi Itshaq Louria (1534-1572) qui propose une théorie inédite de la Création appelée *Tsimtsoum*¹²⁶. Notre recours à la tradition juive ne relève pas d'une croyance dogmatique, elle se veut un ajout métaphorique qui ouvre le processus du deuil originaire à de nouvelles significations.

2.2 Une métaphore du deuil originaire le *Tsimtsoum*

La Cabale du Rabbi Itshaq Louria (1534-1572) raconte que Dieu a créé le monde non pas en faisant quelque chose à partir de rien, mais au contraire en se retirant « *de lui-même en lui-même* »¹²⁷ pour laisser la place à un vide. Dans ce récit de la Création du monde, au commencement, existait « *le tout absolu* » synonyme de « *l'être de Dieu* » ou encore la « *lumière supérieure infinie* »¹²⁸ qui illuminait tout l'espace disponible et rendait notre monde impossible. Puis, « *la lumière infinie s'est rétractée, retirée, au*

¹²⁴ Winnicott, *Jeu et réalité L'espace potentiel*, p. 47.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁶ Ouaknin, M-A.(1999). *Les Dix commandements*. Lonrai :Éditions du Seuil, p, 192.

¹²⁷ Ouaknin, M-A.(1992). *Tsimtsoum introduction à la méditation hébraïque*. Paris : Albin Michel, p.15.

¹²⁸ Ouaknin, *Les Dix commandements*, p. 192.

centre de l'Infini. Cette contraction-retrait, c'est le Tsimtsoum »¹²⁹, un mouvement de repli de l'Infini qui crée un espace et laisse une place à « l'Autre, à la création et à la créature »¹³⁰, et permet l'apparition du monde et la manifestation de l'humain. Le *Tsimtsoum* n'est pas un état permanent de l'Être. En effet, dans l'espace laissé vacant, un mouvement de reconquête du vide s'installe entre la Création et la créature dans le but de reconstituer une totalité. Comment expliquer que le mouvement de reflux ne soit pas suivi d'un flux envahissant ce vide ? Quelles sont les forces qui préservent le vide et ainsi sauvegardent notre monde et notre humanité ? Selon les Cabalistes, il y aurait une force qui viendrait de ce creux, une parole, qui en Hébreu se dit « *Chaddai* », qui interdirait l'invasion de ce lieu laissé vacant. « *Chaddai* » nous dit Marc-Alain Ouaknin est à la fois une abréviation de l'expression « *celui qui a dit à son monde ça suffit* » et le nom du Dieu qui proscrit à l'Infini de se réapproprier le vide qu'il a laissé apparaître. Dans cette perspective, le Dieu de l'Ancien Testament, celui qui prononça les dix commandements à Moïse, peut être entendu comme un « *Chaddai* », comme le gardien de l'espace originel qui « *instaure la limite par un cri : Dai* »¹³¹ qui signifie « *ça suffit* » ». C'est, de l'aveu même de Kieslowski, le Dieu auquel il se réfère dans l'œuvre du *Décalogue*. En effet, dans *Le cinéma et moi* il écrit : « *Quand je pense à Dieu, c'est plutôt le Dieu de l'Ancien Testament qui me vient à l'esprit car il me plaît beaucoup plus.* »¹³² Ainsi, il nous semble juste de dire que le *Décalogue* fait écho à la voix qui dit « *ça suffit* », il peut être compris comme les Paroles qui interdisent le remplissage du vide laissé vacant, comme les paroles qui promulguent la Loi maintenant « *un*

¹²⁹ Ouaknin, *Les Dix commandements*, p. 193.

¹³⁰ Ouaknin, *Tsimtsoum*, p. 15

¹³¹ *Loc. cit.*

¹³² Kieslowski, *Le cinéma et moi*, p. 163.

espace d'entre-deux »¹³³. Par analogie, dans les mots de Ricœur, nous pourrions dire que le *Tsimtsoum* désigne chez l'homme le mouvement de contraction ou de retrait de l'identité du même pour laisser place d'une part à l'identité du soi (aussi nommé *identité-ipse*) et d'autre part à l'altérité d'autrui.

2.3 Les ratés du deuil originaire dans le *Décatalogue VII : Tu ne voleras point*

Devant l'affliction inhérente au processus du deuil originaire compris comme un mouvement de contraction et de retrait, le moi peut consentir au travail de perte, il peut aussi s'y refuser ou s'en croire incapable. La relation narcissique interminable entre Ewa et Majka, que nous avons décrite antérieurement, pointe vers l'achoppement de la traversée du deuil originaire. Dans le *Décatalogue VII*, ce ratage laisse des traces que nous allons tenter de dépister.

2.3.1 L'indistinction et les dix paroles du *Décatalogue*

Nous avons mentionné qu'un des avantages de la traversée du deuil originaire réside dans la double découverte de l'altérité de l'autre et de soi, ainsi que celle de la reconnaissance de la différence entre l'intériorité et l'extériorité. Cependant, dans la famille du 7^e film du *Décatalogue*, nous observons plutôt une confusion identitaire dans laquelle Ewa et Majka sont embourbées et qui culmine dans l'indistinction des deux mères nous conduisant, comme spectateur, à nous demander qui est la « vraie mère ». Ce chaos laisse paraître chez Ewa une incapacité à se reconnaître à la fois distincte et solidaire de sa fille et de sa petite-fille. Il manifeste l'échec d'Ewa à mettre sa fille et sa petite-fille à l'extérieur d'elle-même, il traduit l'inaptitude de la grand-mère à distinguer ses descendants de son expérience mentale de toute-puissance. Au lieu de la

¹³³ Ouaknin, *Tsimtsoum*, p, 15

découverte d'un objet, d'un sujet et d'une humanité commune, comme le permettrait la traversée du deuil originaire, nous assistons à un brouillage et un enchevêtrement des parentés et des générations qui se substituent et s'inversent. Ce brouillard relationnel révèle un évitement de la perte de la dyade toute-puissante et par conséquent il témoigne d'un deuil originaire sabordé.

Dans son livre *Les dix commandements*, Marc-Alain Ouaknin écrit que le mot décalogue, d'origine grecque, réfère aux « Dix Paroles » plutôt qu'à « Dix Commandements ». Dans la Bible il est question de parole et des dix paroles : *Alors, Dieu prononça toutes ces paroles* (Exode 20, 1). *Et il [Moïse] écrivit sur les tables les paroles de l'Alliance – les dix paroles* (Exode 34, 28). Y aurait-il dans les Dix Paroles et particulièrement dans la 7^e Parole : *Tu ne voleras point*, une lumière susceptible de fissurer l'unisson omnipotent que forme ensemble Ewa et Majka, une énergie qui leur permettrait, chacune à leur façon, de répondre à la demande d'Ania ? La 7^e Parole peut-elle être entendue comme celle qui ordonne de trouver et d'occuper sa propre place ?

Chez les Grecs, la parole qui ordonne « *Kosmeoo* »¹³⁴ peut prendre le sens de « *donner un ordre* », d'« *ordonner à quelqu'un de faire quelque chose* » elle peut aussi signifier des activités telles que « *mettre en ordre* », « *mettre les choses à leur place* », ranger, classer, entrer dans une suite, « *d'être ordonné à* ». Compris ainsi, être à sa place, pour Ewa de même que pour Majka, consisterait à se comprendre inséré dans une suite générationnelle, à occuper leur rang respectif de grand-mère et de mère et d'accéder, ainsi, à leur maternité respective. En ce sens, la parole qui met de l'ordre, celle qui, en quelque sorte, éclaire notre route humaine exige que le geste que l'on s'apprête à poser

¹³⁴ Jager, B.(2012). « Toward a psychology of homo habitans : a reflection on the nature of cosmos dans universe ». In *About Humanism in Psychology*. Montréal : CIRP, p. 212.

préserve l'espace indispensable à la *création d'un monde habitable*¹³⁵. Selon le professeur Bernd Jager l'habitation humaine « *establishes and honor threshold that are distinguished from natural or artificial barriers.* »¹³⁶ Le seuil, cet entredeux symbolique, annonce une relation hospitalière ordonnée par le consentement mutuel, il exige la mise entre parenthèse du désir de maîtriser l'autre par la force ou l'intelligence. « *The threshold (...) reveals a specifically human or cosmic world that is held together by myriad forms of conversation.* »¹³⁷ Dans le même sens, la métaphore du *Tsimtsoum* propose d'imaginer la création comme un endiguement qui creuse un espace libre, maintenu vacant, par la parole qui limite en disant : « *cela suffit !* »¹³⁸ L'image du *Tsimtsoum*, le processus du deuil originaire, ainsi que le seuil illustrent tous trois « *l'impossibilité de toute totalité du Moi par rapport à lui-même, et du Moi se totalisant avec un autre. Autrui ou Dieu.* »¹³⁹ La parole qui ordonne conduit à penser la maternité humaine comme un retrait de soi en soi-même afin de permettre l'apparition de l'identité-*ipse* et l'existence d'un autre.

La traversée du deuil originaire donne également à son auteur une certaine immunité à l'égard des deuils subséquents en les rendant plus supportables. La mention de ce gain nous amène à voir la résistance d'Ewa à faire le deuil de sa fécondité comme une recherche permanente et illimitée d'une unité omnipotente. Cette aspiration montre

¹³⁵ Traduction libre des termes *homo habitans*.

¹³⁶ Jager, *Toward a psychology of homo habitans*, p. 199.

¹³⁷ *Loc. cit.*

¹³⁸ Ouaknin, *Les Dix commandements*, p. 194.

¹³⁹ Ouaknin, M-A. (1992). *Méditations érotiques essai sur Emmanuel Levinas*. Paris : Balland, p. 63.

l'évitement plutôt que la traversée du deuil originaire. Au cours de l'histoire de cette famille, nous apprenons qu'Ewa est devenue stérile après la naissance de Majka ce qui, sans doute, a engendré une grande déception chez la mère. Il semble bien qu'Ewa choisisse d'usurper la maternité de sa fille plutôt que de renoncer à son ambition d'être mère à nouveau. Corollairement, elle fait de la maternité la condition de son identité. Le déni de sa propre stérilité et l'empiètement du corps et de la psyché de sa fille pour conserver l'illusion d'une totalité inaltérable montrent jusqu'à quel point l'évitement du processus du deuil originaire et de ceux qui suivent témoignent d'un refus de l'entredeux à la fois chez soi et entre soi et l'autre. La fuite devant les deuils de l'existence exprime une fermeture à partir de laquelle un commencement peut difficilement voir le jour.

2.3.2 Un lien entre sevrage et vol

Le nom *Chaddai* qui, nous l'avons dit, réfère à une parole qui interdit de combler le vide s'emploie également, selon Ouaknin¹⁴⁰, par une femme pour dire « *mes seins* ». Bien sûr, cette expression peut évoquer, à son tour, plusieurs métaphores, mais nous nous arrêtons à celle de l'allaitement et par conséquent, à celle de l'inévitable sevrage qui y fait suite. Lors des premiers mois de la vie d'un enfant, la mère lui donne le sein. L'image d'une mère qui nourrit son enfant au sein est celle d'une symbiose. Sa présence signifie pour lui à la fois la satisfaction de tous ses besoins et la vie. Le besoin dicte les conditions physiologiques de la vie et souligne la dimension matérielle de notre humanité. Il « *est de l'ordre de l'assimilation ou de la consommation : c'est une force transformatrice qui réduit ou détruit l'objet auquel elle s'adresse.* »¹⁴¹ Avant le

¹⁴⁰ Ouaknin, *Les Dix commandements*, p. 194.

¹⁴¹ Vasse, D. (1969). *Le temps du désir essai sur le corps et la parole*. Paris : Éditions du Seuil, p. 20.

sevrage, l'enfant ignore la distinction entre le désir de la mère comme présence et le besoin du sein maternel comme source de nourriture. Il consomme l'objet « *lait-mère* »¹⁴² et de cette manière apaise sa faim. La satisfaction du besoin implique la suppression de la faim ainsi que de l'objet « *lait-mère* ». Cette relation de possession de l'enfant à l'égard de sa mère caractérise la vie dans sa dimension la plus élémentaire. Elle montre que l'enfant se saisit dans son corps, comme un vivant, par la satisfaction de ses besoins. Sans l'ingestion de l'objet, l'intégrité corporelle périclité. Mais en dépit de la suppression de l'objet et du rassasiement, la mère ne disparaît pas, « *elle reste à découvrir comme autre chose qu'un objet.* »¹⁴³ Le besoin du lait maternel fait disparaître, par l'ingestion et la digestion, et le lait et la faim, mais il fait aussi apparaître la mère dans sa persistance d'être. En ce sens, la satisfaction du besoin dévoile le désir de l'autre, celui-ci émerge de celui-là sans toutefois s'y restreindre. La récurrence perpétuelle de l'apparition et la disparition de la faim chez l'enfant alimente la vigueur de son désir pour la mère. Peu à peu, dans le passage de la faim au rassasiement, il découvre la différence fondamentale entre lui-même et sa mère. Dès la naissance, la nourriture chez les humains implique nécessairement la médiation d'une présence signifiante dans l'objet consommé de sorte que le lait maternel signifie non seulement l'assouvissement de la faim, mais aussi l'existence de la mère. Lors de l'allaitement, la tendresse maternelle (exprimée dans des gestes et des paroles) et l'ingestion du lait maternel se confondent et leur association, dès ce moment, raconte et symbolise. Pour paraphraser le *Deutéronome*¹⁴⁴ « *le bébé ne vit pas seulement de lait, mais de toute*

¹⁴² *Ibid.*, p. 28.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁴ « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (MT 4,4) cité In Vasse, *Le temps du désir*, p. 24.

parole qui sort de la bouche de sa mère, épouse de son père. »¹⁴⁵ Les paroles de la mère illustrent ce qui dans le besoin relève du désir de l'autre, « *le désir qu'il [elle] a de moi [enfant], ou, du moins, le désir qu'il [elle] a que je [enfant] mange* »¹⁴⁶. L'enfant qui expérimente qu'en mangeant ce que sa mère lui offre, il ne la consomme pas se rend capable d'intégrer la nourriture « *à l'horizon plus large des rapports intersubjectifs.* »¹⁴⁷ Il se rend compte que l'autre ne se réduit pas à son besoin de manger, qu'il est l'intermédiaire entre lui et la nourriture.

*C'est en découvrant, dans le sevrage, que le lait n'est pas la mère, que l'enfant se détache d'elle et qu'il peut vivre sans elle. Dans un même mouvement, le besoin de lait révèle à l'enfant le désir de la mère. Il y a une faille dans l'objet qu'il croyait unique, le lait-mère. Cet objet ne se réduit pas tout entier au besoin qu'il en a. La déhiscence dans l'objet répond à la coupure qui articule en lui besoin et désir.*¹⁴⁸

Dans le processus du sevrage, l'enfant découvre que l'*autre* connu et reconnu dans le temps et dans l'espace de l'allaitement apparaît autrement lorsqu'il continue d'exister ailleurs, il découvre cet *autre* dans son étrangeté d'*Autre*¹⁴⁹. C'est dans la conjugaison

¹⁴⁵ Vasse, *Le temps du désir*, p. 24.

¹⁴⁶ *Loc. cit.*

¹⁴⁷ Jager, B.(1999). « Eating as natural event and as intersubjective Phenomenon : Towards a phenomenology of eating. » In *Journal of phenomenological Psychology*, vol.30 no 1. Traduit par Christian Thiboutot, Université du Québec à Montréal, p. 14.

¹⁴⁸ Vasse, *Le temps du désir*, p. 28.

¹⁴⁹ « *Le rapport de l'autre à l'Autre n'est pas à comprendre comme la distance qui sépare deux objets ou deux êtres, mais comme la différence qui fonde intrinsèquement la notion du même qui n'est pas pensable sans elle. L'autre est, si l'on veut, mon prochain, mon semblable. L'Autre est ce qui, dans cette proximité, m'échappe, porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde.* » Vasse, D. (1969). *Le temps du désir*, p. 19.

de l'*autre* connu dans la satisfaction du besoin et de l'*Autre* qui échappe à la saisie que l'enfant devient capable de distinguer et de lier son « *besoin de l'autre* » à son « *désir de l'Autre* »¹⁵⁰. Le désir implique le renoncement à l'appropriation de l'autre, le refus de l'utiliser pour satisfaire son propre besoin. Dans la perspective de Denis Vasse, le renoncement n'est pas la condition préalable à la naissance du désir, il est « *l'acte* »¹⁵¹ de désirer l'autre, il est l'établissement de la « *différence réciproque* » entre la nourriture et la mère qui l'offre, il est l'accomplissement de l'un et de l'autre. À la différence du besoin qui satisfait un impératif par l'appropriation, le désir vise ce qui chez l'autre est insaisissable, l'Autre. Le désir fait surgir « *des nécessités de la vie, le non nécessaire de la présence.* »¹⁵² Il ne peut émerger que dans l'espace vacant médiatisé par la présence. C'est dans la brèche entre besoin et désir, dont son corps est le théâtre, qu'apparaît la possibilité, chez l'enfant, de se lier à l'autre et de se raconter dans une histoire. Ainsi « *le désir s'exprime-t-il en une demande faisant appel au désir de l'autre.* »¹⁵³ Il demande la permanence d'une présence pouvant confirmer son existence. Mais celle-ci ne peut être assouvie puisque l'objet disparaît dans la digestion et que l'autre éventuellement meurt. L'absence intrinsèque au désir le relance perpétuellement et pour l'énoncer, elle a recours au langage. C'est ainsi que l'enfant, dans le processus du sevrage, développe la capacité de nouer des liens en apprenant à parler.

¹⁵⁰ Vasse, *Le temps du désir*, p. 28.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵² *Ibid.*, p. 41.

¹⁵³ Gardou, C., et J. Horvas. (2012). « Au-delà du besoin, le désir ». *Empan*, vol 4, no 88, p. 108.

La distinction entre besoin et désir telle qu'énoncée ici vient en quelque sorte appuyer la thèse de Winnicott qui voit dans le retour de la mère à sa vie d'épouse et de femme l'occasion, pour l'enfant, d'expérimenter la « *personne de la mère... comme une chose du monde qui échappe au contrôle de sa toute-puissance, il prend simultanément conscience de sa propre dépendance* »¹⁵⁴. Devant une réalité qui résiste à sa volonté, l'enfant va d'abord exprimer son opposition en cherchant à détruire le « *corps maternel, dans lequel il ne voyait jusqu'à présent qu'une source de plaisir.* »¹⁵⁵ Dans l'agressivité dirigée contre sa mère, l'enfant tente, selon Winnicott, de s'assurer qu'elle peut survivre à ses attaques destructrices, « *qu'elle possède effectivement une réalité inébranlable et en ce sens, "objective"* »¹⁵⁶. Si la mère répond avec bienveillance à l'hostilité de celui-ci, ce dernier fait non seulement l'expérience de la différence entre l'intériorité et l'extériorité, mais aussi celle du « *plaisir d'être avec l'autre* »¹⁵⁷. Corolairement, les manifestations belliqueuses de l'enfant à l'égard de sa mère constituent un « *effort de différenciation* »¹⁵⁸ au sens où elles lui permettent à la fois de la détruire à l'intérieur de lui et de la découvrir à l'extérieur de lui. Il apprend que l'autre réagit à l'affirmation de lui-même, mais qu'il n'est pas détruit par celle-ci. La présence réelle de sa mère, en dépit de ses attaques répétées, le rassure et le rend

¹⁵⁴ Honneth, A. (2015). *La lutte pour la reconnaissance*. Coll. Folio essais, no 576. Barcelone : Gallimard, p. 170.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵⁶ *Loc. cit.*

¹⁵⁷ Benjamin, *Les liens de l'amour*, p. 36.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

capable d'un amour délesté du fantasme de toute-puissance¹⁵⁹. Ainsi une présence maternelle capable de répondre avec hospitalité aux demandes virulentes de l'enfant permet à celui-ci d'incorporer ses pulsions guerrières et d'aimer sa mère comme une entité indépendante de lui. C'est en étant reconnu par sa mère que l'enfant peut la reconnaître « *en tant que personne de plein droit* »¹⁶⁰ et qu'il peut simultanément se reconnaître lui-même. Dans le développement humain, la connaissance de soi passe par une reconnaissance mutuelle. Pour Jessica Benjamin, « *l'aptitude de l'enfant à reconnaître la mère en tant que personne de plein droit, est un moment du développement tout aussi important que le processus de séparation.* »¹⁶¹ Le phénomène de l'agressivité infantile peut ainsi être compris comme une lutte pour la reconnaissance, il met en évidence la tension entre l'affirmation de l'enfant et sa demande de reconnaissance ou pour le dire autrement entre « *le désir d'indépendance absolu du moi* »¹⁶² et sa dépendance à l'égard de la sollicitude maternelle. Il importe de souligner la nécessité pour l'enfant et sa mère de reconnaître et d'être reconnu. Mais pour que l'enfant puisse reconnaître sa mère comme une personne indépendante de lui, celle-ci doit elle-même sortir de la perception selon laquelle elle est « *un moyen de*

¹⁵⁹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 172.

¹⁶⁰ Benjamin, *Les liens de l'amour*, p. 30.

¹⁶¹ *Loc. cit.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 37.

croissance du bébé, un objet pour ses besoins »¹⁶³ et se comprendre comme « *un autre sujet, avec un projet distinct de l'existence de son enfant* »¹⁶⁴.

La période du sevrage se prépare et s'annonce par la parole maternelle qui dit « *je me retire pour faire place à l'autre, à mon enfant.* »¹⁶⁵ En disant *Chaddai*, qui, dans le contexte, peut signifier « *le retrait de mes seins* », la mère raconte à l'enfant le retrait de l'origine et la fondation d'un espace médiateur qui par le récit donnent un sens à son repli et à la cassure de l'unité primordiale. Les paroles maternelles « *capables de dire la séparation, de parler de l'espace donné à l'enfant dans le sevrage* »¹⁶⁶ offrent à celui-ci la possibilité d'habiter le lieu laissé vacant par le retrait du sein maternel. Devant les offensives destructrices de l'enfant à l'égard de sa mère, celle-ci se voit déstabilisée, parfois désemparée, ce qui l'amène à découvrir son enfant comme une personne distincte d'elle-même. La réponse maternelle hospitalière et constante, malgré les attaques agressives de l'enfant à son égard, offre à ce dernier l'assurance de sa présence affectueuse. Cette sécurité intersubjective favorise sa capacité à jouer, à investir des objets d'une valeur affective pour compenser la déception éprouvée par la découverte de la différence entre son monde intérieur et le monde extérieur. Ces « *objets transitionnels* »¹⁶⁷ auxquels l'enfant s'attache, dans lesquels il s'oublie lui

¹⁶³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶⁴ *Loc. cit.*

¹⁶⁵ Ouaknin, *Les Dix commandements*, p. 195.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 196.

¹⁶⁷ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p 174.

permettent de « *rester tranquillement seul avec lui-même* »¹⁶⁸. Selon Winnicott, la permanence des paroles maternelles bienveillantes offre à l'enfant la confiance sans laquelle il ne peut acquérir la capacité d'être seul avec lui-même. Par conséquent, l'interprétation de Winnicott présente le phénomène de l'amour maternel à la fois comme une éthique de l'hospitalité et « *comme un mode de reconnaissance* »¹⁶⁹ qui demande la réciprocité. Dans cet horizon, en tenant sa promesse d'être là, la mère donne à son enfant une naissance psychique et atteste par « *sa propre bonté et ses propres capacités* »¹⁷⁰ de la dimension *ipse* de son identité.

Le mot voleur en hébreu se dit *choded* et il « *pourrait se traduire littéralement par "celui qui est accroché au sein" »*¹⁷¹. Compris ainsi, le voleur serait celui qui n'aurait pas entendu le *chaddai* soit parce que la parole qui nomme l'intervalle entre la mère et l'enfant n'a pas été offerte par celle-ci ou encore parce qu'elle n'a pas été acceptée par celui-là. Le voleur serait celui qui n'a pas été sevré, celui qui n'a pas éprouvé, dans son intimité, l'écart entre le besoin et le désir, celui qui n'a pas fissuré l'objet lait-mère en une nourriture et une présence, celui qui n'a pas découvert l'altérité de lui-même. Le *Décatalogue VII* montre l'impasse qui menace la mère et la fille lorsqu'elles succombent à l'appétit d'instrumentaliser l'autre pour la satisfaction illusoire qu'il lui procure. Ewa veut combler son « besoin » d'être mère, elle n'a pas été « assez » mère, elle ne peut consentir à la stérilité, ne peut cesser d'être mère pour devenir une grand-mère. On peut

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁷⁰ Fiasse, G. (2006). *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*. Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieure de philosophie ; Louvain : Peeters p. 39.

¹⁷¹ Ouaknin, M-A. (1999). *Les Dix commandements*, p. 195.

dire qu'elle n'est pas sevrée de la maternité, elle ne peut pas quitter cette activité, elle est *accrochée au sein*. En usurpant la maternité de sa fille, elle la considère comme une nourriture à transformer pour satisfaire son besoin. Dans cette invasion, Ewa montre qu'elle reste fixée à son besoin, ce qui l'empêche de vivre la maternité comme la scène de l'appel de l'Autre. Elle vit son existence de mère « - *celle de l'esprit – sur le modèle de la vie organique – celle de la consommation et de l'assimilation.* »¹⁷² Que ce soit dans l'usurpation de la maternité de sa fille ou dans l'affection *désordonnée*¹⁷³ qu'elle témoigne à la petite Ania, Ewa réduit l'amour filial à l'appropriation, à la possession :

*Ewa : Majka has always been your little girl, Ania belongs to me*¹⁷⁴.

*Ewa : Ania will be mine and yours*¹⁷⁵.

Elle prétend témoigner son affection à la petite fille en l'adulant, en faisant d'elle une idole. Mais cet investissement disproportionné de l'enfant implique une abstraction du reste du monde, incluant elle-même. Ewa « *ne se définit que dans le pur rapport à l'autre [Ania] et tient pour rien le rapport de l'autre au monde et aux autres, qui le constitue comme Autre pour lui [elle].* »¹⁷⁶ Ania est toute sa vie. C'est ce qu'elle semble affirmer lorsqu'elle dit d'abord à son mari et ensuite à sa fille qu'elle est incapable de

¹⁷² Vasse, *Le temps du désir* p. 35.

¹⁷³ Vasse, *Le temps du désir* p. 66.

¹⁷⁴ 34 min. 22 sec.

¹⁷⁵ 43 min. 01 sec.

¹⁷⁶ Vasse, *Le temps du désir* p. 67.

se séparer d'elle. Nous pourrions dire qu'elle ne croit pas en sa propre bonté, en ses propres capacités.

Stefan: we must give Ania back to her

Ewa: I can't

Majka: Ania belongs to me. All the documents have to be changed. Every single one.

Ewa: Majka please, I can't. You know, I can't live without her.¹⁷⁷

La maternité vécue non pas comme un engagement envers l'autre, comme le maintien d'une parole donnée, mais comme un besoin à satisfaire empêche de passer du stage de mère à celui de grand-mère. En réduisant sa vie à un pur besoin, Ewa se prive de l'espace, du temps et du mouvement qui ensemble permettent le passage d'un lieu à un autre, d'une manière d'être à une autre. Elle réduit son identité à la préservation de la même chose. Pourtant c'est dans l'édification de l'espace entre le désir et le besoin et dans le trajet entre l'un et l'autre que le développement humain devient possible. Ce n'est que dans l'espace et dans le temps que l'homme s'humanise, qu'il s'ouvre progressivement à l'altérité de soi, à l'altérité de l'autre et aux lois inhérentes à la relation intersubjective. En répondant à son désir comme si elle satisfaisait un besoin, Ewa nie l'altérité, elle récuse ce qui n'est pas de l'ordre de l'avoir et du pouvoir, elle dénie le désir. Se faisant, elle trahit la promesse d'être là pour sa fille, elle renie la parole donnée, qui au fil du temps, la ferait autre, en l'occurrence grand-mère, et la rendrait capable de maintenir la permanence du lien à sa fille et à sa petite fille dans le temps. En résumé, la recherche effrénée d'une totalité sans faille, le refus de distinguer le désir du besoin, le déni de l'écart entre le caractère et le maintien de la parole donnée,

¹⁷⁷ 24min. 15 sec.

entre la connaissance et la méconnaissance de l'autre, expriment l'incapacité de perdre sa vie pour la gagner, l'incapacité d'accomplir un parcours de deuil.

C'est seulement lors de l'enlèvement d'Ania qu'Ewa reconnaît son incapacité à saisir sa fille, à la connaître :

*Ewa: we don't know anything about our child, who she knows, where she goes.
We lost her. I never expect her to take Ania.*¹⁷⁸

Ce n'est que dans le renoncement à la saisie complète de l'autre, dans l'aveu de la méconnaissance de sa fille, qu'Ewa peut la découvrir différente du besoin qu'elle en a, qu'elle peut la reconnaître autre. En ce sens, notre humanisation implique un consentement au deuil de la satisfaction absolue, un acquiescement à la création de seuils qui peuvent s'entendre comme des réponses au *Chaddai*. De ce point de vue, notre humanité peut être comprise comme « *a progressive increasing ability to live within the realm of desire.* ».¹⁷⁹

2.3.3 L'homme est un loup pour l'homme

Un troisième legs de la traversée du deuil originaire permet, comme le souligne Racamier, de développer une confiance de base suffisante envers le monde, la vie, l'autre et soi-même. La confiance n'est pas observable directement, elle se déduit des

¹⁷⁸ 24 min. 02 sec.

¹⁷⁹ Jager, B. (1989). « About desire and satisfaction ». In *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol 20, no 2, p148.

actes et des paroles. Le climat qui règne au sein de la famille du *Décatalogue VII* témoigne plutôt d'une méfiance généralisée notamment lorsqu'Ewa demande à Stefan

*Did you know she was going to take her away?*¹⁸⁰

Son insistance devant la réponse négative de son mari manifeste une incrédulité évidente. Notons également la méfiance de Wojtek à l'égard de Majka, qui devant son insistance à entrer dans son domicile, lui demande à deux reprises :

*What do you want?*¹⁸¹

Mentionnons aussi la conversation entre Stefan et Ewa, où il lui suggère de redonner Ania à sa mère :

Stefan : We must give Ania back to her.

*Ewa : I can't Ania belongs to me.*¹⁸²

L'incapacité avouée d'Ewa à redonner Ania à Majka, montre l'impuissance qu'elle cultive à l'égard de son propre pouvoir à perdre et révèle, par la même occasion, une confiance déficitaire en ses propres capacités. Il existe un lien entre la croyance en ses capacités et son pouvoir à se faire confiance comme à le faire aux autres. Comme

¹⁸⁰ 30 min. 24 sec.

¹⁸¹ 14 min 8 sec.

¹⁸² 24 min. 15 sec.

l'affirme Paul Ricœur, « *Croire que je peux, c'est déjà être capable* »¹⁸³. La confiance « *est une ouverture à l'autre par le rapport à soi-même* »¹⁸⁴, elle rend l'action possible ou du moins concevable. Un amour maternel incapable d'offrir à l'enfant la fiabilité sur laquelle il peut s'appuyer pour développer, par le jeu, la confiance en lui-même, le prive d'un « *espace qui peut devenir une aire infinie de séparation, espace que le bébé, l'enfant, l'adolescent, l'adulte peuvent remplir créativement en jouant, ce qui deviendra ultérieurement l'utilisation heureuse de l'héritage culturel.* »¹⁸⁵

Dans les échanges avec son mari, Ewa montre à la fois son refus de renoncer à la dyade narcissique Ewa-Ania et son incapacité à reconnaître son infraction, à s'avouer à elle-même son usurpation. Dans la langue française « *être coupable... c'est être sécable, susceptible d'être coupé, fracturé* »¹⁸⁶. Dans son refus d'assumer son geste, Ewa arrête le temps de sorte que « *le passé est toujours lourd et présent ; le présent est un faux présent, un passé déguisé en présent. L'avenir est donc impossible.* »¹⁸⁷ Le souhait d'Ewa de voir partir sa fille pour le Canada dans l'espoir de reformer un unisson omnipotent avec Ania montre une famille agonisante au sein de laquelle le « *temps*

¹⁸³ Ricœur, P. (1997). « Autonomie et vulnérabilité ». In *La justice et le mal*, dir. Denis Salas & Antoine Garapon. Paris : Odile Jacob, p. 170.

¹⁸⁴ Assayag, L. (2016). « Penser la confiance avec Paul Ricœur ». In *Études Ricœuriennes*, vol 7, no2, p. 166.

¹⁸⁵ Winnicott, *Jeu et réalité L'espace potentiel*, p. 199.

¹⁸⁶ Ouaknin, M-A.(1991). *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*. Coll. Folio essais,no 576. Barcelone : Gallimard, p. 156.

¹⁸⁷ *Loc. cit.*

véritable... celui qui rend possible... l'altération... la création »¹⁸⁸ a été remplacé par une existence différée. Le climat de méfiance, qui règne dans cette famille, peut se résumer par l'adage *l'homme est un loup pour l'homme*, c'est ce qui nous vient à l'esprit lorsque nous entendons Ewa sortir Ania de son cauchemar en lui disant :

*Ewa : Mother told you that there aren't any wolves.*¹⁸⁹

Cette remarque nous fait penser au loup déguisé en grand-mère comme dans l'histoire du petit chaperon rouge. La méfiance d'Ewa à l'égard de son mari et de sa fille peut être interprétée comme la contrepartie du travestissement de la vérité des origines de la petite Ania. De notre point de vue, il semble difficile de faire confiance à l'autre lorsque nous nous mentons à nous-mêmes. La confiance comme acte de « *tenir pour vrai* »¹⁹⁰ se construit à partir des assurances du passé qui représentent un gage de sécurité pour l'avenir. En ce sens, la suspicion dont témoigne Ewa envers les membres de sa famille constitue un indice supplémentaire d'une impuissance à effectuer le parcours du deuil originaire. La méfiance révèle la fragilité d'Ewa, on pourrait dire sa faillibilité, mais elle « *ne détruit pas la possibilité de la confiance – elle la rend au contraire possible et désirable.* »¹⁹¹

¹⁸⁸ *Loc. cit.*

¹⁸⁹ 3 min.40 sec.

¹⁹⁰ Ricœur, P. (2002). « La croyance », in *Encyclopaedia* (Paris, 1976), vol VI, p. 814.

¹⁹¹ Assayag, « Penser la confiance avec Paul Ricœur », p. 168.

2.3.4 Le couple création – envie

Finalement, la traversée du deuil originaire permet le passage de l'illusion de la toute-puissance à la capacité de créer en s'inscrivant dans une lignée. En effet, l'institution d'une famille, la grossesse, la naissance d'un enfant, racontent la répétition de la création du monde, un recommencement. Dans l'organisation familiale du film *Tu ne voleras point* l'envie semble entraver le renouvellement du monde. N'est-ce pas ce que Stefan affirme lorsqu'il dit :

*Stefan : When you saw her bandaged-in belly in her 6 months, you screamed. I knew it was the end.*¹⁹²

Ainsi, à compter du moment où Majka accède à son tour à la maternité, Ewa voit dans sa fille une menace, un danger pour son identité propre qu'elle réduit absolument à celle de mère. Elle ne peut supporter et souffrir qu'une autre, sa fille, inscrive sa propre identité maternelle dans la configuration du vivre ensemble familial. Ewa perçoit la maternité de sa fille comme une atteinte à son estime d'elle-même, ce qui a pour effet de transformer l'hospitalité en rejet et en exclusion. Cette réaction hostile à l'autre, Ricœur la compare à « *la défense immunitaire de l'organisme... dans le rejet de l'intrus dans le cas de greffe.* »¹⁹³ En plus du sentiment de danger face à une altérité menaçante, Ewa envie sa fille, elle veut ce que sa fille possède et qu'elle n'a plus, elle veut sa

¹⁹² 24 min. 46 sec.

¹⁹³ Ricœur, P. (2000). « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle ». In *Les droits de la personne en question – Europe Europa 2000*, publication FIACAT.

maternité. L'envie « *consiste en un sentiment de tristesse, d'irritation et de haine contre qui possède un bien que l'on a pas.* »¹⁹⁴ Elle la voit comme une rivale qui

*paraît en pleine possession, en pleine jouissance de cet aspect-là de la vie. Et quand cette autre femme est sa propre fille, c'est une envie plus illicite, plus informulable que toutes les autres envies : parce qu'elle est sexuelle, et parce qu'elle touche à l'être le plus proche de soi, celui auquel on doit, au contraire, solidarité et assistance.*¹⁹⁵

Le sentiment d'envie qui « *s'exerce premièrement envers et contre ce qui est créé, et, plus encore, ce qui est créatif* »¹⁹⁶ rend Ewa incapable de se mettre à la place de Majka et de jouir par procuration des plaisirs de la maternité de celle-ci comme s'ils étaient les siens. En effet, le sentiment d'envie « *rend intolérable le bonheur des autres. À la difficulté de partager le malheur, s'ajoute le refus de partager le bonheur.* »¹⁹⁷ L'envie est, avec la valorisation personnelle, le carburant qui alimente la formation du noyau que compose Ewa-Ania afin de maintenir un fantasme d'immortalité et d'invincibilité et d'obtenir des avantages narcissiques au détriment de Majka, d'Ania, de Wojtek et de Stefan. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce noyau un peu plus loin. Pour l'instant, notons que l'observation de cette coalition nous montre, une fois de plus, un deuil originaire refusé.

¹⁹⁴ *Loc. cit.*

¹⁹⁵ Eliacheff C., Heinich, *Mères-filles une relation à trois*, p. 198.

¹⁹⁶ Racamier, P.-C., (2012). *Les perversions narcissiques*. Condé-sur-Noireau : Éditions Payot & Rivages, p. 105.

¹⁹⁷ Ricœur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle ».

L'opposition ou l'incapacité du moi à entreprendre le processus du deuil originaire illustre en quelque sorte la fragilité d'Ewa ainsi que les défenses qu'elle a mises en place pour se protéger des deuils à venir et ultimement de sa propre mort. L'évitement du deuil originaire raconte, d'une certaine manière, les embûches rencontrées dans le développement de son identité et la froideur de son regard confirme un état affectif anémique. C'est bien pour faire taire le manque, pour éviter la résurgence de la détresse que suscite la rencontre de l'autre, pour se protéger de la menace que représente une trop grande proximité avec sa fille, qu'elle met en œuvre une dyade omnipotente, qu'elle cultive les sentiments de méfiance et d'envie qui, sous un mode paradoxal, éloignent et retiennent les membres de cette famille. Les agirs d'Ewa illustrent les stratégies défensives mises en place pour paralyser l'altérité d'elle-même et de l'autre perçues comme des menaces à son identité, qu'elle réduit à l'identité-idem.

2.4 L'expulsion du deuil

La défense anti-deuil élaborée par Ewa n'emprunte pas, comme c'est souvent le cas, le chemin de la dépression, elles s'engagent plutôt dans la direction du « *deuil ou de la dépression expulsés* »¹⁹⁸. En effet, le drame de l'enlèvement de la petite Ania par sa mère s'enracine non seulement dans le refus d'Ewa de faire le deuil de sa propre maternité, mais aussi, et peut-être surtout dans l'expulsion de celui-ci chez sa fille. Par l'usurpation de la maternité de Majka, Ewa devient à nouveau mère et Majka se trouve placée dans la position de celle qui a à faire le deuil de sa maternité. Ainsi Ewa transporte, chez sa fille, le travail psychique qui était le sien et auquel son moi, trop fragile, n'a pas répondu, par crainte de la blessure et de la dépression. La nature narcissique de cette blessure lui procure l'énergie qui lui permet de mettre en

¹⁹⁸ Racamier, *Le deuil originaire*, p. 82.

mouvement le processus d'expulsion. Ce qui est expulsé, c'est la combinaison d'un deuil avorté et d'une dépression refusée. Dans le processus d'expulsion de cet alliage de la mère à la fille, Ewa commence par dénier ses sentiments de tristesse, de perte et de dépression associés à la réalité de sa stérilité. Or le déni n'a pas la capacité d'éliminer son objet, mais il a le pouvoir de le travestir, et de le rendre méconnaissable. Une fois dénaturés, falsifiés par le déni, les sentiments de deuil et de dépression seront, par clivage, délimités et immobilisés afin de les séparer de ce dont le moi majoritaire veut se déprendre. Le clivage coupe de tout écho fantasmatique ce qui a été clivé. L'association d'un deuil transfiguré et d'une dépression incertaine compose un amalgame qui devient dans la psyché un noyau figé. Ce noyau « *défantasmé : vidé de contenu imaginaire ; défiguré : privé de formes psychiques reconnaissables* »¹⁹⁹ est maintenant prêt pour l'opération de « *la mise-en agir* » et dans un second temps pour l'opération d'« *expulsion* »²⁰⁰.

Nous comprenons la proposition d'Ewa, de prendre soin de l'enfant de sa fille pour à la fois permettre à celle-ci de terminer ses études et à la famille de sauver l'honneur, comme un geste manipulateur puisqu'en réalité, l'initiative constitue une ruse dont le but est de s'approprier la maternité d'Ania. En outre, l'exhortation d'Ewa, en plus d'être un subterfuge, nécessite une interaction qui place Majka devant un dilemme insoluble : acquiescer à l'argumentation de sa mère et devenir la sœur de sa fille (ce qui n'est pas sa place) ou alors, prendre sa place de mère et ainsi déshonorer sa famille et trahir, en quelque sorte, sa propre mère. Majka devient le « *déversoir mis en acte*

¹⁹⁹ Racamier, *Le deuil originare*, p. 99.

²⁰⁰ *Loc. cit.*

afin d'éviter à sa mère d'avoir à affronter le deuil»²⁰¹ de sa fertilité. Ainsi les manœuvres d'exclusions transportent un travail de deuil considéré comme inacceptable rendu, par déni et clivage, méconnaissable et qui une fois expulsé chez autrui s'obscurcit et s'alourdit pour devenir une tâche à la fois obligée et infaisable. Cette tâche s'impose comme une intrusion à l'intérieur de la psyché de Majka. Le prix à payer, par la fille, pour éviter à sa mère l'épreuve d'un véritable sentiment de deuil, est ruineux. Il implique une disqualification foncière de son identité. Elle devient le « *portefaix* »²⁰² contaminé qui permet à sa mère de se sentir secrètement régénérée.

Dans le refus du deuil originaire, dans le déni de sa stérilité, dans la résistance à l'altération de soi par l'événement de l'infertilité, Ewa montre qu'elle s'identifie complètement à la maternité et en voulant préserver celle-ci, elle dénie une partie d'elle-même, elle escamote « *l'écart différentiel* »²⁰³ indispensable à toute existence. À vrai dire, elle ignore la « *fracture dynamique* »²⁰⁴ qui introduit « *une différence de moi à moi-même* »²⁰⁵ et, ainsi, elle occulte la possibilité d'une narration de l'écart entre l'identité-idem et l'identité-ipse où elle pourrait se découvrir capable.

Chez Ewa, le refus du deuil originaire et l'expulsion du deuil de sa fécondité chez sa fille mettent en évidence la dimension idem du couple idem-ipse qui module le

²⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰² *Ibid.*, p. 102.

²⁰³ Ouaknin, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, p. 141.

²⁰⁴ *Loc. cit.*

²⁰⁵ Ricœur, P. (2009). *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Coll. Point. Essais, no 623. Lonrai : Éditions Points, p. 190.

caractère. Les deuils récusés témoignent d'un souci de continuité, de conservation et de permanence qui s'oppose aux changements dans le temps. Par ailleurs, la valeur qu'Ewa accorde à la maternité, sa manière de s'y identifier totalement, sa fidélité à cet idéal auquel elle soumet sa vie raconte, d'une certaine manière, sa tentative d'un maintien d'elle-même dans l'avenir et dévoile, par le fait même, le versant *ipse* de son caractère. Mais son effort pour lier le couple idem-*ipse* traduit une préoccupation pour la préservation d'une permanence temporelle fixée dans le passé, il relate le recouvrement de l'*ipse* par l'idem et masque l'écart qui distingue les deux éléments du couple. Exclure les expériences de deuil de son existence c'est tout à la fois refuser le changement et occulter une des dimensions de son identité, soit l'identité-*ipse*. Désavouer l'ipséité, la conscience réflexive de soi, amène Ewa à s'emprisonner dans un temps inaltéré, le temps maternel, dans lequel l'idem recouvre l'*ipse*. Dénier l'identité-*ipse* c'est faire taire la capacité de promettre et s'enfermer dans un temps immobile.

2.4.1 Emprise

L'expulsion du deuil de la fécondité de la mère à la fille s'effectue sous le mode d'une emprise. La relation d'emprise se caractérise d'abord par une dimension « *d'appropriation par dépossession de l'autre* »²⁰⁶ et cette appropriation se concrétise par une « *effraction* »²⁰⁷ de l'enfant de sa fille. Le geste de mainmise d'Ewa peut être qualifié d'*escroquerie* en ce qu'il constitue une confiscation de la maternité de Majka

²⁰⁶ Dorey, R. (1981). « La relation d'emprise ». In *Nouvelle revue de psychanalyse*, no 24, p. 118.

²⁰⁷ Perrone, R., Nannini, M. (2012). *Violence et abus sexuels dans la famille*. Issy-les-Moulineaux : Éditions Sociales françaises, p. 125.

« à l'aide d'arguments et de moyens fallacieux. »²⁰⁸ susceptibles de conduire la victime à remettre, elle-même, l'enfant convoité. En s'appropriant la maternité de Majka, Ewa n'a pas pour but d'aider sa fille à devenir mère, elle est plutôt occupée à combler ce qu'elle croit être son besoin. Son souci de se préserver l'amène à abuser de la confiance de sa fille qui lui confie Ania de bonne foi. La conduite d'Ewa usurpe, exproprie, déloge Majka de son être en outrepassant les frontières qui séparent un corps d'un autre, un parent d'un enfant, une génération de la précédente et de la suivante. L'effraction de la mère affaiblit l'identité et le sentiment d'intégrité individuelle de Majka en ce qu'elle empêche la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre le moi et le non-moi en plus d'annuler l'espace de jeu entre la mère et la fille et qui aurait pu les unir l'une à l'autre. La manœuvre d'Ewa consiste en une prise de possession à la fois du fœtus et du corps et des représentations psychiques de Majka. Le consentement de Majka à se dépouiller de l'enfant auquel elle donne naissance met en lumière d'une part le pouvoir subtil qu'exerce Ewa sur sa fille et d'autre part la difficulté de Majka à établir et à maintenir une séparation entre elle et sa mère.

La relation d'emprise présente également un aspect de « *domination* ». ²⁰⁹ Il apparaît assez évident qu'Ewa utilise sa position d'autorité parentale pour conserver sa fille dans un état de dépendance et de soumission. La domination peut s'exercer par différents moyens, dont la parole que l'on peut identifier comme une des « *pratiques de captation* » ²¹⁰ des plus efficaces. En portant attention à la qualité de la communication entre Ewa, sa fille et son mari, nous observons que les paroles ne visent

²⁰⁸ *Loc. cit.*

²⁰⁹ Dorey, « La relation d'emprise », p. 118

²¹⁰ Perrone, R., Nannini, M., *Violence et abus sexuels dans la famille*, p. 127.

pas à cultiver le lien entre la mère et sa fille ou entre la femme et son mari, mais elles poussent à l'action. C'est ainsi que Majka est encouragée à céder sa fille à sa mère et que Stéfan consent à rencontrer son ancien ami Gregor, bien qu'il estime cette visite insensée. Les paroles d'Ewa ne cherchent pas à exprimer un point de vue, mais plutôt à consolider le pouvoir qu'elle s'attribue sur la famille. Cette forme de communication asservit les destinataires à une double contrainte en ce qu'elle leur donne l'illusion de répondre à leur désir de s'exprimer tout en utilisant des énoncés qui, dans les faits, les empêche d'affirmer ce qu'ils pensent réellement. Lorsqu'Ewa s'octroie la maternité d'Ania en faisant miroiter à sa fille que son accord lui permettra de poursuivre son éducation, de conserver son autonomie et de préserver sa réputation, elle séduit habilement Majka en activant chez elle un désir équivalent et obtient de celle-ci la réponse correspondant à son ambition de devenir la mère légale d'Ania. En se soumettant à la manœuvre d'Ewa, Majka devient la « *victime d'une véritable captation par l'image, puisqu'il lui est proposé un désir qui n'est rien d'autre que le reflet de son propre désir.* »²¹¹ Dans cette relation qui ne peut être que spéculaire, Majka devient prisonnière d'une séduction par l'image, elle est niée dans la spécificité de son désir et de sa différence. Elle ne peut désirer que dans la mesure où ses désirs sont conformes à la position qui lui a été subtilement imposée. Elle ne peut être que ce que sa mère a décidé. La ruse d'Ewa constitue un piège dans lequel Majka tombe, un mirage qui anesthésie sa pensée et affaiblit sa capacité de résister à l'illusion de former une totalité sans faille, une unité où le moi et son image coïncident absolument.

Mais la relation d'emprise ne s'arrête ni avec l'appropriation par effraction par laquelle Ewa s'installe dans l'espace psychique de Majka, ni avec la domination maternelle qui, par captation, emprisonne sa fille – elle s'achève par « *l'impression d'une marque.*

²¹¹ Dorey, « La relation d'emprise », p. 119.

Celui qui exerce son emprise grave son empreinte sur l'autre, y dessine sa propre figure». ²¹² L'inscription s'effectue par une « *programmation* » ²¹³ comparable à la programmation informatique. Cette dernière consiste en une codification d'instructions sauvegardées dans la mémoire d'un ordinateur pour une exécution ultérieure. La programmation met l'accent sur les requêtes à accomplir, ce qui a pour effet d'atténuer l'importance de celui qui donne les ordres. Ce contexte permet à la fois d'occulter celui qui commande, d'éviter sa remise en question et d'amplifier la force des prescriptions. Ainsi les disqualifications répétées et les manipulations attrayantes d'Ewa à l'égard de sa fille peuvent être comprises comme l'introduction d'injonctions dans la pensée de Majka afin de coder, chez celle-ci, des comportements prédéfinis qui, lors de la naissance d'Ania, déclencheront des pratiques conformes au scénario prévu, à savoir l'acquiescement de la mère à l'usurpation de sa propre maternité. De cette façon, par programmation, la prisonnière en arrive à accepter sa propre captivité. La relation d'emprise :

traduit donc une tendance très fondamentale à la neutralisation du désir d'autrui, c'est-à-dire à la réduction de toute altérité, de toute différence, à l'abolition de toute spécificité ; la visée étant de ramener l'autre à la fonction et au statut d'objet entièrement assimilable. ²¹⁴

L'acte d'appropriation de l'enfant de sa fille, comme s'il était le sien, montre jusqu'à quel point Ewa considère Majka comme l'extension d'elle-même, comme si l'enfant de sa fille avait été conçu par elle et pour elle.

²¹² *Ibid.*, p. 118.

²¹³ Perrone, R., Nannini, M., *Violence et abus sexuels dans la famille*, p. 133.

²¹⁴ Dorey, « La relation d'emprise », p. 118.

On le voit bien, la relation d'emprise vise à atteindre l'autre comme être de désir, ce qui permet à Ewa, dans un premier temps, de nier la singularité de la maternité de Majka ainsi que la spécificité de son identité et dans un deuxième temps, d'effacer tout ce qui peut être identifié comme différent – dont la différence des générations. La relation d'emprise que ce soit par dépossession ou par destruction du désir de l'autre constitue véritablement « *un meurtre ou une tentative de meurtre psychique* »²¹⁵.

Nous l'avons dit, la relation d'emprise éteint l'autre comme sujet désirant, mais que représente cet autre pour l'initiateur de la relation d'emprise ? Le désir de l'autre exprime un manque, une incomplétude et par conséquent il est générateur d'angoisse. L'apparition de l'autre dans l'horizon du désir est créatrice en ce qu'il apporte de la nouveauté, mais l'avènement de l'autre entraîne aussi la réactivation de l'expérience originelle de détresse et c'est de cette dernière que l'initiateur de l'emprise tente de se protéger ou encore contre elle qu'il engage le combat. Ainsi la relation d'emprise peut être comprise comme un arrangement défensif dont le rôle est de dissimuler le manque suscité par la rencontre de l'autre. Cette organisation fixe l'autre dans la position de celui qui doit protéger de toute situation de détresse. Dans la logique de cette formation défensive, « *l'objet, ainsi considéré, apparaît comme ce qui vient colmater la brèche ouverte par la perte originelle.* »²¹⁶ Mais, envisager l'autre comme un objet partiel, c'est établir une relation spéculaire se résumant pour l'essentiel au domaine de la fabulation et excluant la possibilité de médiation ou d'espaces intermédiaires permettant à l'un et l'autre de jouer ensemble.

²¹⁵ Vergnes, P. (2013). *Comprendre l'emprise : la relation « en-pire »*. Agoravox.fr, p. 4.

²¹⁶ Dorey, « La relation d'emprise », p. 130.

2.4.2 Disqualification

Dans le contexte familial présenté dans le 7^e film du *Décatalogue*, nous pourrions dire que le destin affectif de Majka est tracé d'avance : Majka va tenter, en utilisant tous ses talents, de mériter un amour qui risque d'être constamment déçu puisque l'affection d'Ewa n'est pas orientée vers sa fille, n'est pas mobilisée pour sa fille, mais bien pour l'image idéalisée de celle-ci. De plus, Majka, dans son jeune âge, au contraire d'Ania, semble avoir été peu douée pour répondre aux demandes de sa mère, peu prédisposée à correspondre aux désirs d'identification maternelle. À l'adolescence, Ewa voit son enfant devenir une femme, puis une amoureuse. L'autonomie de désirs et d'accomplissements exprimés par sa fille vient contredire l'unisson qu'elle veut préserver à tout prix. L'autonomie de Majka devra donc être infirmée ou détruite. Devant la grossesse insupportable de sa fille, Ewa va la convaincre que la liberté est impossible. Il sera alors bien difficile pour Majka de développer son identité puisque ses actes, ses sentiments, ses intentions, son existence et son indépendance ne sont pas reconnus, mais disqualifiés, niés dans leur vérité. La disqualification, comprise comme « *le contraire de toute reconnaissance narcissique de l'activité propre du moi* »²¹⁷, discrédite la « *valeur et la qualité intrinsèque des capacités et des accomplissements* »²¹⁸ de Majka. En privant sa fille d'approbation et de reconnaissance, Ewa handicape le pôle de l'ipséité de l'identité de sa fille et la prive de la confiance et de l'assurance qui permettrait à cette dernière d'attester sa capacité d'être mère.

²¹⁷ Racamier, P.-C. (1990). *Les schizophrènes*. Paris : Éditions Payot & Rivages, p. 149.

²¹⁸ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 37.

Ewa : *You don't know how to comfort her.*²¹⁹

Ewa conduit Majka à se percevoir incapable d'aimer à la fois comme une fille et comme une mère. L'impression d'incapacité ou d'impuissance, note Freud²²⁰, *abaisse le sentiment d'estime de soi* et fournit un terrain fertile à la culture des *sentiments d'infériorité*. La disqualification d'Ewa conduit Majka à développer une estime d'elle-même anémique et l'amène à renoncer, à 16 ans, à son désir d'être mère : « *I couldn't* », à chercher la protection parentale aux dépens de son identité et de son autonomie et à conserver sa mère dans une position d'omnipotence. Le refus d'approbation nous dit Ricœur « *atteint chacun au niveau préjuridique de son "être avec" autrui. L'individu se sent regardé de haut, voire tenu pour rien. Privé d'approbation, il est comme n'existant pas.* »²²¹ L'usurpation d'Ewa cristallise l'exclusion familiale dont Majka est victime depuis son enfance et qui l'a conduite à l'isolement « *puisque'il [elle] n'est pas pour l'autre, puisque'il [elle] est exclu de l'être par l'autre* »²²². En désavouant la maternité de sa fille, Ewa fait fi de son autonomie corporelle et affective, elle ébranle la sensation de sa propre réalité ce qui affecte, et pour longtemps, « *la forme la plus élémentaire de relation à soi, la confiance en soi* »²²³. La confiance se développe à partir de l'expérience de la permanence du lien maternel malgré l'absence de la mère. La persistance du lien en l'absence de celle-ci donne à l'enfant la sécurité émotionnelle

²¹⁹ 3 min. 23 sec.

²²⁰ Freud, S. (1969). « Pour introduire le narcissisme ». In *La vie sexuelle*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 102.

²²¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 300.

²²² Hegel. In Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 77

²²³ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 226.

qui lui procure la capacité de supporter la solitude et de se mettre à la découverte du monde. L'exclusion dont Majka a fait l'objet, aux dires de son père, dans son enfance, ne peut que fragiliser le développement de la confiance en soi, entraver la capacité à supporter la solitude, freiner l'exploration du monde et par conséquent ralentir le développement de ses capacités d'agir.

À l'humiliation personnelle éprouvée par Majka devant l'élimination de sa place entre sa mère et sa fille s'ajoute une honte sociale qui renvoient elle aussi à des « *formes de mépris, c'est-à-dire de déni de reconnaissance.* »²²⁴ Ces sentiments révèlent un « *comportement injuste en ce que, avant même d'atteindre les sujets dans leur liberté d'action ou de leur porter un préjudice matériel, il les blesse dans l'idée positive qu'ils ont pu acquérir d'eux-mêmes dans l'échange intersubjectif.* »²²⁵ Sans l'attente implicite de Majka d'être prise en compte de manière positive dans les projets de sa mère, sans la demande tacite de reconnaissance adressée à l'autre, « *les concepts de mépris ou d'offense restent incompréhensibles.* »²²⁶ L'insulte dont Majka cherche à se déprendre illustre ce que l'amitié offre de précieux aux amis : « *une approbation mutuelle d'exister* »²²⁷ que ce soit en présence ou en l'absence de l'être aimé. La blessure vécue comme étant invivable (*I can't stand it any longer*)²²⁸ par Majka révèle le lien fondamental entre l'intégrité psychique d'un être humain et l'approbation qu'il

²²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²²⁵ *Loc. cit*

²²⁶ *Loc. cit.*

²²⁷ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 300.

²²⁸ 4 min.

reçoit de son milieu familial, elle signale également le pouvoir du parent « *de rabaisser l'être humain, ce que l'on appelle précisément le mépris* »²²⁹, elle fait voir la représentation positive de soi comme le fruit d'une confirmation de l'autre et par conséquent elle présente l'expérience du mépris comme une offense « *qui menace de ruiner l'identité de la personne tout entière.* »²³⁰

Le kidnapping, la transgression du désir maternel, peut être interprété comme la réaction de Majka à la disqualification de son existence par Ewa et à ce titre, il traduit « *la déception d'attentes positives* »²³¹ de la fille à l'égard de sa mère. L'enlèvement constitue tout autant une riposte « *au sentiment d'être ignorée* »²³² par sa mère qu'une revendication de sa maternité auprès de sa fille. Compris ainsi, en enlevant Ania, Majka vise sa mère afin d'exister à ses yeux, elle cherche à gagner son attention, à faire partie de la famille afin de se rassurer quant à la valeur humaine de son existence. Le kidnapping tente de mettre fin à l'humiliation et à la honte éprouvées par Majka à la vue d'une relation filiale entre sa mère et sa fille dont elle est exclue. Il tente de rendre visible un sentiment de violation de la relation entre elle et sa mère, entre elle et sa fille.

Dans cette perspective, les regards froids, envieux et haineux, les allusions et les remarques dénigrantes d'Ewa : « *go away, you don't know how to comfort her* », lorsqu'ils deviennent répétitifs, agissent comme une « *programmation* » qui relève de l'emprise et qui amène Majka à s'identifier à la partie délétère d'elle-même, à devenir

²²⁹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 224.

²³⁰ *Loc. cit.*

²³¹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 78.

²³² *Loc. cit.*

invisible au sein de la famille et plus tard, à revendiquer la reconnaissance d'une mère elle-même avide d'admiration et d'approbation.

2.4.3 Contamination

Mais la disqualification de Majka ne constitue pas la seule effraction de l'expulsion du deuil originaire ; la contamination ne s'arrête pas à sa fille, elle s'étend également à sa petite fille. Ce qui est troublant dans l'expulsion du deuil de la fécondité de la mère à la fille c'est le dommage « porté au sens et à la vérité des origines : les origines sont démentalisées »²³³. Lorsque l'expulsion devient inclusion, mères et filles deviennent interchangeables et il devient alors difficile d'identifier « qui est l'enfant de qui », de distinguer les pensées des unes et des autres, de détecter la source du tourment qui se transmet de génération en génération, de séparer le passé du futur et de démêler le vrai du faux. En résumé, « la voie des origines est rompue » au sens des « origines propres des sujets ; origines des pensées, du savoir, des secrets et des tracas »²³⁴.

Comme spectateur de cette histoire familiale, nous nous sommes demandé qui est la vraie mère. Les parentés se mélangent : la mère devient la sœur, la grand-mère se comprend comme la mère, Wojtek, le père est éliminé et Stéfan, bien que grand-père, fait figure du père absent. C'est bien parce que les pères sont réduits au rôle de géniteur, qu'ils sont exclus à la fois comme amant et comme tiers symbolique, que les générations se commutent et comme nous le verrons, qu'elles s'inversent. Ce tableau

²³³ Racamier, *Le deuil originaire*, p. 104.

²³⁴ *Ibid.*, p. 104.

conduit à une confusion qui nous incite à regarder non pas du côté de la configuration œdipienne, mais plutôt de celle de « *l'antœdipe* ». ²³⁵

²³⁵ Racamier, P.-C., (1989). *Antœdipe et ses destins*. Paris : Éditions APSYGEE, p. 25.

CHAPITRE III

L'ORGANISATION ANTŒDIPYENNE

3.1 Processus antœdipien tempéré

L'antœdipe est un néologisme dont la paternité revient à Racamier et qui permet de rassembler sous un concept une configuration qui se trouve « *à la jointure de l'objectal et du narcissisme ; de l'individuel et du familial ; de la vie et de la non-vie.* »²³⁶ Il est la constellation au cœur du « *conflit des origines* »²³⁷. Celui-ci, nous l'avons déjà souligné, oppose les forces narcissiques d'indifférenciation aux forces de différenciation de nature développementale et sexuelle. Comme la séduction narcissique, l'antœdipe est destiné, dans sa version « *bien tempérée* »²³⁸, à étayer le moi. Il procède de la relation de séduction narcissique symétrique et mutuelle entre une mère et son enfant qui, au fil du temps, s'est résolue. Il suppose une mère « *qui a traversé le deuil originare* »²³⁹ et qui en perdant l'unisson, a découvert l'altérité. Il

²³⁶ *Ibid.*, p. 15.

²³⁷ *Ibid.*, p. 35.

²³⁸ Racamier, P.-C. (1992). *Le génie des origines psychanalyse et psychoses*. Paris : Éditions Payot, p. 125.

²³⁹ *Ibid.*, p. 187.

présume qu'elle a emprunté les chemins de l'œdipe afin d'identifier, de reconnaître un père et plus tard d'élire un homme comme son conjoint. Il implique qu'elle a une identité propre capable de pondérer ses attentes narcissiques, capable de répondre à la demande de sa fille, capable de respecter l'espace de jeu établi par elle de sorte que la relation de séduction entre la mère et son enfant s'accomplit dans une reconnaissance mutuelle.

La mère crée le bébé ; le bébé crée la mère... Car c'est le bébé qui, par ses appels, ses regards et ses réponses, c'est lui qui la fonde, la confirme et la qualifie en tant que mère. Elle l'a qualifié en tant qu'être nouveau. À son tour et par lui, elle est qualifiée comme mère, et elle accepte de l'être : ne dirait-on pas ici que se vérifie le fantasme précoce de l'autoengendrement de la mère par le bébé ?²⁴⁰

C'est précisément au moment où la mère et l'enfant procèdent à la création de l'autre que naît l'antœdipe modéré.

L'antœdipe, dans sa version tempérée, offre à l'enfant une issue heureuse au conflit des origines en permettant aux pulsions, aux désirs et aux fantasmes de fracturer le cocon de la séduction narcissique. Il autorise le développement d'une ambivalence productive, soit celle de se comprendre à la fois créateur de lui-même et enfant de ses parents. L'antœdipe modéré institue dans « *le moi [de l'enfant] la pensée des origines* »²⁴¹ ce qui lui permet la co-création de lui-même, de l'autre et du monde. Il est le terreau qui enrichit le moi et qui facilite le passage conduisant à l'œdipe. Bref,

²⁴⁰ Racamier, *Antœdipe et ses destins*, p. 98-99.

²⁴¹ Racamier, *Le génie des origines*, p. 125.

l'antœdipe dans sa version modérée donne en héritage, à l'enfant, « *le sentiment du moi* », alors que celui de l'œdipe sera de l'ordre de l'élaboration d'un surmoi.

La constellation antœdipienne est l'organisation qui permet de passer du chiffre un au chiffre deux, alors que la configuration œdipienne conduit du chiffre deux au chiffre trois qui à son tour, génère la « *suite illimitée des nombres successifs* »²⁴². L'antœdipe schématise les limites et les pouvoirs de la psyché et par conséquent en découvre la capacité. Cette dernière varie en fonction de la personne, de son évolution et des circonstances et lorsque les limites de celle-ci sont dépassées, la psyché ne peut qu'en souffrir. Nous verrons un peu plus loin certaines situations qui outrepassent ce que la psyché de l'enfant est capable d'intégrer et qui laissent, chez lui, de fâcheux destins. Revenons, pour le moment, à l'antœdipe. Il s'intéresse au conflit originaire, il travaille à la création de l'autre, il est l'organisateur des limites allouées à la psyché. Contrairement à l'œdipe qui œuvre à l'intérieur de l'aire psychique, l'antœdipe travaille sur ce qui en délimite le territoire. La limite qui permet à la psyché d'apparaître est la fois intérieure, héritée des ancêtres et sociale. « *Elle consiste en un tabou, qui a force d'interdiction.* »²⁴³ La frontière est ce qui protège en interdisant « *la confusion entre les êtres, les genres et les générations* », elle est « *le tabou de l'indifférenciation des êtres* »²⁴⁴. Elle se compare au tabou de l'inceste dans l'organisation œdipienne. Le tabou antœdipien commande à l'enfant la traversée du deuil originaire qui comporte, nous l'avons vu, la perte mutuellement consentie de l'unisson. Celle-ci est la condition de possibilité de l'avènement de l'écart différentiel entre soi et soi-même, entre soi et

²⁴² Racamier, *Antœdipe et ses destins*, p. 28.

²⁴³ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 20.

²⁴⁴ *Loc. cit.*

l'autre ; elle est ce qui fait voir la distinction entre le passé et l'avenir et ce qui fait apparaître l'ambiguïté comme réponse à la question des origines. Le processus du deuil originaire qui commence à la naissance et qui se termine à la mort constitue le seuil qui empêche de retourner à l'indifférenciation d'avant la naissance ou, tout au moins, celui qui signale une transgression lorsque l'épreuve du deuil est réfutée, plutôt que traversée.

L'antœdipe porte sur la création d'une dualité où l'enfant s'éprouve comme le fruit de deux parents de sexes différents et se vit dans un rapport mutuel de deux générations distinctes. L'enjeu des origines se trouve non pas dans l'identité sexuelle propre à l'organisation œdipienne, mais plutôt dans « *l'identité personnelle* »²⁴⁵, qui bien qu'elle soit donnée à la naissance, doit être choisie selon le principe psychique qui veut que « *la psyché reçoit ce qu'elle invente et crée ce qu'elle trouve.* »²⁴⁶ En effet, sans la reconnaissance de la génération qui nous précède et l'adoption de celle à laquelle nous appartenons, nous sommes des fantômes à la recherche de notre existence. La constellation antœdipienne organise au plan psychique ce que la généalogie structure au niveau juridique.

L'antœdipe est alimenté par une énergie d'autoconservation recueillie narcissiquement par le moi. Cette énergie propre au moi que Freud nomme, dans *Pour introduire le narcissisme*, les « pulsions du moi », il les comprend comme étant celles sur lesquelles les pulsions sexuelles s'appuient avant de s'en rendre indépendantes. Ces forces d'autoconservation et celles de croissance qui y sont associées se traduisent dans le

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁶ Racamier, *Antœdipe et ses destins*, p. 37.

langage courant par des verbes intransitifs : « *je vis, je respire, je nais, je grandis* »²⁴⁷. Ce sont des énergies qui se distinguent des pulsions sexuelles par leur action diffuse plutôt que centrée, elles sont davantage orientées vers l'être (être comme le parent), que vers l'avoir (posséder le parent de sexe opposé) et elles sont plus préoccupées du maintien d'une vitalité étale, que par l'éventualité d'une décharge.

Toute formation psychique investit des zones corporelles spécifiques dont la plus importante, pour l'organisation antoedipienne, est la peau. Cette dernière possède la double fonction d'envelopper et de tracer la ligne qui sépare l'intérieur de l'extérieur. La peau, par sa capacité de marquer une limite, donne une existence physique au corps. Par analogie avec les limites corporelles, matérialisées par la peau, les limites psychiques organisées par l'antoeidipe donnent un contour et par conséquent une identité à la psyché. Celles-ci reçoivent leur justification de la limite ultime que représente le tabou de l'inceste.

Nous l'avons dit, nous le répétons : la relation de séduction narcissique entre la mère et l'enfant, par son action centripète, protège l'enfant des excitations du monde et des forces anti-narcissiques qui risqueraient de le déposséder de son essence psychique. À cette première fonction de l'échange mère-enfant sous le mode de la séduction narcissique, Racamier en mentionne une deuxième tout aussi importante qui est celle de l'« *autocréation* ».²⁴⁸ Celle-ci se tourne vers la phénoménalité des échanges entre la mère et l'enfant. Dans la conversation corporelle, visuelle et vocale qui s'établit entre la mère et le bébé, celle-ci lui donne pour ainsi dire une individualité et lui, en répondant favorablement aux soins prodigués, la qualifie en tant que mère. La

²⁴⁷ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 23.

²⁴⁸ Racamier, *Le génie des origines*, p. 190.

reconnaissance, par la mère, de l'enfant comme un être distinct permet à celui-ci de se reconnaître comme un sujet. De la même manière, l'enfant confirme sa mère dans sa maternité. « *Ainsi chacun des deux reconnaît l'autre : autant dire que chacun des deux procède à la création de l'autre.* »²⁴⁹ N'est-ce pas ce qu'affirme Ania lorsqu'elle refuse de répondre à la demande de Majka, qui la supplie de l'appeler maman ?

Majka : call me mother

Ania : Majka

Majka : say mother

*Ania : Majka...*²⁵⁰

(...) Et qu'elle accepte de téter le sein d'Ewa

Majka : I shouldn't tell anybody. When Ania was about six months old, I came home early from a camp (...) when I returned, I saw her feeding Ania.

Wojtek : of course she fed her.

*Majka : No, breast-feeding.*²⁵¹

(...) et qu'elle la nomme spontanément « mummy », lorsqu'elle l'aperçoit à la gare de train à la fin du film. Ainsi c'est à partir de la réponse d'un autre que nous prenons conscience de qui nous sommes. Cette deuxième fonction de la relation de séduction narcissique met en évidence « *la primauté de la perception de l'autre sur le*

²⁴⁹ Racamier, *Le génie des origines*, p. 135.

²⁵⁰ 31 min. 38 sec.

²⁵¹ 21 min. 43 sec.

développement de la conscience de soi»²⁵². Le fantasme propre à l'organisation antœdipienne relève donc de la création, l'enfant crée sa mère et se faisant il s'engendre lui-même, il devient « *le générateur de sa propre vie* »²⁵³. C'est à partir de ce fantasme d'autocréation que la relation de séduction narcissique dans sa version tempérée va céder le pas aux forces de croissance, aux pulsions érotiques, aux désirs et aux fantasmes. La relation de séduction narcissique « *ayant accompli son œuvre vitalisante... elle s'efface non pour se détruire, mais pour se déposer comme un limon dans le moi des deux partenaires, laissant à chacun le sentiment d'avoir fait naître l'autre... elle s'efface, et, le sexuel peut advenir* ». La fin heureuse au conflit des origines permet à l'enfant de se comprendre à la fois comme créateur et créature. Cette double compréhension de lui-même donne naissance à la pensée des origines et fonde la psyché.

3.2 Processus antœdipien omnipotent

Quelle lumière la constellation antœdipienne apporte-t-elle à la compréhension des échanges entre les membres de la famille du *Décatalogue VII* ? En partant du début, nous avons vu qu'Ewa a fait l'économie du deuil originaire, ce qui l'a amené à développer des attentes narcissiques inassouvissables à l'égard de son mari, d'abord et par la suite, à l'endroit de sa fille. Le drame familial auquel nous assistons montre une famille où l'influence maternelle paraît prépondérante par rapport au rôle exercé par le père. Nous pourrions dire qu'il est le premier disqualifié, son rôle étant plutôt celui d'un comparse ou d'un faire-valoir, que d'une figure paternelle. Ce discrédit du rôle du père affaiblit

²⁵² Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 127.

²⁵³ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 25.

la possibilité d'une issue heureuse au conflit des origines, il constitue un obstacle « à la promesse de l'œdipe »²⁵⁴. La faiblesse de la présence paternelle entraîne, chez l'enfant, une exagération du fantasme d'auto-engendrement et une difficulté à s'éprouver née d'un père et d'une mère. À la naissance de sa fille, la voracité des demandes narcissiques d'Ewa génère une énergie impétueuse qui sera vécue par la petite Majka comme étant assujettissante, puisque la relation de séduction est dissymétrique et que le bébé « sera plus séduit que séducteur »²⁵⁵. Pour le dire autrement, Ewa investit sa fille à la manière d'une idole, elle la pare secrètement de toutes les qualités, elle lui donne tous les pouvoirs. Majka est éblouie, envoûtée avant de devenir le « fournisseur attiré du narcissisme de sa mère ».²⁵⁶ La petite, compte tenu de son développement psychique, n'a la capacité ni de répondre, ni de s'opposer, ni de faire des injonctions maternelles un fantasme : elle est captive. L'intensité de la séduction narcissique d'Ewa menace la fillette dans son identité et met en péril son développement ultérieur.

Ce qui conduit Ewa à séduire narcissiquement sa fille avec autant d'ardeur relève de son désir que « cet enfant reste une partie d'elle-même »²⁵⁷ et qu'ensemble, elles forment une entité toute-puissante. Ainsi, Majka, « narcissiquement séduite, doit être comme si elle n'était pas née, en tout cas comme si elle n'avait pas été engendrée »²⁵⁸.

²⁵⁴ Racamier, *Antœdipe et ses destins*, p. 100.

²⁵⁵ Racamier, *Le génie des origines*, p. 187.

²⁵⁶ Loc. cit.

²⁵⁷ Racamier, *Le génie des origines*, p. 129.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 187

De ses origines, Majka ne peut connaître que sa mère puisque celle-ci ne contient ni la représentation du père, ni celle de ses ancêtres, elle ne contient pas la possibilité du « monde œdipien »²⁵⁹ ou encore d'une altérité. Bien que son père Stefan soit physiquement présent, l'image et le sexe du père font défaut de sorte que la relation mère-fille exclut la dimension érotique et par conséquent, qu'elle s'organise exclusivement sous un mode narcissique. Le lien narcissique qui unit Ewa et sa fille évite à la mère, en plus du deuil originaire, l'œdipe et l'ambiguïté. Elle n'est cependant pas la seule à retirer des avantages de ce lien exclusif. En effet, la séduction narcissique nourrit le sentiment de toute-puissance de la petite Majka et ultérieurement de la petite Ania, elle les immunise contre les attraits de l'altérité et du monde et les dispense de la perte de l'unisson puisqu'elles s'éprouvent comme un organe de la mère. Toutefois, ces bénéfiques sont au prix de la découverte de l'altérité de la mère et de leur identité propre. Mais il y a plus, après avoir été séduit, l'enfant se vit logé à l'intérieur de la matrice maternelle. Ce logis illusoire lui évite l'élaboration « *du fantasme de retour au sein maternel : on ne fantasme pas ce qu'on a, on ne retourne pas là d'où l'on n'est pas sorti.* »²⁶⁰ L'enfant fait face à une « *impasse fantasmatique* »²⁶¹ puisque son désir, comblé, ne peut s'abandonner à des fantasmes. Le désir, habituellement insatisfait, d'une fusion avec l'autre ne peut ni s'éprouver, ni s'organiser, ni se symboliser étant donné qu'il est réalité. Ainsi le conflit des origines, celui où s'affrontent les désirs de fusion et d'autonomie, se voit aboli par la séduction narcissique outrancière et celle-ci devient, par le fait même, un obstacle à l'œdipe. Or nous savons que la mise en place

²⁵⁹ Racamier, *Antœdipe et ses destins*, p. 100.

²⁶⁰ Racamier, *Le génie des origines*, p. 129.

²⁶¹ *Loc. cit.*

de conflits, même insolubles, forme la personnalité alors que leurs suppressions entravent son développement.

Devant la barrière dressée à l'encontre de l'œdipe, la petite idole devient l'appendice de sa mère. Elle représente pour celle-ci bien plus qu'un atout ou un ajout à sa valeur, elle est une « *incarnation narcissique : il [elle] ne représente pas le rêve du séducteur : il [elle] l'incarne, il [elle] est ce rêve* »²⁶². À ce point de la relation de séduction narcissique, nous ne savons plus très bien qui est la séductrice et qui est la séduite, la relation présente l'étrange propriété d'être « *inversible c'est-à-dire qu'elle fonctionne aussi bien dans un sens qu'en sens inverse.* »²⁶³ Ainsi, la fille est foncièrement englobée dans la mère qui est foncièrement englobée dans la fille. C'est une relation sans commencement et par conséquent dépourvue de médiation spatiale et temporelle. Les actrices de cette relation sont happées dans une spirale où la fille se comprend non seulement comme incapable d'exister, de penser, de rêver par elle-même, mais aussi, perçoit sa mère comme étant inapte à vivre sans elle. Ce fantasme, qui n'en est pas vraiment un, au cœur de la relation de séduction narcissique a pour but de protéger l'unisson de toute faille que pourrait susciter l'attraction pour l'autre ou pour le monde.

La séduction narcissique dans sa version inaltérable et excessive vise, pour Ewa, à faire de Majka et d'Ania, des instruments de satisfaction personnelle. Chacune de ses filles doit jouer le rôle qui lui a été réservé dans sa configuration psychique à titre d'organe interne indispensable. Il semble bien qu'Ewa estime avoir échoué dans son besoin de réinclure Majka à l'intérieur d'elle-même :

²⁶² *Loc. cit.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 130.

*Ewa : Majka has always been your little girl.*²⁶⁴

*Ewa : I thought ... let her [Majka] go forever and leave us alone with the little one.*²⁶⁵

et elle entend bien réussir avec Ania ce qu'elle a raté avec sa fille.

*Ewa : Ania belonged to me.*²⁶⁶

Dans la séduction narcissique dissymétrique et manipulateur, ce que le parent interdit à son enfant séduit, c'est la mise en marche des pulsions, des désirs et des fantasmes capables de mettre en branle les processus de séparation et de deuil propre à la croissance. Ce que le parent proscriit, c'est la naissance psychique de l'enfant, ce qu'il exige c'est le sacrifice de son identité et de son autonomie. Cette forme abusive de séduction narcissique constitue une stratégie défensive qui vise à protéger Ewa de ses propres désirs érotiques en éliminant chez l'enfant séduit le désir qu'il « *pourrait à la fois éprouver, inspirer et représenter. Il s'agit de tarir les représentants fantasmatiques du désir chez l'autre afin de les évincer de soi.* »²⁶⁷ Mais cet investissement

²⁶⁴ 24 min. 22 sec.

²⁶⁵ 35 min. 44 sec.

²⁶⁶ 24 min. 22 sec.

²⁶⁷ Racamier, *Le génie des origines*, p. 130.

exclusivement narcissique fait obstruction à l'investissement libidinal et conduit à un antœdipe omnipotent qui barre la route à la venue de l'œdipe.

3.3 Fantasme de l'auto-engendrement

La séduction narcissique outrancière nourrit chez Majka deux illusions. La première amène la fille à se comprendre comme l'appendice de sa mère, comme l'incarnation du rêve maternel, comme un instrument. Le deuxième leurre incite mère et fille à se comprendre chacune comme celle qui crée l'autre – il s'agit d'un fantasme inversible dans lequel non seulement la mère se perçoit à l'origine de sa fille, mais dans lequel la fille se perçoit à l'origine de sa mère, la met au monde comme mère et par conséquent, s'auto-engendre. N'est-ce pas ce qui arrive lorsque Majka accepte que sa mère devienne la mère de sa fille ? En faisant un enfant à sa mère, Majka engendre la mère de sa fille, elle est à l'origine de la maternité de sa mère et par le fait même, à l'origine d'elle-même. Ce fantasme « *d'être à soi-même son propre et unique engendreur* » supprime la différence des générations. En mettant sa mère à sa place, non seulement les générations sont inversées, mais Majka devient la rivale de sa mère auprès de sa fille Ania. Ce fantasme d'auto-engendrement dans sa version absolue naît du refus de devoir sa vie à ses parents et de la négation de la scène primitive. Il n'est possible qu'au prix du déni que ses origines soient extérieures à soi ; il ne peut aboutir qu'à l'abolition des générations, de celles qui précèdent et de celles qui suivent. Pour bien faire comprendre ce qui distingue les fantasmes antœdipiens et œdipiens, précisons que dans la configuration œdipienne, l'enfant prend la place du parent alors que dans l'organisation antœdipienne, l'enfant se met avant ses parents, de sorte que ceux-ci deviennent inutiles et que la scène originaire est rayée. Ce que nous venons de dire à propos de Majka au sujet de l'auto-engendrement peut aussi être dit à propos d'Ewa et de la famille entière. D'ailleurs, le nom Ewa n'est pas sans rappeler la première femme : Ève, elle incarne l'archétype de la femme « *avant les ajustages de la culture, avant*

l'entrée dans la Loi plus ou moins assumée. »²⁶⁸ La dynamique relationnelle dans laquelle Ewa évolue nous laisse croire qu'elle « *ne doit rien à personne. N'est le fils [fille] de personne... N'attend rien de quiconque... Il [elle] ne reconnaît de supériorité à personne.* »²⁶⁹ Ewa et Majka se laissent séduire par le fantasme d'une féminité toute-puissante qui se prétend origine de la vie. Elles croient que la vie se trouve dans la puissance, dans la « *possession de la chose d'un tout-puissant ; et non dans la présence par la reconnaissance de l'autre lui-même.* »²⁷⁰ Elles se laissent séduire par « *un JE qui interdit à l'autre de le dire à son tour.* »²⁷¹ Ewa ne supporte pas que Majka se pose comme mère, elle voit dans sa fille enceinte une rivale omnipotente. L'envie d'Ewa à l'égard de Majka l'amène à penser que celle-ci lui a volé l'origine dont elle se croit l'unique propriétaire. On pourrait dire que dans la perspective d'une origine toute-puissance, il s'agit moins d'être mère, que d'avoir un enfant. C'est ainsi qu'Ewa peut affirmer sans encombre à son mari « *Majka has always been your little girl, Ania is mine* ».

De plus, non seulement le fantasme de l'auto-engendrement est réversible, mais il se transmet sournoisement, par contagion, il agit sans se dire, il se propage dans le secret, il se reconnaît au nivellement et au brouillage de l'ordre et de la différence des

²⁶⁸ Sibony, D. (2015). *Lectures bibliques*, Paris : Odile Jacob, p. 16.

²⁶⁹ Racamier 1987 dans Hurmi, M., Stoll, G. (1996). *La haine de l'amour La perversion du lien*. Paris ; Montréal : L'Harmattan, p. 65.

²⁷⁰ Balmory, M. (1993). *La divine Origine*. Paris : Bernard Grasset, p. 122.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 126.

génération. Il ne relève pas vraiment du fantasme puisque son organisation se modifie dès lors qu'il est énoncé.

Le « *fantasme-non-fantasme* » de l'auto-engendrement absolu, agi plutôt qu'imaginé, a pu se développer au sein de la famille du film *Tu ne voleras point* précisément parce que ses membres, unis par des liens presque exclusivement narcissiques, disposent d'une identité sans fracture dynamique et par conséquent avec une faible marge de manœuvre. Ils fonctionnent comme si ensemble, ils formaient un unisson où ils se confondent pour mieux préserver l'illusion qu'ils existent depuis toujours et pour toujours. Pour se maintenir, cette organisation familiale fragile et contraignante doit constamment travailler à perpétuer le mur sans faille qui préserve le noyau familial. C'est bien pour protéger ce cocon que Wojtek est éliminé du portrait de famille. La prétention à l'auto-engendrement absolu ne peut souffrir aucune contradiction, aucune entrave. Ce n'est qu'à ce prix que les membres de cette cellule peuvent se bercer de l'illusion d'une unité familiale et d'une identité personnelle.

CHAPITRE IV

L'INCESTUALITÉ

4.1 Relation incestuelle

L'entente élaborée entre Ewa et Majka lors de l'accouchement de celle-ci vient confirmer une relation déjà bien établie entre la mère et la fille que nous qualifions d'incestuelle. Racamier, l'auteur de ce néologisme, définit ce concept d'abord comme un « *climat : un climat où souffle le vent de l'inceste sans qu'il y ait inceste ; il souffle chez les individus ; il souffle entre eux et dans les familles.* »²⁷² Il constitue l'aboutissement d'une séduction narcissique qui s'éternise et qui, de par son exigence d'exclusivité, s'oppose « *à la survenue du père et de son imago, du désir et du tabou.* »²⁷³ L'incestuel raconte l'histoire de la subversion à laquelle Narcisse contraint Œdipe et au cours de laquelle l'édification antoedipienne s'oppose au développement œdipien au lieu d'en faciliter l'avènement. « *Ce qu'il édicte comme tabou, ce n'est pas l'inceste, c'est la vérité sur l'existence de l'inceste.* »²⁷⁴ L'incestuel décrit une violence souterraine et lancinante qui attaque la personne dans ses dimensions corporelle,

²⁷² Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. XIII

²⁷³ Racamier, P.-C. (2006). « L'incestuel », *Empan* 2006/2 (no 62), p. 42.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

psychique et identitaire, il proscrit son autonomie, ses désirs. Il s'installe dans les relations conjugales et familiales pour en niveler les différences et la richesse. Il évoque le sexuel pour en asphyxier les désirs et les plaisirs. Il travaille dans l'ombre et le secret.

L'incestuel « désigne un registre de la vie psychique... qui relève évidemment de l'inceste. »²⁷⁵ Le registre incestuel se situe entre deux significations de l'inceste. D'une part, l'inceste représente le « passage à l'acte sexuel, la rencontre des corps entre personnes apparentées par le sang. »²⁷⁶ D'autre part, il peut prendre le sens « du désir et du fantasme incestueux »²⁷⁷. L'incestuel n'implique pas nécessairement l'acte sexuel, mais il ne se limite pas non plus au fantasme, c'est un registre :

*qui se substitue à celui du fantasme et se tourne vers la mise en actes ; certes, il peut inclure l'activité proprement incestueuse, mais cette inclusion n'est ni nécessaire, ni suffisante : non seulement il ne l'inclut pas forcément (c'est même plutôt rare), mais il en déborde et la dépasse.*²⁷⁸

L'incestuel « qualifie... ce qui, dans la vie psychique individuelle et familiale, porte l'empreinte de l'inceste non-fantasmé, sans qu'en soient nécessairement accomplies les formes génitales. »²⁷⁹ Il « relève du fantasme-non-fantasme et de l'équivalent

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

²⁷⁶ Eliacheff C., Heinich, N., *Mères-filles une relation à trois*, p. 59.

²⁷⁷ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. XIV.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. XIV.

²⁷⁹ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. XIV.

d'inceste »²⁸⁰. Pour nommer une notion semblable, Eliacheff et Heinich parlent « *d'inceste platonique* »²⁸¹, qui peut sembler moins funeste que l'inceste lui-même, mais qui est, en réalité, tout aussi destructeur.

L'énergie qui nourrit la relation incestuelle prend sa source dans le rejet et le déni des « *deux organisations de conflit les plus importantes de la vie psychique : le tabou de l'inceste et le poids du deuil originnaire.* »²⁸² Nous avons vu précédemment que la résolution du deuil originnaire ouvre le chemin de la découverte de soi et de l'autre alors que celui qui aboutit à l'expulsion du deuil perpétue une union indissoluble. Racamier voit dans le deuil expulsé un indice de relations incestuelles. Il affirme que l'incestuel cache toujours un deuil expulsé²⁸³. De plus, le bannissement du tabou de l'inceste annule l'interdit et la loi en proclamant que l'inceste n'est pas un tabou. La légitimation de l'inceste constitue une éviction de l'image paternelle et corolairement, un nivellement de la différence des générations. « *C'est ce nivellement qui va permettre à l'irruption du désir sexuel de ne pas altérer radicalement l'union narcissique fondamentale.* »²⁸⁴ Le désir sexuel, privé de la différence des générations et de la différence des sexes, vient renforcer la relation de séduction narcissique afin de perpétuer l'omnipotence de la dyade mère-fille. La séduction narcissique court-circuite le conflit entre le désir d'autonomie et le désir de fusion avec l'autre puisque ce dernier

²⁸⁰ *Ibid.*, p. XV.

²⁸¹ Eliacheff C., Heinich, N., *Mères-filles une relation à trois*, p. 58.

²⁸² Racamier, « L'incestuel », p. 43.

²⁸³ Racamier, *Le deuil originnaire*, p. 105.

²⁸⁴ Racamier, « L'incestuel », p. 44.

devient réalité. Ainsi, la dynamique de la relation de séduction narcissique qui s'éternise barre la route au sexuel, elle le combat en comblant l'entre deux par le moyen de l'inceste ou encore par le déguisement d'équivalents d'inceste. La séduction sexuelle ne s'appuie plus sur la séduction narcissique, elle ne permet plus de la varier au contraire elle la nourrit, l'enflamme ; l'énergie sexuelle s'ajoute à l'énergie narcissique et donne à la relation incestuelle une puissance destructrice incomparable.

4.2 Comparaison de l'incestuel et de l'inceste

L'incestuel découle de l'inceste et afin de faciliter la compréhension du premier nous allons nommer ce qui peut sembler des évidences à propos du second. En premier lieu, soulignons la dissymétrie relationnelle entre la personne qui commet l'inceste, « *l'incesteur* » et sa victime, « *l'incesté* »²⁸⁵. Il va de soi que l'un et l'autre ne bénéficient pas des mêmes ressources, des mêmes pouvoirs et des mêmes capacités au plan corporel et psychique. Cette caractéristique de l'inceste rappelle ce que nous avons mentionné à propos de la relation de séduction narcissique. Lorsque la séduction narcissique entre la mère et l'enfant s'établit de façon symétrique, elle s'estompe avec le temps puisqu'elle est modérée par les forces de croissances de l'enfant et les désirs de la mère pour le père de celui-ci. Dans sa version dissymétrique, lorsque la mère séduit davantage son enfant qu'elle se laisse séduire par lui, lorsque la mère exclut le père, la relation de séduction narcissique devient abusive et elle pave la voie à l'abus sexuel qui lui, vient cimenter l'unisson omnipotent.

Il n'est pas non plus possible de passer sous silence l'évidence de la violence viscérale, à la fois corporelle et psychique, à laquelle l'enfant se voit confrontée sans avoir la

²⁸⁵ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 35.

capacité de s'en déprendre. L'inceste est d'abord une violence physique faite au corps puisque l'organisme de l'enfant ne possède pas la maturité pour assimiler la quantité d'excitation qu'il subit pourtant. Cette violence constitue, pour l'enfant, un traumatisme puisqu'elle excède ses capacités psychiques d'en jouir et d'y donner un sens. En plus d'être traumatique, elle représente une disqualification de l'identité de l'enfant puisque, comme la violence provoquée par le deuil expulsé, la violence incestueuse porte atteinte à la qualité des compétences et des accomplissements de l'incesté et de la famille à laquelle il appartient. Par exemple, il sera difficile pour la fille d'élaborer des scénarios où elle s'imagine être amoureuse d'un père qui par ailleurs, la contraint à l'acte sexuel. La violence incestueuse discrédite également les désirs de l'enfant puisqu'il se trouve dans une situation où il ne peut désirer l'autre et souhaiter être désiré par lui ; puisqu'il se voit contraint à une situation où pas plus qu'il « *n'a droit au plaisir, l'incesté n'a droit de se refuser au plaisir* »²⁸⁶. Aux discrédits de la formation de fantasmes, de l'édification de désirs, du développement de l'autonomie et du façonnement de l'identité il faut également ajouter « *la disqualification de la vérité* »²⁸⁷, puisque « *l'imposition du non-dit* », en plus de disqualifier, dénie « *le droit à la vérité et le droit au secret* »²⁸⁸ non seulement à l'incesté lui-même, mais aussi à sa famille et aux générations suivantes.

Dans le décalogue VII, il n'y a pas d'inceste comme tel, cependant nous comprenons l'usurpation de la maternité de Majka par sa mère comme un équivalent d'inceste. Ewa porte une atteinte à l'identité sexuelle de sa fille en se déclarant la mère d'Ania. Elle

²⁸⁶ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 38.

²⁸⁷ *Loc. cit.*

²⁸⁸ *Loc. cit.*

efface en quelque sorte la relation sexuelle entre Majka et Wojtek et la remplace par une captation, comme si l'enfant porté par sa fille lui appartenait de plein droit. Elle vide de son sens la conception d'Ania et la grossesse de Majka. L'usurpation de la maternité de Majka cristallise en quelque sorte une indistinction des êtres comme si Ewa était la propriétaire de l'utérus de Majka, une indistinction des générations comme si Ewa pouvait être la mère de l'enfant de sa fille et une indistinction des genres comme si mère et fille, après avoir éliminé le père, formaient ensemble un couple pouvant engendrer Ania et se la partager. Ce fantasme d'indistinction, agi plutôt que représenté, constitue l'organisateur de l'incestualité. Il orchestre la légalisation de la maternité d'Ewa par la sage femme lors de l'accouchement et il se poursuit dans l'allaitement d'Ania par la mère usurpatrice. Le fantasme de l'indistinction, en brouillant les générations conteste le passage du temps, en bouillant les limites entre les corps ou, pour être plus précis, entre les utérus et entre les esprits, il élimine l'espace relationnel de l'entre-deux. La fixation du temps et la soudure des êtres montrent le désordre vital généré par le climat incestuel.

4.3 L'usurpation de la maternité, un équivalent d'inceste

L'usurpation de la maternité de Majka peut se comprendre comme l'incarnation du désir d'Ewa de former avec sa fille un noyau compact indissociable. C'est ainsi qu'Ewa se voit et se veut. Ce rêve illusoire qui se répand dans la famille a pour effet d'enfermer cette organisation dans un lieu clos à l'abri de l'étrangeté du monde dont Wojtek est le représentant ; la famille devient une *forteresse*²⁸⁹ dans laquelle les membres sont

²⁸⁹ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 50.

soudés, *ligaturés*²⁹⁰ les uns aux autres, une formation dont la configuration barre la route à l'altérité et au changement. L'appropriation de la maternité de Majka témoigne d'une effraction, elle raconte une relation d'emprise, elle décrit un climat de violence qui va à l'encontre de l'atmosphère de tendresse que nous avons l'habitude de considérer comme allant de soi à l'intérieur des familles. Elle montre un dysfonctionnement des rapports familiaux où les attentes d'approbation mutuelle d'exister sont trahies. Elle cristallise un déni de reconnaissance du moins sous la figure de l'amour maternel.

4.4 Incestualité et secrets

En plus de concrétiser le fantasme de l'indistinction, le refus de la séparation et la relation d'emprise, l'usurpation de la maternité de Majka, vue sous l'angle d'un équivalent d'inceste, donne un nouvel éclairage aux secrets qui entourent la naissance d'Ania. Dans la famille du *Décatalogue VII*, ceux-ci portent sur un deuil qui n'a pas été fait : la fécondité d'Ewa ; et sur des transgressions : une relation amoureuse entre un professeur et une étudiante mineure, ainsi qu'une falsification de l'acte de naissance d'Ania.

*Majka : I found out recently why she is as she is. After my birth, she couldn't have more children and I know she wanted them. Then Ania was born. ... They said they dit it for me, so I could finish my education. Now I know it was for the child.*²⁹¹

²⁹⁰ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 46.

²⁹¹ 18 min. 16 sec.

*Wojtek : and avoiding scandal. She was the headmistress, me a teacher, you a pupil.*²⁹²

Ces secrets ont un rôle important dans les relations incestuelles entre la mère et la fille en ce qu'ils éclipsent la véritable origine d'Ania et alimentent la séduction narcissique outrancière d'Ewa puisque, « *le fil des origines étant sectionné, la séduction reste seule maîtresse du terrain* »²⁹³. Le secret des origines d'Ania est paradoxalement un secret que toute la famille connaît, mais dont personne ne parle, il est « *exhibé-caché.* »²⁹⁴ Il est occulté, mais constamment présent au cœur de la famille, il obsède, il s'impose sans qu'il puisse être élaboré. Cet amalgame sème la confusion, empêche la pensée d'œuvrer et ligote les psychés de ceux qui le portent. En plus de ligaturer, le secret entourant l'origine d'Ania, rompt le « *lien naturel de la vie psychique avec le sentiment essentiel des origines* ».²⁹⁵ Le silence entourant les véritables géniteurs d'Ania, voile la sexualité, dénie la scène originaire et présente une version atrophiée et par conséquent mensongère de l'histoire familiale à partir de laquelle le fil des générations est difficilement retraçable. Les secrets incestuels pervertissent le sens de la vie et faussent les relations entre les membres de la famille du *Décalogue VII*.

Au contenu des secrets entourant la conception et la naissance d'Ania s'ajoute la manière dont ceux-ci se coalisent pour former un « *unique objet psychique familial...*

²⁹² Kieslowski, K. et Piesiewicz, K. (1991). *Décalogue The ten commandments*, New York : Faber and Faber Inc, p. 196.

²⁹³ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 101.

²⁹⁴ *Loc. cit.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 103.

l'objet-secret»²⁹⁶. Les éléments qui composent l'objet-secret ne relèvent d'aucune abstraction et ne sont soumis à aucune vérification. Cette double élimination des processus psychiques tarit la pensée en la privant de la possibilité de lier, de savoir. L'objet-secret joue un rôle essentiel dans les rapports incestuels en ce qu'il maintient la réalité des origines d'Ania inaccessible, il préserve l'idéal maternel d'Ewa, il protège le narcissisme des deux mères et par-dessus tout, il assure la survie de la famille. La suite du film montre qu'à partir du moment où l'objet-secret est divulgué, à partir du moment où Majka apprend à Ania qu'elle est sa mère et que la petite comprend que son père est Wojtek, la famille qu'Ania a connue se désagrège. En dépit du lien filial qui s'est développé entre Ewa et Ania, la réalité concernant les origines de la petite fait apparaître cet attachement mère-fille comme une demi-vérité ou encore comme un demi-mensonge. Cette particularité des secrets incestuels d'être à la fois vrai et faux montre le brouillard cognitif, affectif et relationnel auquel l'incestuel contraint.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 106.

PARTIE II

L'ENLÈVEMENT, UNE INTERPRÉTATION HERMÉNEUTIQUE

CHAPITRE V

ENTRE CERTITUDE, CONTINGENCE ET RECONNAISSANCE

5.1 Certitude de l'accouchement et sentiment de contingence de la maternité

Notre lecture de la relation entre Ewa et sa fille permet de prendre en compte le contexte familial dans lequel se situe l'enlèvement d'Ania. En effet, toute interprétation de l'enlèvement reste incomplète tant que le sens du vol n'est pas d'abord cherché dans l'histoire qui lie Majka à sa mère. Qu'éprouve-t-on lorsque l'on voit sa mère allaiter sa fille ?

Majka : When Ania was about six months old... I saw her [Ewa] feeding Ania.

Wojtek : Of course she feeds her

Majka : No, breast-feeding²⁹⁷

Après avoir formé un couple incestueux avec Ewa, duquel son père, le tiers symbolique, avait été exclu, après avoir fait un enfant à sa mère pour « *rester, à jamais fille pour soutenir la complétude maternelle et dénier de la sorte la dimension même du*

²⁹⁷ 21 min. 43 sec.

manque »²⁹⁸ ; Majka se voit à son tour expulsée de la nouvelle unité que forment Ewa et Ania, elle devient vaine à la fois aux yeux de sa mère, de sa fille et d'elle-même. Majka réalise qu'elle a été utilisée, dépossédée de son identité, du moins de son identité maternelle, dépouillée de sa fille. Pendant six ans, elle se voit confrontée quotidiennement à la fois au déni de reconnaissance de sa maternité et à la réalité d'une relation affective entre sa mère et sa fille, relation dont elle se sent exclue et dont elle a le sentiment d'avoir été privée depuis son enfance.

*Majka : you wouldn't recognize her. I never thought she could be so affectionate. She wasn't like that with me.*²⁹⁹

Majka envie l'affection dont Ania bénéficie, elle se rend compte du subterfuge auquel elle a participé et de son inanité.

*Majka : they said they did it for me, so I could finish my education. Now I know it was really for the child.*³⁰⁰

Ces prises de conscience l'ont amenée à éprouver une panoplie de sentiments négatifs comme la haine, la honte et la colère qui peuvent être résumés par le sentiment de contingence, soit celui « *qu'il n'était pas nécessaire que je sois tel, ni même que je sois, qu'il était possible que j'eusse été un autre et même que je n'eusse pas été* ». ³⁰¹ Ainsi

²⁹⁸ Pickmann, C.-N., (2006). « Désir d'enfant, féminité et infertilité ». In *La psychanalyse encore !* Toulouse : ERES, « Hors collection », p. 87.

²⁹⁹ 21 min. 28 sec.

³⁰⁰ 18 min. 50 sec.

³⁰¹ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 190.

la planification de l'enlèvement de sa fille peut être vue comme un plan pour contrer son sentiment d'inutilité et affirmer son existence.

*Majka : I've thought about it for 3 or for 4 years.*³⁰²

*Majka : I can't stand it any longer.*³⁰³

Majka se voit confrontée à une impasse et l'enlèvement de sa fille peut être interprété comme une manière de dire *chaddai : ça suffit*, une façon de mettre de l'ordre, une tentative désespérée pour créer un entre-deux, une expression de son désir d'être. Le fait d'avoir donné naissance à Ania ne semble pas la sécuriser dans son statut de mère. Sa certitude ne la rassure pas, au contraire elle la perturbe et la tourmente au point d'en arriver à enlever sa fille et à exiger de sa mère de lui redonner la propriété de celle-ci.

*Majka : Ania must be mine.*³⁰⁴

L'enlèvement d'Ania peut être interprété dans la perspective d'une remise en question des rapports de reconnaissance familiale, d'une revendication de son statut de mère aux yeux à la fois de sa mère, de sa fille et du père de celle-ci. À 22 ans, Majka estime maintenant insupportable de vivre dans une famille qui ignore sa maternité. Elle semble dire que sa certitude ne lui est d'aucune utilité sans la corroboration de l'événement par ses proches. C'est, en fait, ce que lui confirme la douanière.

³⁰² 17 min. 36 sec.

³⁰³ 4 min.

³⁰⁴ 28 min. 37 sec.

*Douanière : The child needs its mother's consent.*³⁰⁵

L'écart entre la certitude d'avoir accouché d'Ania et la réalité de la maternité de Majka nous questionne. Il nous conduit à réfléchir la distinction entre la manière dont une chose se montre et la manière dont une personne s'annonce. En effet, l'existence d'une chose se certifie simplement par la démonstration de son « être-là », de son apparaître. Par contre, une personne ne se résume pas uniquement à son corps ou à son intériorité ou à une addition des deux, elle relève d'une présence globale. Cette existence diffère d'une simple apparition en ce qu'elle implique toujours :

*une expérience à la fois irréductible et confuse qui est le sentiment même d'exister, d'être au monde. De très bonne heure s'opère chez l'être humain une jonction une articulation entre conscience d'exister... et la prétention de se faire reconnaître par l'autre – ce témoin, ce recours ou ce rival, ou cet adversaire qui, quoi qu'on ait pu dire, fait partie intégrante de moi-même*³⁰⁶.

En ce sens l'apparaître d'une personne se manifeste comme une "présence d'être" liée à l'apparaître d'un autre sujet à la fois étranger et semblable. Percevoir un objet, c'est découvrir la variété des profils derrière l'unité de la chose. Cette capacité signifie que notre corps n'est pas seulement ouverture sur le monde, mais aussi « *le "ici d'où" la chose est vue* »³⁰⁷. Dans le même sens, c'est à *partir d'ici*, « *de l'origine zéro* »³⁰⁸ de notre propre corps que nous percevons les multiples facettes du corps d'autrui. L'autre

³⁰⁵ 2 min. 37 sec.

³⁰⁶ Marcel, G. (1944). *Homo Viator*. Nièvre : Montaigne, p. 18.

³⁰⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 58.

³⁰⁸ *Loc. cit.*

est un incontournable de notre horizon, par nos sens nous le voyons, l'entendons et le touchons. De ce point de vue, le corps d'autrui est perçu à la manière d'une chose, il ne présente aucun statut distinctif. Par contre, par sa présence, autrui se révèle comme un autre que moi qui comme moi est ouvert sur le monde, me perçoit, m'interpelle, interagit avec moi donnant lieu à un monde commun. La réalité « *veut qu'autrui transgresse ma sphère propre d'expérience, fasse surgir, aux bornes de mon vécu, un surcroît de présence, incompatible avec l'inclusion de tout sens en mon vécu.* »³⁰⁹
N'est-ce pas ce qu'Ewa expérimente lorsqu'elle apprend que Majka à enlevé Ania :

*Ewa : we don't know anything about our child, who she knows, where she goes.
We lost her.*³¹⁰

N'est-ce pas la réalité à laquelle Majka se voit confrontée lorsqu'Ania refuse de l'appeler « maman »?

Majka : call me mother

Ania : Majka

Majka : say mother

*Ania : Majka...*³¹¹

À la différence de la chose que nous pouvons connaître par l'intermédiaire de l'imagination, la personne, enfant ou adulte, ne se laisse pas réduire à la connaissance

³⁰⁹ Ricœur, P. (2004). « Sympathie et respect ». In *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 336.

³¹⁰ 24 min. 02 sec.

³¹¹ 31 min. 38 sec.

que nous en avons, elle est un projet à être par la médiation de l'agir. En effet, une personne ne peut se satisfaire de ce qu'elle est présentement, elle aspire à devenir ce qu'elle n'est pas encore. Seuls les morts et les choses demeurent éternellement ce qu'ils sont. Une personne existe aussi sous le mode d'une potentialité, d'une possibilité d'être autrement, d'une altération dans un autre état d'être, d'une faculté de se situer dans l'avenir et de faire des promesses ; comprise ainsi une personne ne peut qu'advenir, son existence s'accomplit sous le mode de l'ipséité. L'actualisation de la puissance d'être surprend par son initiative et sa nouveauté.

Ainsi, la certitude d'avoir donné naissance à Ania ne peut protéger Majka de son sentiment de contingence en ce qui concerne la maternité de sa fille. Confrontée, depuis 6 ans, à la réalité d'une relation filiale entre Ewa et Ania, ce que Majka "a à être", son aspiration à « être une mère » est niée par la non-nécessité d'exister du moins comme mère. Peut-on éprouver ce sentiment sans le juger absurde! Si l'on mesure l'existence réelle de Majka, avant l'enlèvement, à l'aune du bonheur qu'elle poursuit : la maternité, son existence apparaît non pas comme le fruit d'une décision, mais comme situation donnée, non nécessaire.

Bien que l'imagination de la possibilité de ne pas être ce qu'elle est, ou plus drastiquement, de ne pas être tout court, se voit contredite par la réalité de son corps et de sa vie, il demeure que dans l'événement d'exister au présent, réfléchi à partir de son exigence d'être mère, l'existence de Majka se manifeste comme s'accomplissant sans elle. Le langage qui énonce la compréhension cachée de la "non-nécessité d'être" traduit un « *défaut d'être-par-soi* »³¹², une existence non choisie, donnée. Cette "non-nécessité d'être" dévoile le négatif dissimulé dans « *tous les sentiments de précarité*,

³¹² Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 191.

de dépendance, de défaut de subsistance, de vertige existentiel »³¹³ et développé à partir de la réflexion sur la vie et la mort. Il advient alors une soudure de la peur existentielle et du langage de la non-nécessité : « *Je suis la vivante non-nécessité d'exister.* »³¹⁴

Au plan affectif, la contingence de l'existence s'exprime dans la tristesse entendue comme « *une passion par laquelle l'âme passe à une perfection moindre* ». ³¹⁵ La tristesse traduit non seulement les aléas de notre effort d'exister, elle évoque aussi un soubassement de tristesse appelé : « *la tristesse du fini.* » ³¹⁶ Cette « *épreuve de finitude* » s'alimente de « *toutes les expériences primitives* » de manque, de perte, de crainte, de regret et de déception, qui s'énoncent par la négation. Ainsi la « *négation de finitude* » peut être tenue « *pour une des racines de la négation* » ³¹⁷. La négation langagière, par exemple celle qui exprime le besoin : « *je n'ai pas* », traduit un affect : le manque et dévoile ainsi le négatif de la tristesse sous-jacent au discours qui l'énonce. Cette tristesse, « *qui affecte l'effort par lequel l'âme s'efforce de persévérer dans l'être peut bien être dite une affection primitive.* » ³¹⁸ C'est cette diminution d'existence,

³¹³ *Loc. cit.*

³¹⁴ *Loc. cit.*

³¹⁵ *Loc. cit.*

³¹⁶ *Loc. cit.*

³¹⁷ *Loc. cit.*

³¹⁸ *Ibid.*, p. 192.

active dans plusieurs affects, que la souffrance enflamme, « *en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se sent niée.* »³¹⁹

Au niveau du sentiment, en tant qu'ouverture sur le bonheur et incarnation, en nous à travers sa négation, dans un sentiment de vivre, l'homme se comprend comme un « *mixte* » de l'un et l'autre. « *L'homme c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini.* »³²⁰ Ce mixte en passant du connaître et de l'agir au sentir se révèle une « *faille qui fait de l'homme, médiateur de la réalité hors de lui-même, une médiation fragile pour soi-même.* »³²¹

Compte tenu de ce qui précède, nous comprenons Majka comme une synthèse résultant d'une part d'un désir d'être mère qui surgit de son caractère propre, à partir de sa perspective affective et de ses habitudes. D'autre part, Majka est, elle-même, projet à faire être par le détour de la maternité. La maternité continue la synthèse d'elle-même, elle unit la « *Valeur* » et le « *Travail* »³²². La maternité est pour Majka conciliation devant soi, synthèse de l'exigence et de la contingence hors de soi, mais affectivement, en elle-même et pour elle-même, Majka demeure tiraillement, « *déchirure* ». ³²³

C'est le sentiment qui dévoile la fracture, la « *non-coïncidence de soi à soi* », c'est lui qui montre que la médiation est seulement finalité dans une œuvre, ici la maternité, et

³¹⁹ *Loc. cit.*

³²⁰ *Loc. cit.*

³²¹ *Loc. cit.*

³²² *Ibid.*, p. 193.

³²³ *Loc. cit.*

que l'homme pour soi s'éprouve tirailler entre des pôles contradictoires. Ce conflit éprouvé par l'homme atteint la vérité de la parole seulement par le détour d'une réflexion factuelle qui dévoile « *la synthèse fragile de l'homme comme le devenir d'une opposition* », ³²⁴ – une opposition entre un devoir être et un défaut d'être-par-soi.

Le kidnapping de sa fille et la révélation un peu plus tard qu'elle est la vraie mère

Majka : Mummy, isn't your mother

Ania : Haven't I got a mother

Majka : You have, you do have à mother, I'm your real mother. ³²⁵

Ainsi que son insistance à ce que Ania l'appelle « maman »

Majka : call me mother

Ania : Majka

Majka : say mother

Ania : Majka... ³²⁶

Et sa quête d'amour auprès de sa fille :

Majka : Anew, kiss me! ³²⁷

³²⁴ *Loc. cit.*

³²⁵ 30 min. 01 sec.

³²⁶ 31 min. 38 sec.

³²⁷ 46 min. 41 sec.

*Majka : Do you love me?*³²⁸

(...) sont des scènes qui montrent le chemin emprunté par Majka pour sortir de son sentiment de contingence, pour être reconnue et devenir mère. Elles mettent en lumière le souci de Majka de se protéger contre le sentiment d'inanité, de légitimer et de valoriser son existence. Elles montrent à la fois le déni de reconnaissance dont elle a été l'objet dans le passé et la nécessité d'être aimée « *d'ailleurs* » pour être une personne humaine. En effet, renoncer à obtenir une réponse positive à la question « m'aime-t-on ? » reviendrait à abandonner notre humanité, puisque c'est d'abord la possibilité d'être aimé qui assure notre possibilité d'être.

5.2 Certitude et reconnaissance

Les préoccupations de Majka montrent que la certitude vient d'elle-même, mais que la reconnaissance de sa maternité ne peut être que reçue de l'extérieur, à la manière d'un don. Cette remarque fait voir la quête de reconnaissance sous l'angle d'un renoncement à l'autosuffisance et d'une dépendance à l'égard de la personne ou des personnes desquelles nous cherchons à être reconnues, aimées ou détestées. En demandant à sa fille « m'aimes-tu ? », Majka admet, ne serait-ce que négativement, que la réponse ne dépend pas d'elle, mais d'une extériorité qu'elle n'a pas le pouvoir ni de planifier ni d'initier ni de contrôler, elle ne peut que l'attendre et la recevoir d'un autre. Sa quête d'amour fait apparaître la dimension *ipse* de son identité, elle ouvre en elle l'écart de l'altérité et par conséquent la détourne de la préservation du même, de la recherche du plaisir immédiat et l'oriente vers son projet d'être, sa quête de bonheur. Sa demande incessante d'être reconnue comme mère trahit son manque, témoigne d'une carence

³²⁸ 46 min. 53 sec.

proprement humaine qui la conduit à s'apercevoir, peut-être malgré elle, qu'elle n'est pas à l'origine d'elle-même, qu'elle n'est pas autosuffisante, mais en manque d'un autrui qui la précède, la définit et l'altère. Sa demande réfute la prétention d'être au fondement de soi, elle confirme la nécessité « *de se reconnaître dans un lignage* »³²⁹. Dans la quête d'amour, il ne s'agit plus de certifier son être, mais de s'assurer de son statut « *d'amant* » : *de celui qui peut aimer, qu'on peut aimer et qui croit qu'on doit l'aimer* »³³⁰. Le projet de Majka d'être reconnue comme une mère, par sa fille et par sa mère, nous fait voir la revendication de sa maternité sous l'angle d'une quête de reconnaissance que nous appelons l'amour. L'Éros est le sentiment qui exprime essentiellement « *le lien mystérieux entre mon existence et le monde... par lequel nous sommes dans l'être* »³³¹. De ce sentiment intrinsèque d'appartenance à l'être « *dont la raison est la pensée* »³³² dérive une multitude de sentiments d'appartenance soit à une communauté, soit à une Idée. Ces sentiments orientés vers l'accomplissement du projet existentiel propre à chaque humain « *constituent le pôle d'infinitude de toute notre vie affective.* »³³³

Majka poursuit sa quête d'assurance contre le sentiment de sa futilité d'être en visitant, comme une intruse, sans prévenir et sans être invitée, le père de sa fille. Nous notons

³²⁹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 302.

³³⁰ Marion, J.-L., (2003). *Le phénomène érotique*. Paris : Grasset & Fasquelle, p. 50

³³¹ Thomasset, A. (1996). *Paul Ricœur une poétique de la morale morale : aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Louvain : Presses Universitaires de Louvain, p. 69.

³³² Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 149.

³³³ *Loc. cit.*

au passage l'absence du rituel de salutations entre Majka et Wojtek, bien qu'ils ne se soient pas vus depuis 6 ans. Les convenances témoignent de façon élémentaire du respect que chacun porte à l'autre, elles créent un espace hospitalier qui invite à la relation. Se dire bonjour et se donner la main sont des « *rituels de rencontre* »³³⁴ qui expriment, par le détour de la dimension symbolique, la valeur de chacun des protagonistes de la relation. Cette mise en scène introduit entre le locuteur et son interlocuteur « *des signaux évidents qui disent : on est de même rang, de même statut, on a les mêmes usages.* »³³⁵ Les règles de bienséances prennent leur source dans une tradition culturelle et spirituelle venant de la nuit des temps, mais ni Majka ni Wojtek ne semblent se reconnaître héritiers de cette « *lignée culturelle* »³³⁶. À l'inverse de la politesse élémentaire, qui aurait pu amorcer une rencontre plus paisible, Majka insiste pour entrer chez Wojtek. Ce faisant elle témoigne d'une attitude intrusive et guerrière qui suscite chez son interlocuteur une réaction défensive :

Majka : Won't you let us in?

*Wojtek : What do you want?*³³⁷

Une fois à l'intérieur de la maison, elle ne fait pas de cas de la nouvelle du décès du père de Wojtek.

³³⁴ Emmanuelli, X., (2013). « Permanence de la fragilité ». In *La fragilité faiblesse ou richesse ?* Coll. Espaces libres, no 241. Paris : Éditions Albin Michel, p. 134.

³³⁵ *Loc. cit.*

³³⁶ De Visscher, J., (2016). « Modernité et perte de la bienséance ». In *Figures de l'hospitalité*. Montréal : Éditions Nota bene, p. 104.

³³⁷ 14 min. 38 sec.

Wojtek : my father died 3 years ago.

Majka : about you³³⁸

Elle va directement à la recherche des informations qui l'intéressent, soit ce qu'il fait et surtout, s'il pense encore à elle,

Majka : Do you still think of me

Wojtek : I suffered a lot for it, but not anymore³³⁹

Comme le dirait Winnicott, "l'absence d'espace de jeu" réduit l'échange au domaine de la littéralité ce qui a pour effet de diminuer la sensibilité à la dimension symbolique de la relation.

Majka doit faire face au refus de Wojtek de la reconnaître comme l'amoureuse qu'elle a été pour lui, elle doit se rendre à l'évidence, les choses ont changé : il lui apprend qu'il est devenu fabricant d'oursins. L'ourson fait penser à l'objet transitionnel,

ce n'est pas l'objet, bien entendu, qui est transitionnel. L'objet représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et séparer.³⁴⁰

Dans le contexte du film, l'ourson ne peut pas symboliser pour Ania le passage de la fusion à la relation, il lui manque pour devenir significatif le lien affectif. Par ailleurs,

³³⁸ 15 min. 21 sec.

³³⁹ 16 min. 47 sec.

³⁴⁰ Winnicott, *Jeu et réalité l'espace potentiel*, p. 50.

pour Wojtek, la fabrication et la vente d'ourson représentent un gagne-pain. L'ourson est limité à son rôle utilitaire, ce n'est que par le don du père à sa fille que l'ourson peut acquérir une dimension symbolique à la fois pour l'un et l'autre.

Majka fait partie, dorénavant, du passé de Wojtek. Avait-elle l'espoir de fonder, aujourd'hui, la famille qu'elle se sentait incapable d'envisager à l'époque ? On peut le présumer, mais l'histoire ne le dit pas. Ce que l'intrigue affirme par contre c'est le refus de Wojtek de la reconnaître comme « *amante* » :

Majka : Do you still think of me?

Wojtek : I suffered a lot for it, but not anymore.³⁴¹

Et de se reconnaître lui-même comme le père de sa fille :

Ania : Majka told me today that I haven't a mother

Wojtek : you have, you're mixing things up

Ania : and a father!

Wojtek : a father too

Ania : Majka said you are my

Wojtek : Aren't you asleep?³⁴²

Et de reconnaître Majka comme la mère d'Ania :

Wojtek : you didn't say you wanted it to be our child.

³⁴¹ 16 min. 47 sec.

³⁴² 30 min. 01 sec.

Majka : I couldn't.

Wojtek : Couldn't you!

Majka : You were involved too. Mother made it clear that to avoid being charged with seducing a minor, you'd better keep quiet.³⁴³

Wojtek ne sera donc pas celui qui en l'aimant l'assurerait de la pertinence de sa maternité. Il refuse les fonctions symboliques de conjoint et de père et du même coup, décline la possibilité d'une cellule familiale, d'un vivre ensemble.

³⁴³ 19 min. 10 sec.

CHAPITRE VI

LE SENTIMENT DE VIOLATION

6.1 Violation de la relation

L'aveu de Majka faite à son père « *I can't stand it anymore* » peut être entendu comme l'expression d'un sentiment de violation. Que nous révèle-t-il ?

Le sentiment de violation émerge de la relation particulière dans laquelle Ewa s'approprie la maternité civile de l'enfant mis au monde par Majka. Il constitue le point de départ de notre questionnement concernant la relation parentale singulière entre Ewa et Majka, sur ce qui la court-circuite et la supprime, et sur ce qui pourrait y répondre et la protéger. Précisons que nos interrogations se préoccupent de l'objet de la violation, du moment où il y a violation et de ce que révèle ce sentiment de violation à la fois en termes de sentiment et de violation.

Ce qui est violé, c'est la relation parentale entre la mère et la fille et plus particulièrement « *ce qui faisait de l'une une mère et de l'autre une fille, ce qui faisait de l'une telle mère et de l'autre telle fille* »³⁴⁴. La relation est violée deux fois, une première fois dans ce qu'elle a d'unique : une intimité première irremplaçable entre un

³⁴⁴ Worms, F. (2000). « Penser la violation ». In *Esprit*, no Février, p. 68.

parent et un enfant, et dans ce qu'elle cultive : une différenciation et une individualisation ; une deuxième fois dans ce que cette relation parentale singulière révèle d'universel et de généralisable à l'ensemble de l'humanité.

Le sentiment de violation dévoile, dans sa dimension affective, que la relation noue inévitablement des liens « *temporels* » et « *individuels* »³⁴⁵ ayant leurs significations et leurs bienfaits spécifiques et qu'ils sont susceptibles d'être brisés par l'avènement de la violation qui opère une cassure conduisant à l'interruption de leurs rapports et pouvant aller jusqu'à démolir les individus eux-mêmes. « *La violation ne viole pas des droits, mais des liens et même des biens (des biens non seulement produits socialement "par" les relations, mais contenus "dans" chaque relation comme telle)* »³⁴⁶. Le caractère temporel des liens et des biens pourrait nous amener à penser que la relation parent-enfant est naturelle, fondée sur la génétique et qu'elle est par le fait même indestructible. Mais cette perception est illusoire puisque les liens et les biens qui unissent parents et enfants ne sont pas donnés avant la naissance ou au moment de celle-ci, au contraire ils « *sont justement et toujours le "résultat d'une construction et d'une histoire"*. » Dans le sentiment de violation, ce que la violation révèle c'est la possibilité d'une destruction des liens au fil du temps. De plus, les relations entre Ewa et sa fille, celles entre Ewa et Ania et celles entre Majka et Ania montrent que les relations filiales ne sont pas de pures constructions logiques, elles se construisent affectivement à même l'histoire et indépendamment de la raison. En ce sens, lorsque Majka dit à Ewa :

³⁴⁵ *Ibd.*, p. 69.

³⁴⁶ *Loc. cit.*

*Majka : the fact that I'm a mother, I love*³⁴⁷.

(...) elle exprime un sentiment qui ne s'est pas matérialisé, jusqu'à maintenant, dans une relation concrète avec Ania. Les relations filiales ne sont pas innées, elles s'établissent dans le temps et dépendent de « *seuils qualitatifs* »³⁴⁸. En effet, la relation entre Ewa et Ania, l'attachement que la petite démontre à l'égard d'Ewa, ainsi que le lien fraternel entre Ania et Majka montrent bien que le lien filial n'est pas uniquement fondé sur des faits biologiques comme l'engendrement, mais qu'il repose également sur une affiliation qui relève d'un ordre institutionnel. En distinguant les géniteurs des parents, le film « *Tu ne voleras point* », donne l'occasion de réfléchir ce qui différencie « *génération, génétique et généalogie* »³⁴⁹ et de préciser leur rôle respectif au sein de la famille.

6.2 Distinction entre générationnel, génétique et généalogique

L'histoire familiale s'organise toujours autour de la perpétuation de l'espèce. D'un point de vue naturel, les parents donnent naissance à des enfants, vieillissent, meurent et sont remplacés par ceux auxquels ils ont transmis la vie. La succession de la vie et de la mort amène un renouvellement selon une « *logique des places qui fait qu'une génération chasse l'autre.* »³⁵⁰ En revanche, la réalité génétique de l'engendrement se

³⁴⁷ 29 min. 18 sec.

³⁴⁸ Worms, « Penser la violation », p. 69.

³⁴⁹ Pierron, J.-P.(2005). « L'esprit de famille ou l'hospitalité généalogique ». In *Le Divan familial*, no. 14, p. 184.

³⁵⁰ *Loc. cit.*

transforme chez les humains en un récit historique où chacun se raconte comme « enfant de » ou comme « parent de ». Ainsi Majka se comprend comme fille d'Ewa et de Stefan et mère d'Ania, alors qu'Ewa se définit comme mère à la fois de Majka et d'Ania. Il faut donc conclure que les vocables « mère », « père », « fille » (...) ne sont pas des faits naturels comme le sont ceux de « génitrice » et de « nouveau-né » : ils ajoutent un sens à ces derniers. La transgression du principe de la succession des générations, produit par l'abolition du tabou de l'inceste dans le film *Tu ne voleras point*, travestit la signification que l'on donne habituellement aux termes mère, père, grand-mère et grand-père de sorte que la fille devient la mère de sa mère et que la grand-mère se transforme en mère de l'enfant de sa fille, alors que les père et grand-père sont, par leur inaction, des complices silencieux de ces violations. Cette confusion des générations dévoile la logique inconsciente du désir incestueux qui, motivé par l'indistinction, aboutit à la défaite de la vie familiale et par ricochet à l'appauvrissement du tissu social. La scène où Majka abandonne son parcours académique :

Majka : I'm returning my student book.

Préposée : Won't you appeal? You stand a chance, it is your last term.

Majak : expelled is expelled isn't it³⁵¹

Et celle où la douanière exige d'obtenir le consentement de la mère pour obtenir le passeport de la petite :

Douanière : the child needs its mother's consent.

Majka : I'll take mine [passport], get the consent...

³⁵¹ 1 min. 24 sec.

*Douanière : and you'll get the passport.*³⁵²

(...) expriment les difficultés de Majka à habiter un espace relationnel tant au plan familial, universitaire, que social. Elles montrent que la réalisation de soi dépend à la fois d'une liberté intérieure assurée par l'amour de ses proches et d'une liberté extérieure garantie par des droits et des compétences reconnues.

En déclarant Ania sa fille, Ewa l'institue dans un état civil, elle la situe dans une généalogie. L'appellation « fille de » désigne l'enfant comme « *l'inestimable objet de transmission* »³⁵³ avant même qu'il puisse se reconnaître lui-même comme un sujet capable.

*Être reconnu comme fils revient à être engagé dans la sphère linguistique des échanges de paroles (à commencer par l'attribution du prénom et du nom dans la désignation), c'est-à-dire à ce qui l'institue comme sujet (de droit). Cette institution du sujet humain en tant que sujet se nomme la généalogie.*³⁵⁴

« *La généalogie institue* »³⁵⁵ au sens où elle introduit une logique des places organisée autour du principe générationnel ce qui permet de donner à chacun sa place. « *L'arrangement généalogie* »³⁵⁶ sauvegarde notre humanisation en donnant à chaque

³⁵² 2 in. 37 sec.

³⁵³ Legendre, P. (2004). *L'inestimable objet de transmission*. Paris : Fayard.

³⁵⁴ Pierron, « L'esprit de famille ou l'hospitalité généalogique », p. 185.

³⁵⁵ *Loc. cit.*

³⁵⁶ Legendre, *L'inestimable objet de transmission*, p. 36.

nouveau-né deux lignées, l'une maternelle et l'autre paternelle et chacune de ses lignes se dédouble en remontant à rebours l'arbre généalogique ou chaque palier générationnel double des places elles-mêmes doubles par rapport au niveau antérieur. La généalogie humanise en ce qu'elle divise le nouveau venu en le faisant « *naître double* »³⁵⁷. Elle lui indique que le monde ne commence pas avec lui, elle lui assigne une place spécifique dans l'organisation civile.

6.3 Sentiment de violation et capacité de dire

La généalogie institue en imposant « *un ordre qui règle, et règle, assignant à chacun sa place.* » Plus précisément, le système de place définit les liens de parenté interdisant le mariage en vertu de la prohibition de l'inceste. La généalogie organise le vivre ensemble, en distribuant de façon systématique des fonctions et des responsabilités dont celles de mère, de père, de fils et de fille. Pour passer du lien génétique au lien généalogique ou dit autrement, pour qu'Ania puisse se reconnaître fille de Majka, elle doit « *être adopté [e] pour le compte de sa ligne par sa propre mère, mais cette comptabilité ne fonctionne que si la mère prend subjectivement du recul, afin, d'une certaine façon, de décoller de sa position de fille dans la ligne.* »³⁵⁸ C'est précisément ce dont Majka s'est montrée incapable à l'âge de 16 ans.

Wojtek : you didn't say you wanted it to be our child.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 328.

*Majka : I couldn't*³⁵⁹.

Par ailleurs, l'incapacité de Majka à dire « tu es ma fille » ne peut être isolée de la transgression du principe générationnel qui viole le lien filial entre Ewa et Majka. Elle ne peut, non plus, faire abstraction de l'imaturité affective du couple Wojtek - Majka qui a rendu le projet parental improbable et les a amenés à se considérer les géniteurs, plutôt que les parents d'Ania. Sans la reconnaissance mutuelle entre les parents, la reconnaissance filiale devient problématique. Ce qui a pour effet de rendre « *la reconnaissance de soi dans la filiation* »³⁶⁰ difficilement accessible.

6.4 Sentiment de violation révélateur des dimensions éthiques et morales de la relation

La généalogie donne naissance au vivre ensemble familial qui « *institue la filiation* »³⁶¹, elle nomme père et mère ceux qui s'engagent à donner de bons soins à l'enfant, elle apporte, par la bienveillance qu'elle promet, une dimension morale aux relations familiales. Le caractère moral ne constitue pas le fondement des relations familiales et sociales. À l'inverse, c'est dans le sentiment de violation, suscité par l'acte d'usurper, que nous trouvons l'origine des valeurs morales. La violation définit comme « *l'acte de briser une relation morale de l'intérieur de cette relation même et de manière irrémédiable* »³⁶², révèle rétrospectivement « *la nature et la valeur morale de la*

³⁵⁹ 19 min. 10 sec.

³⁶⁰ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 307.

³⁶¹ Pierron, « L'esprit de famille ou l'hospitalité généalogique », p. 185.

³⁶² Worms, « Penser la violation », p. 69.

relation »³⁶³. Corolairement, la violation de la relation filiale constitue une trahison, « *on peut même dire en ce sens que la trahison est le modèle de la violation ou que toute violation comporte une part de trahison* »³⁶⁴. En effet, la violation, en arrêtant le flot de la relation ne trahit pas une clause de contrat ni ne viole une norme, la trahison révèle négativement la qualité morale de la relation en faisant ressortir les possibilités bouleversantes de souffrir et de faire souffrir. C'est à partir de l'épreuve « *affective, relationnelle et temporelle* »³⁶⁵, au moyen du sentiment de l'inacceptable, que nous accédons à la signification morale de la violation. Dans la violation, ce qui est violé implique invariablement une relation particulière et un seuil spécifique qui est, à chaque fois, autant à définir, qu'à ressentir. Le sentiment de violation diffère d'intensité selon le poids de l'oppression qui le déclenche et de façon paradoxale, son expression varie en proportion inverse de la force d'emprise exercée. À cet égard, il est remarquable d'observer qu'au début du film, Ania émet des cris dans ses cauchemars et qu'à la fin, lorsque le train s'éloigne, la petite ouvre la bouche, mais aucun son n'est audible. L'intensité du sentiment de violation, par la confusion qu'il génère, peut empêcher la victime de développer sa capacité de dire. En ce sens, l'incapacité de Majka à dire « tu es ma fille » ne peut d'aucune manière se trouver isolée de sa propre relation à sa mère.

Cependant, il n'en reste pas moins, qu'un sentiment de violation peut être exprimé de façon abusive alors que le pouvoir qui l'a déclenché est tout à fait justifié. Le sentiment

³⁶³ *Loc. cit.*

³⁶⁴ *Loc. cit.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 75.

de violation ne peut éviter le « *souçon d'arbitraire qui porte sur tout sentiment* »³⁶⁶, c'est pourquoi des seuils doivent être fixés afin d'identifier véritablement les douleurs injustifiables émergeant de la violation elle-même. Cependant, ceux-ci ne relèvent pas de normes morales préétablies puisque, comme nous l'avons mentionné antérieurement, c'est le sentiment de violation provoqué par la relation entre Ewa et Majka, qui ouvre au questionnement moral.

Le sentiment de violation, par la contrainte qu'il implique, révèle négativement le sentiment de liberté implicite à chacun des partenaires de la relation, ainsi que le sentiment de leur égalité constitutive. Peu importe la dissymétrie de la relation entre Ewa et Majka ou encore de celle entre Majka et Ania, la manipulation des mères place les filles dans une situation d'assujettissement qui demande une libération. La violation, en révélant l'abus de pouvoir, dévoile l'atteinte à la liberté et à l'égalité d'autrui et fait apparaître la force comme un élément structurel de la relation, et ce, même en l'absence d'abus et de violation ; elle signale le caractère dissymétrique de toute relation filiale et par conséquent elle dénote la possibilité d'une contrainte du parent sur l'enfant.

Dès lors, le sentiment de violation pose la question de la bienveillance à partir de la malveillance et celui du juste depuis l'injuste coercition. En ce sens, les droits de l'homme désignent « *une série de seuils publiquement reconnus et protégés... dans une série ouverte de relations fondamentales dont les contenus et les pratiques sont toujours variables et en changements* »³⁶⁷. Les droits de l'homme ne seraient-ils pas, eux-mêmes, une version moderne du Décalogue ! Comme celui-ci, ils ne réparent pas la violation passée, c'est plutôt à partir de la violation qu'apparaît la nécessité de balises

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 80.

protectrices du lien humain. Bien que la réponse exigée à la suite d'un sentiment de violation implique à la fois les dimensions éthique, morale et politique, compte tenu de notre champ d'études, nous concentrerons notre réflexion sur les deux premiers aspects du sentiment de violation.

6.4.1 Le sentiment de haine

Dans le film, *Tu ne voleras point*, Majka répond à la trahison, à la contrainte et à la malveillance, par le vol. Nous pourrions dire qu'elle réplique à la souffrance infligée par sa mère en la faisant souffrir à son tour : elle se venge. C'est dans cette perspective qu'elle dit à Wojtek en parlant de sa mère

*Majka : I think I hate her.*³⁶⁸

(...) Et qu'elle lui dit son intention de la torturer :

*Majka : torture mother a bit. I'll phone.*³⁶⁹

La haine est une émotion qui implique une « *prise de position* » dénigrante à l'égard de la valeur de l'existence d'autrui. L'acte de prendre position consiste à « *admettre un "point de vue", choisir une "orientation"* »³⁷⁰, il se rapporte à la volonté et à la décision. Derrière le « faire souffrir », infligé à Ewa, se cache « *l'humiliation qui voudrait que*

³⁶⁸ 17 min. 23 sec.

³⁶⁹ 24 min. 28 sec.

³⁷⁰ May, R. (1971). *Amour et volonté*. Paris : Stock, p. 296.

l'autre persécuté perde le respect de soi, se méprise. »³⁷¹ Mais cette disqualification de la valeur existentielle d'Ewa entre en conflit avec une prise de position plus originaire où, malgré elle, Majka évalue positivement sa mère. C'est cet affrontement entre ces prises de positions adverses qui donne à la haine son énergie propre. Devant l'incapacité de Majka à faire taire l'évaluation de l'existence d'Ewa pourvu d'un droit égal au sien, elle s'entête à menacer sa mère afin de bâillonner le reproche que la valeur d'autrui lui renvoie. Cette égalité de principe manifeste un respect enfoui plus profondément que sa haine. Ricœur qualifie de *malheureux*, de *dépité*³⁷² le respect impliqué dans la haine. La haine déclenche une oscillation entre la *culpabilité* et la *mauvaise conscience*, elle génère un conflit au sein de la conscience où le « *respect qui pose autrui* » en s'opposant à « *la haine qui le dépose* »³⁷³ met en branle un processus qui se nourrit lui-même indéfiniment. C'est ainsi que la haine rend la conscience malheureuse. Le respect lie Majka et Ewa et remet en cause la haine de la première à l'égard de la deuxième et par conséquent il accuse l'auteur de la haine, en l'occurrence, Majka. Celle-ci n'a que faire de la culpabilité sous-jacente au processus de haine, elle l'expulse, la projette sur Ewa en l'accusant et se faisant elle porte atteinte à la valeur de sa mère :

*Majka : Listen, you've stolen my child. (...) You've both stolen yourselves from me everything.*³⁷⁴

³⁷¹ Ricœur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle ».

³⁷² Ricœur, « Sympathie et respect », p. 352.

³⁷³ *Loc. cit.*

³⁷⁴ 29 min. 20 sec.

Ainsi le phénomène de la haine, commencé par le blâme de soi par soi provoqué par le respect, s'alimente en se répétant *ad vitam aeternam*. Mais le mépris de Majka à l'égard de sa mère ne réussit pas à étouffer le respect qu'elle lui porte, puisqu'il n'arrive pas à supprimer la « *valeur-existence* » de sa mère, puisqu'il ne parvient pas à la réduire à l'objet de son désir, puisqu'il n'aboutit pas au « *temps du bonheur.* » En effet, le décalogue VII, par les drames qu'il expose, montre assez bien « *que le mépris ne vient jamais à son terme et que son plaisir n'est jamais consommé* »³⁷⁵ puisque la haine, comme tous les affects négatifs, implique une « *souffrance morale* » résultant de la dissonance éprouvée entre l'expérience de violation de la valeur d'autrui et la négation de celle-ci.

Majka : I took her while they were at the theatre. Mother was running around like a blue-arsed fly (...) she even tripped on the steps and nearly cracked her skull on the bottom.

*Wojtek : Why are you talking about her like that?*³⁷⁶

Cette douleur s'accroît par l'échec de la disculpation lors de l'incrimination de l'autre. : « *le haineux sent obscurément qu'il est méchant ; il ne l'accepte pas, se déteste lui-même et tente de se purger en autrui de sa détestation.* »³⁷⁷ Dès lors, la haine de Majka à l'égard de sa mère témoigne non seulement de sa misère, fait de reproche et d'échec, mais aussi de l'« *innocence du respect* ». Elle fait voir que la culpabilité ne

³⁷⁵ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 352.

³⁷⁶ 17 min. 16 sec.

³⁷⁷ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 352.

peut être éprouvée qu'à partir d'une innocence originaire et que le malheur envieux de Majka :

*Majka : You wouldn't recognize her. I never thought she could be so affectionate. She wasn't like that with me.*³⁷⁸

(...) s'enracine dans la structure intersubjective du respect.

En généralisant notre réflexion concernant le sentiment de haine de Majka à l'égard de sa mère, nous déduisons que les affects intersubjectifs, puisqu'ils sont caractérisés par une *prise de position*, comportent une « *consonance et une dissonance avec le respect* »³⁷⁹ qui participent à la structure éthique de ceux-ci. Bien que Majka tente de nier ou de supprimer Ewa :

*Majka : Mommy isn't your mother, I'm your real mother.*³⁸⁰

(...) par le respect, celle-ci continue d'être secrètement reconnu.

Il est intéressant de noter ce qu'écrit Kieslowski à cet égard lorsqu'il explique le contexte dans lequel il a tourné le *Décatalogue*. D'une part, il souligne la complexité du sentiment d'intégrité :

we can never ultimately say "I was honest" or "I wasn't honest". In all our actions and all the different situations in which we find ourselves, we find

³⁷⁸ 21 min. 28 sec.

³⁷⁹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 353.

³⁸⁰ 12 min. 04 sec.

*ourselves in a position from which there is really no way out—and even if there is, it's not a better way out, a good way out, it's only relatively better than the other options, or to put it another way, the lesser evil. This, of course, defines integrity.*³⁸¹

D'autre part, il identifie la présence de quelque chose comme

*a barometer in each of us. At least, I feel it very distinctly; in all the compromises I make, in all the wrong decisions I take, I have a very clear limit as to what I mustn't do, and I try not to do it. No doubt sometimes I do, but I try not to. And that has nothing to do with any description or exact definition of right and wrong. It has to do with concrete everyday decisions.*³⁸²

Cette limite ressentie dont parle Kieslowski nous la qualifions de pratique-éthique au sens où elle atteste qu'un « *autre vaut et existe, existe et vaut face à moi* ». ³⁸³

6.4.2 Le sentiment de sympathie

Le sentiment de sympathie dont Ewa fait preuve à l'égard d'Ania semble d'emblée reconnaître l'existence d'autrui et garantir une protection contre la violation. Comme spectatrice du film, *Tu ne voleras point*, nous sommes témoins de scènes qui manifestent, sans aucun doute, la sympathie d'Ewa envers Ania. Nous pensons à la complicité évidente entre celles-ci lors de la pièce de théâtre et au désarroi de la « mère » lorsqu'elle réalise que sa « fille » a été enlevée. Cela dit, le refus catégorique d'Ewa à redonner Ania à Majka

³⁸¹ Kieslowski, K. (1993). *Kieslowski on Kieslowsk*. New York : Faber and Faber Inc, p. 149.

³⁸² *Loc. cit.*

³⁸³ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 347.

Majka : Ania must be mine

Ewa : This is impossible... Nobody knows about it... You won't prove anything, only Jadwiga knows it and she won't say a word.³⁸⁴

(...) l'insistance d'Ewa à affirmer qu'Ania lui appartient :

Stefan : We must give Ania back to her.

Ewa : I can't. Majka has always been your little girl, Ania belonged to me.³⁸⁵

(...) ainsi que le marchandage qu'elle propose à Majka :

Ewa : Ania will be mine and yours.³⁸⁶

(...) nous incite à questionner la qualité de la sympathie dont Ania fait l'objet.

La sympathie traduit « *une manière de "prendre part", de "partager" une tristesse ou une joie..., sans la répéter* »³⁸⁷. Elle se distingue de la fusion affective à laquelle manque la capacité de « *ressentir "avec", sans ressentir "comme"* »³⁸⁸. Comprise ainsi, la sympathie, synonyme d'empathie, différencie les êtres alors que la fusion les emmêle. Mais la relation sympathique d'Ewa à l'endroit d'Ania montre que cet affect est ambigu,

³⁸⁴ 28 min. 37 sec.

³⁸⁵ 24 min. 15 sec.

³⁸⁶ 43 min. 01 sec.

³⁸⁷ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 340.

³⁸⁸ *Loc. cit.*

qu'il glisse aisément vers la fusion, la possession et par conséquent qu'il exige un discernement. Ce qui donne à la sympathie la compréhension de la distance entre les êtres c'est l'« acte de position d'autrui en tant qu'autrui »³⁸⁹. À réfléchir de plus près à la qualité de cet acte, antérieur à sa possible négation, nous découvrons une évaluation, et « évaluer c'est pouvoir refuser ; c'est pouvoir me refuser et me repousser dans mon impulsivité instantanée... Le refus est ainsi l'âme militante de la transcendance du vouloir. »³⁹⁰ Le vouloir contient le vouloir-vivre, mais il le transcende par « la médiation d'autrui comme limite à ma faculté de désirer »³⁹¹. Autrui ne nous limite que dans la mesure où nous opposons d'autres valeurs à notre ambition à travers l'imagination de l'existence-valeur d'autrui. Cette autolimitation s'enracine dans notre désir d'être reconnu par l'autre et de nous estimer nous-mêmes. En effet, demander la reconnaissance de l'autre, c'est postuler sa valeur, c'est aussi nous obliger envers lui. « C'est sa dignité qui met une borne à ma prétention à user de lui seulement comme d'un moyen, d'une marchandise ou d'un outil »³⁹². Ainsi reconnaître la valeur de l'autre et nous obliger à son égard sont deux manières d'exprimer la même quête de valoir. Autrui nous oblige à limiter nos désirs et nos actions à son égard. En ce sens, les dix paroles du Décalogue peuvent être entendues comme les seuils protecteurs de la valeur d'autrui et de l'estime de nous-mêmes. Corolairement, "l'acte de position d'autrui en tant qu'autrui" implique une visée éthique où notre vouloir consent « au droit égal d'un

³⁸⁹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 343.

³⁹⁰ Ricœur, P. (2001). *Histoire et vérité*. Coll. Point. Essais, no 468. Paris : Éditions du Seuil, p. 386.

³⁹¹ Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 388.

³⁹² *Loc. cit.*

vouloir étranger. »³⁹³ En posant un autre vouloir comme limite à notre vouloir apparaît la personne comme une fin en soi, c'est-à-dire comme « *un objet de respect* »³⁹⁴.

L'acte de position d'autrui, qui par son caractère éthique vise le bonheur et par sa nature morale encadre cette visée à l'intérieur de normes universelles, se préoccupe moins des résultats immédiats ou de la somme des plaisirs momentanés et davantage de l'œuvre de l'homme dans la visée du bonheur. Le projet existentiel de l'homme, dont celui de la maternité, propose une perspective particulière sur l'humanité, c'est-à-dire une compréhension unique des valeurs de tous les hommes et de toutes les cultures. L'« *humanité c'est la personnalité de la personne* »³⁹⁵, elle est le mode d'être sur lequel se module toutes les manifestations observables de l'être-humain, elle est ce qui fait d'autrui notre semblable.

Quant à la personne, elle rassemble en un projet unique d'une part « *la fin en soi, c'est-à-dire dont la valeur ne soit subordonnée à rien d'autre* »³⁹⁶ et d'autre part, l'existence que l'on reçoit, « *la présence avec laquelle on entre dans des relations de compréhension mutuelle, d'échange, de travail, de société* »³⁹⁷. En postulant la personne comme une « *fin existante* »³⁹⁸, la conscience se réalise conscience de Soi et

³⁹³ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 346,

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 347.

³⁹⁵ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 113.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

³⁹⁷ *Loc. cit.*

³⁹⁸ *Loc. cit.*

la personne se présente comme un projet, un « *idéal du Soi* »³⁹⁹ Le projet de la personne est pratique au sens où « *la personne est "à-être", la seule manière d'y accéder est de la "faire être"* »⁴⁰⁰. Ainsi le projet de l'homme instaure la personne, qui, elle, l'ouvre au champ d'humanité « *qui est ni moi, ni toi, mais la tâche de traiter la personne, en moi et en toi, comme une fin et non comme un moyen* »⁴⁰¹.

L'expérience dans laquelle apparaît et se pose l'altérité de la personne, Kant la situe dans le respect qui « *met un point d'arrêt à ma tendance à déterminer toutes choses comme une visée de mes inclinaisons et à l'inclure ainsi intentionnellement en moi comme objet de mes inclinaisons.* »⁴⁰² Chaque personne existe alors à la fois « *pour moi* » et « *en soi* ». Sans la dimension éthique de la dignité d'autrui, l'affection de l'existence d'autrui spécifique à la sympathie est illusoire. N'est-ce pas cette utopie qu'Ewa cultive dans l'affection qu'elle manifeste à Ania. Ewa ne semble pas être en mesure d'accéder au principe de l'existence d'autrui comme fin en soi, ni au postulat de « *la liaison systématique des êtres raisonnables par la loi même de leur respect réciproque.* »⁴⁰³

³⁹⁹ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 112.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁰² Ricœur, « Sympathie et respect », p. 347.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 348,

6.4.3 Le respect comme structure intersubjective

La réflexion ne peut à elle seule consentir à la vérité de l'existence d'autrui, elle nécessite une analyse des intentions de la volonté bonne. La raison « *donne à l'homme une loi universelle* »⁴⁰⁴, soit l'exigence d'une vie accomplie, l'impératif du bonheur, mais pour être pratique il est nécessaire qu'elle « *"influence" la faculté de désirer.* »⁴⁰⁵ Cette nécessité oblige l'invention du respect c'est-à-dire « *d'un sentiment... produit par la raison, la raison devenant "mobile à faire une maxime de cette loi même"* »⁴⁰⁶.

Le respect apporte à la sympathie la dimension discriminante sans laquelle elle serait réduite à un enchevêtrement affectif de deux êtres. Il élève la sympathie à la raison en lui évitant de se fondre dans l'autre ou d'incorporer l'autre à soi. Le respect impose une distance entre les êtres et protège de l'envahissement, il donne à la sympathie la capacité, la volonté de participer à la vie affective d'autrui tout en évitant l'incorporation. La sympathie comprise comme « *une fusion redressée par le respect... c'est une œuvre ; on ne saurait parler d'une situation phénoménologique de fait* ».⁴⁰⁷ Le respect réalise la médiation entre la sensibilité du désir et la raison qui exige l'accomplissement de soi, il est le troisième terme qui rend possible l'humanité de la personne. En effet, le respect recrute le sentiment de sympathie et accomplit la synthèse de la personne « *comme objet éthique* ».⁴⁰⁸ Le sentiment de sympathie se présente

⁴⁰⁴ Ricœur, *Philosophie de la volonté 2*, p. 117.

⁴⁰⁵ *Loc. cit.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁰⁷ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 350.

⁴⁰⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté 2*, p. 116.

comme une action au cœur d'une passion, « *il est une disposition qui peut faire défaut et à laquelle la réflexion collabore activement* ». ⁴⁰⁹ L'acte de volition inhérent à la sympathie peut devenir mauvais comme nous l'avons vu dans la haine. Le moment du respect peut être qualifié de « *trans-affectif* » puisqu'il est l'instant où la raison « *donne à l'homme une loi universelle* » ⁴¹⁰ qui pour être pratique doit influencer un affect qu'elle réorganise intérieurement. Le respect devient le « *mobile à priori* » opposé « *aux autres mobiles empiriques de la sensibilité* », ⁴¹¹ il est la marque de l'action inscrite au sein du désir. C'est en accédant à la dimension pratique du respect que la sympathie apparaît comme la matière affective du respect et qu'il peut être vécu comme la forme pratique et éthique de la sympathie. Le respect légitime la sympathie en assurant l'altérité menacée de disparition par le mouvement fusionnel de l'affectivité. De plus, en la présentant comme « *révélation d'existence étrangère* », le respect affirme la « *supériorité éthique* » ⁴¹² de la sympathie par rapport aux autres affects.

Ce qui est commun à la haine de Majka à l'égard de sa mère et à la « sympathie » d'Ewa envers Ania, c'est la prise de position à l'endroit de la valeur d'autrui. L'une et l'autre déprécient la valeur existentielle de l'autre. De plus, ni l'une ni l'autre ne se montre capable d'accorder à leur fille respective un droit égal à leur propre vouloir, elles cèdent à leurs désirs de possession, de domination et de glorification personnelle ce qui vient contredire leur quête de reconnaissance qui exige l'existence-valeur d'autrui. En niant leur pouvoir d'autolimitation, elles limitent leur potentialité et par conséquent leur

⁴⁰⁹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 350.

⁴¹⁰ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 117.

⁴¹¹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 350.

⁴¹² *Ibid.*, p. 351.

possibilité d'avenir, elles se privent ainsi de la reconnaissance de l'autre, de l'estime d'elles-mêmes et de l'horizon du bonheur.

Le bonheur implique non seulement une consonance affective avec autrui il traduit aussi l'unification en nous-mêmes entre un affect et une évaluation du respect. La souffrance morale vécue lors des affects négatifs de haine, de colère, d'envie et autres témoigne du conflit intérieur entre l'affect négatif et l'évaluation a priori de la valeur-existence d'autrui et ce combat est exacerbé par l'inculpation d'autrui comme tentative de disculpation de soi. Dès lors, le malheur de ces deux femmes manifeste, par la négative, la présence du respect comme structure intersubjective originaire à partir de laquelle se développe la souffrance morale de l'indignation. « *Par le respect, autrui continue d'être obscurément reconnu, lors même qu'il est passionnément supprimé et nié en intention ou en fait.* »⁴¹³

Le *Décatalogue VII* nous montre que le sentiment de violation peut dégénérer en haine lorsqu'il ne pose pas une égalité de valeur de la vie d'autrui. Il révèle aussi que le sentiment de sympathie devient confusion des êtres lorsqu'il fait fi du respect dont le rôle est de maintenir une juste distance entre les acteurs de la relation intersubjective.

⁴¹³ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 353.

CHAPITRE VII

LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

7.1 L'enlèvement d'Ania comme revendication d'une reconnaissance

Du point de vue de Majka, l'enlèvement d'Ania constitue la réparation d'une injustice déclenchée par son sentiment de violation. C'est du moins ce qu'elle affirme lors de son premier téléphone à sa mère :

Majka : But can't you steal something that belongs to you?

Majka : Ania belongs to me. All documents have to be changed. Every single one.

Ewa : Ania's mine, her birth certificate's is in my name.

Majka : You've stolen my child – it was straight theft. And I can't live with it anymore.⁴¹⁴

Majka et Ewa se considèrent toutes les deux l'unique mère d'Ania. Majka estime que sa mère a volé l'enfant qu'elle a mise au monde et Ewa considère qu'Ania lui appartient, puisqu'elle possède le certificat de naissance l'attestant. Cette opposition entre la mère et la fille nous place au niveau de la juste distribution des biens, en l'occurrence d'Ania, entre des personnes bien assurées de leur appartenance à la même unité familiale ; elle

⁴¹⁴ 29 min. 18 sec.

semble renvoyer à un problème de justice préoccupée de la répartition d'un avoir et soucieuse de « *rendre à chacun le sien* ». ⁴¹⁵ La famille constitue la première expérience du vivre ensemble, la première unité culturelle. Nous hésitons à la qualifier d'organisation politique, puisque les rapports de force sont rarement limités par la Charte des droits de l'homme ou par une protection publique. Habituellement, l'appartenance des membres à la cellule familiale est prise pour acquise, mais dans le film *Tu ne voleras point*, les propos malveillants d'Ewa à l'égard de Majka :

Ewa : Go away. ⁴¹⁶

... et sa décision de laisser partir sa fille pour le Canada afin d'être seule avec Ania

Ewa : let her go forever and leave us alone with the little one. ⁴¹⁷

... ainsi que ceux de Stefan

Stefan : Majka couldn't be your little girl ... she knew she had to earn your love. ⁴¹⁸

(...) mettent en évidence la faiblesse du lien de la mère à l'égard de sa fille. C'est à partir de la fragilité de la filiation, de l'exclusion voire de l'expulsion dont elle

⁴¹⁵ Ricœur, P. (1995). « Qui est le sujet de droit ». In *Le juste*. Paris : Éditions Esprit, p. 38.

⁴¹⁶ 3 min. 06 sec.

⁴¹⁷ 35 min. 44 sec.

⁴¹⁸ 24 min. 28 sec.

s'éprouve victime que s'élabore la demande de Majka d'être reconnue comme la mère d'Ania. La demande de reconnaissance semble renvoyer à la fois aux domaines du vivre ensemble et à celui de la justice.

7.1.1 L'objet de la reconnaissance

La reconnaissance revendiquée par Majka est bien légitime puisque d'une part, elle fait suite à l'usurpation considérée comme un crime parce qu'elle constitue une emprise injustifiable sur Majka, et d'autre part, parce elle traduit une « *injuste distance* »⁴¹⁹, un envahissement du corps et de la psyché de l'autre, « *une relation violée* »⁴²⁰. Cependant, certaines clarifications doivent être apportées. Une première concerne l'objet de la reconnaissance. La revendication de reconnaissance s'adresse au « *type d'acte* »⁴²¹, qui fait de Majka une victime et non pas à son identité propre. Ce qu'il s'agit de reconnaître, ce n'est pas d'abord la souffrance de Majka résultant de l'usurpation de sa mère, mais bien l'acte lui-même d'usurper qui a eu lieu et qui a « *précisément brisée une histoire commune* »⁴²². Une telle reconnaissance constitue pour la victime un premier pas dans la direction de la restitution du lien familial. Ce qui demande à être reconnu, donc, c'est l'acte spécifique qui a provoqué la rupture. La reconnaissance concerne la nature du geste particulier d'Ewa, qui a atteint sa fille dans sa qualité d'être, qui représente une « *violation absolue* »⁴²³ et qui, pour se concrétiser, a fait appel à des traits distinctifs

⁴¹⁹ Ricœur, P. (1995). « Sanction, réhabilitation, pardon ». In *Le Juste*, Paris : Éditions Esprit, p. 199.

⁴²⁰ Garapon, A. (2006). « Justice et reconnaissance ». In *Esprit*, no 3, (Mars/avril), p. 232.

⁴²¹ Worms, F. (2006). « Au-delà de la concurrence des victimes ». In *Esprit*, février, p. 188.

⁴²² *Ibid.*, p. 189.

⁴²³ *Loc. cit.*

déraisonnables, dont le jeune âge et la naïveté de sa fille. Cette *reconnaissance négative*⁴²⁴ consiste d'une part à reconnaître l'acte d'usurper la maternité de l'autre comme étant un pouvoir excessif compromettant le lien filial et d'autre part, à admettre l'abus de l'innocence de Majka compte tenu de son jeune âge. La reconnaissance négative comme « *réalité de l'acte accompli* »⁴²⁵ éviterait à la fois le piège d'une surestimation de la reconnaissance qui entrainerait Majka dans une rivalité exaltée des victimes et celui de sa sous-estimation qui rendrait son identité uniquement dépendante de la perception de sa mère.

*C'est elle [la réalité de l'acte accompli] qui fait que l'identité en effet aliénée s'est inscrite jusque dans le corps et les mémoires, la géographie et l'histoire, sans pour autant reposer (...) sur autre chose qu'une rupture et une négativité entre les hommes qu'il s'agit bien justement de reconnaître comme tels, moins pour la " dépasser " que pour l'intégrer dans la relation même qui demeure entre les hommes.*⁴²⁶

La mémoire et l'histoire deviennent indispensables à la reconnaissance de soi, à la condition qu'elles portent, toutes deux, sur des actes, qu'elles donnent un présent à faire et un futur à accomplir dans le maintien d'une parole donnée. L'histoire d'une vie n'est pas écrite à la naissance, elle se trame, au présent, à partir de la reconnaissance d'actes, parfois négatifs, dont la confirmation dégage une voie pour l'avenir, qui est le lieu d'accomplissement de toutes les promesses.

⁴²⁴ *Loc. cit.*

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁴²⁶ *Loc. cit.*

7.1.2 La lutte pour la reconnaissance

Une deuxième clarification concernant la légitimité de l'enlèvement d'Ania comme demande de reconnaissance nous amène à réfléchir le renversement du rapport de force entre Majka et sa mère. Elle place celle-ci dans la situation de victime pour la forcer à reconnaître le vol de sa maternité et lui rendre sa fille

*Majka : All documents have to be changed. Every single one.*⁴²⁷

Elle veut que sa mère reconnaisse son vol et lui rende ainsi justice. Mais la requête de reconnaissance revendiquée par Majka ne peut avoir lieu directement entre celles que l'acte d'usurper a séparées, pas plus qu'elle ne peut survenir entre des victimes « *qui seraient alors livrées au pur jeu d'une concurrence infinie* »⁴²⁸. Elle ne peut provenir que de la médiation d'un tiers, « *dont la place neutre ou "vide" et publique est nécessaire comme telle, comme condition de l'idée de justice.* »⁴²⁹ Ce rôle symbolique d'autorité est habituellement attribué au père dans la famille. Il est celui qui en affirmant sa place comme parent auprès de l'enfant et comme époux auprès de sa conjointe est en position d'effectuer la médiation entre la mère et la fille.

*Stefan : She [Majka] loves her, we must give Ania back to her.*⁴³⁰

⁴²⁷ Kieslowski, K. et Piesiewicz, K., *Décatalogue The ten commandments*, p. 200.

⁴²⁸ Worms, « Au-delà de la concurrence des victimes », p. 190.

⁴²⁹ *Loc. cit.*

⁴³⁰ 34 min. 12 sec.

Dans le film *Tu ne voleras point* la fonction paternelle est niée et par le père lui-même, esquivée. Dans le même sens la différence des générations est désavouée. Comment le tiers, dont la place n'est pas *a priori* reconnue, peut-il s'imposer lorsqu'une femme et une mère excluent le conjoint et le père du couple qu'elle forme avec son enfant ? Plusieurs réponses sont sans doute possibles, mais Stefan choisit de ne pas intervenir, de faire un avec sa conjointe. Contrairement à Majka qui revendique sa place, sa valeur, son père semble avoir démissionné. C'est, nous semble-t-il, ce qu'à conclut Majka :

Stefan : What will you do?

Majka : Give me mother

Stefan : Tell me

*Majka : You can't help me Dad.*⁴³¹

En l'absence d'un *tiers symbolique* qui ordonne les arguments, l'affrontement entre Majka et sa mère au sujet de la propriété de l'enfant conduit à une lutte où tous les coups sont permis. Cependant, dans le cadre de la lutte pour la reconnaissance, « *une condition de recevabilité de la demande semble être que la lutte soit portée par celui-là même qui a subi le déni* »⁴³², sans égard aux exigences de neutralité dans le discours que la requête expose. Par quelle logique peut-on affirmer qu'il revient à la victime de lutter pour être reconnue ? Est-ce à dire que la demande de reconnaissance peut se soustraire à l'idée de justice et s'éviter la médiation d'un tiers ?

⁴³¹ 27 min. 25 sec.

⁴³² Ferrarese, E. (2009). « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance ». In *Politique et Sociétés*, vol. 28, no 3, p. 107.

C'est à partir de l'épreuve du déni de reconnaissance qu'il est possible de faire valoir qu'il revient à la victime du mépris d'initier le conflit. En effet, c'est bien parce que Majka a fait l'expérience d'un discrédit qu'elle doit s'en dégager elle-même et que la lutte devient « *un processus dans lequel une subjectivité se montre à elle-même et tout à la fois se justifie.* »⁴³³ Dans cette perspective, la lutte constitue « *un mouvement d'émancipation* »⁴³⁴ au cours duquel la victime se libère de l'emprise de l'agresseur.

*Majka : This is the first adult decision I've taken in my life. I finally stood up to her [Ewa] and now I know I can do it. (...) And now I know I can take decisions. That's also very simple.*⁴³⁵

La lutte entreprise par Majka peut être interprétée comme une demande de visibilité, comme une réaction à une contestation empêchée pendant une longue période de temps.

*Majka : I've taken Ania and I'm not giving her back. I've thought about that for 3 or for 4 years.*⁴³⁶

Elle comporte une forme d'agression impliquant « *a moving into the positions of power or prestige or the territory of another and taking possession of some of it for one's*

⁴³³ *Loc. cit.*

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁴³⁵ Kieslowski, K. et Piesiewicz, K., *Décologue The ten commandments*, p. 195.

⁴³⁶ 17 min. 36 sec.

self. »⁴³⁷ Pour que la lutte s'engage, il doit y avoir la présence d'un opposant. Or dans le mépris, celui qui disqualifie et dévalorise, en l'occurrence Ewa, cherche précisément à ignorer l'affrontement. En ce sens, Ewa ne perçoit pas l'exclusion à laquelle elle soumet sa fille tant et aussi longtemps que sa maternité auprès d'Ania n'est pas contestée. Elle attend de Majka qu'elle termine son éducation et éventuellement qu'elle travaille et quitte le domicile familial. Pour qu'il y ait lutte, « *il semble falloir que les deux parties s'admettent en lutte* »⁴³⁸. En enlevant Ania, Majka inverse la relation de pouvoir et force ainsi sa mère à la considérer comme une antagoniste valable.

De plus, il revient à celle qui a subi le déni d'amorcer l'affrontement et cela sans se préoccuper de l'issue de celui-ci. En effet, il est impératif pour Majka de rencontrer une résistance afin de la combattre. D'ailleurs, comme le souligne Estelle Ferrarese, le concept de résistance, implicite à la lutte, se trouve amplifié par une des définitions du mot reconnaissance cité par Ricœur : « *admettre pour vrai après avoir nié, ou après avoir douté, accepter malgré des réticences* ».⁴³⁹ La résistance souligne un désaveu antérieur à la demande de reconnaissance. La lutte pour la reconnaissance semble tirer son importance davantage de l'affirmation de soi face à la résistance de l'autre, que de l'atteinte d'un objectif spécifique. Dans cette lutte, l'opposition des consciences apparaît comme le révélateur de leur existence les unes pour les autres. Ce point de vue

⁴³⁷ May, R. (1972). *Power and innocence a search for the sources of violence*. New York : W.W. Norton, p. 42.

⁴³⁸ Ferrarese, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », p. 105.

⁴³⁹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 34.

fait voir « *en même temps que le moment de négativité (...), l'histoire des oppositions à travers quoi les consciences "deviennent" dans leur réciprocité* »⁴⁴⁰.

Pour comprendre l'association des mouvements d'affirmation et de résistance, nous nous demanderons avec Estelle Ferrarese, « *qui est... celui qui résiste* ». ⁴⁴¹

Dans le *Décatalogue VII*, l'autre qui résiste à la demande de reconnaissance de Majka, c'est Ewa. Pour Ferrarese, elle représente « *l'Ennemi* »,

*cet être autre, étranger et tel qu'à la limite des conflits avec lui soient possibles qui ne sauraient être résolus ni par un ensemble de normes généralement établies à l'avance, ni par la sentence d'un tiers, réputé non concerné et impartial*⁴⁴².

Choisir le vocable d'ennemi plutôt que celui d'adversaire accentue la possibilité que la lutte pour la reconnaissance se matérialise dans la violence, comme c'est le cas ici, sans toutefois exclure la perspective d'une actualisation par une argumentation logique entre des parties raisonnables. Dans le conflit qui oppose Majka et sa mère-ennemie, la demanderesse présume d'une *compétence* de celle à qui elle s'adresse, elle lui accorde à priori une existence-valeur, elle suppose une réciprocité « *entre entités qui se considèrent comme des semblables* »⁴⁴³. Cette réciprocité ne relève pas de valeur morale extérieure à la reconnaissance, elle constitue son mouvement. Comment Majka

⁴⁴⁰ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 354.

⁴⁴¹ Ferrarese, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », p. 109.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 110.

⁴⁴³ *Loc. cit.*

pourrait-elle demander à Ewa de modifier les papiers concernant la naissance de sa fille si elle ne tenait pas pour acquis à la fois le bon jugement de sa mère ainsi que sa « *capacité éthique* », ⁴⁴⁴ sa capacité à se désigner elle-même imputable de ses propres actions. En l'absence de l'espoir que sa mère considère son injonction comme pertinente, la lutte pour la reconnaissance ne pourrait voir le jour. La demande de reconnaissance fait le pari que l'ennemi puisse légitimer sa requête. En résumé, la demande de reconnaissance témoigne de l'espérance de Majka qu'Ewa devienne sa mère et la grand-mère d'Ania. En cherchant l'approbation, la lutte pour la reconnaissance travaille à minimiser la résistance de l'autre et à diminuer l'aliénation éprouvée.

De façon générale, les théories de la reconnaissance supposent une lutte argumentative et une conclusion pacifique. Le film de Kieslowski *Tu ne voleras point* contredit ces deux présupposés puisque la lutte s'avère violente, utilise le chantage au lieu de la discussion et se conclut par un départ plutôt qu'une réconciliation. Est-ce à dire que, dans ce dernier cas, la présomption de capacité éthique de l'ennemi n'est plus justifiée ? En y regardant de plus près, dans son combat pour être visible aux yeux de sa mère, Majka cherche l'assurance de la valeur de son existence et la corroboration de sa valeur sociale. Devant la menace de perdre Ania pour toujours

Ewa : We'll lose both of them. ⁴⁴⁵

Ewa propose à Majka le compromis suivant :

⁴⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁴⁵ 35 min. 58 sec.

Ewa: Now listen to me. Come home and bring Ania with you. Your father will sell the car and his organs. You'll be able to buy a flat and do whatever you like, we won't interfere. You can see Ania as often as you like and go wherever you want on holiday with her. You'll be able to have her on Sundays, you can go with her to the cinema, you can take her wherever you want. Ania will belong to the both of us. While I'm still alive, that is. After that, she will be yours.⁴⁴⁶

Au-delà de l'intimidation qui force à un accommodement, cette proposition indique tout de même qu'Ewa consent à envisager Majka comme un sujet de revendications valables, accepte de renoncer à certains comportements et de limiter sa pulsion narcissique. En un sens, en revendiquant une réponse favorable, Majka s'affirme comme un sujet digne de capacité éthique, digne d'être une mère

Majka : You've stolen my child. And the fact that I'm a mother, love.⁴⁴⁷

À rebours, en demandant à sa mère de lui redonner Ania, Majka l'estime capable de cette rectification, capable de visée éthique. La lutte pour la reconnaissance par l'opposition des contraires affirme concrètement l'altérité d'autrui, elle présume d'un « *noyau d'altérité originellement constitué par le respect* »⁴⁴⁸. Autrui ne devient réalité qu'à partir d'une réflexion sur la limite, non pas la limite éprouvée ou subie, mais celle voulue comme outil de valorisation du moi. « *Cet acte d'auto-limitation justificante – cette position volontaire de finitude – peut s'appeler indifféremment devoir ou*

⁴⁴⁶ 42 min. 45 sec.

⁴⁴⁷ 29 min. 18 sec.

⁴⁴⁸ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 345.

reconnaissance d'autrui »⁴⁴⁹. C'est le postulat du droit d'autrui à exister qui nous oblige à freiner notre désir d'utiliser l'autre uniquement comme une marchandise ou un fétiche. Par conséquent, la reconnaissance d'autrui exige « *un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger.* »⁴⁵⁰ Ainsi, la question de l'existence d'autrui, c'est aussi celle du respect, puisque « *dans le respect un vouloir pose sa limite en posant un autre vouloir.* »⁴⁵¹

La demande de reconnaissance contient à la fois la forme active du verbe reconnaître : reconnaître l'autre dans ses capacités ainsi que la forme passive : être reconnu par l'autre dans ses propres capacités. Cette capacité de reconnaître la position d'autrui comme autrui, postulée à la fois par la mère et la fille, constitue la condition de possibilité pour penser la reconnaissance réciproque. La quête de Majka d'être reconnue comme une mère par Ewa constitue une « *requête de valoir dans l'opinion d'autrui, [une] requête d'estime.* »⁴⁵² Cette quête ne relève pas de l'affirmation vitale de soi, elle est plutôt tributaire de la reconnaissance de l'autre, elle n'est pas « *simple désir* », mais bien « *désir du désir* »⁴⁵³, lutte pour la reconnaissance. La quête de

⁴⁴⁹ *Loc. cit.*

⁴⁵⁰ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 346.

⁴⁵¹ *Loc. cit.*

⁴⁵² Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 169.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 170.

réciprocité marque le « *passage de la conscience à la conscience de soi.* »⁴⁵⁴, de celui qui désire à celui qui sait qu'il est celui qui désire.

Bien que Majka semble s'engager, par l'enlèvement, dans une quête d'avoir qui dégénère en possession

Majka: Ania must be mine.

*Ewa: this is impossible.*⁴⁵⁵

... et dans une quête de pouvoir qui se pervertit en domination

Majka : by tomorrow, you certified consent for Ania to go to Canada. Got that!

Ewa: Majka, please, I can't.

*Majka: then you'll never see us again.*⁴⁵⁶

Son ambition d'être estimée et reconnue ne peut pas trouver son accomplissement dans des relations d'avoir et de pouvoir, puisque la première en distinguant le mien du tien vise l'exclusion mutuelle et que la deuxième, en établissant une hiérarchie où certains commandent et d'autres obéissent, confère à quelques-uns le droit d'en contraindre d'autres par la force et le droit. La quête d'estime ou de reconnaissance ne peut s'accomplir que par le développement de relations interpersonnelles où l'un vaut pour l'autre et vice versa. Au contraire de la vie qui nous a été donnée à la naissance, notre

⁴⁵⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵⁵ 28 min. 37 sec.

⁴⁵⁶ 43 min. 13 sec.

Soi : « *mon existence pour moi-même* », nous le recevons « *de l'opinion de l'autre qui le consacre ; la constitution des sujets est ainsi constitution mutuelle par opinion.* »⁴⁵⁷

L'estime d'autrui en tant que confirmation de notre existence exprime une opinion. Or l'opinion relève de la supposition plutôt que de la certitude, elle est une conviction ce qui a pour effet de fragiliser la reconnaissance de notre existence. D'une part, la valeur de notre existence est menacée d'être réduite au discours d'autrui et d'autre part, elle dépend d'une opinion qui est par nature instable. Ces situations précaires, inquiétantes, relevant de la fragilité de l'estime en tant qu'opinion, constituent un terrain propice à l'émergence de la vanité propre à la passion de l'honneur.

La requête de valoir, comme instance affective, découvre notre liaison et notre essence à un aspect du monde auquel nous nous sommes identifiés. Quelle est donc cet objet du monde que le sentiment d'estime ou de reconnaissance intériorise ?

L'objet que nous estimons chez autrui et dont nous demandons la confirmation pour nous-mêmes est ce que nous avons appelons l'humanité c'est-à-dire « *l'idée de l'homme dans ma personne et la personne d'autrui.* »⁴⁵⁸

Ce que j'attends d'autrui c'est qu'il me rende l'image de mon humanité, qu'il m'estime en me déclarant mon humanité. Ce reflet fragile de moi-même dans l'opinion d'autrui a la consistance d'un objet, il recèle l'objectivité d'une fin existante, qui limite toute prétention à disposer

⁴⁵⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 170.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 171.

*simplement de moi-même ; c'est dans et par cette objectivité que je puis être reconnu.*⁴⁵⁹

À cette objectivité formelle de l'humanité s'ajoute l'objectivité matérielle des œuvres culturelles qui témoignent elles aussi de la quête de reconnaissance. Comme la quête de l'avoir s'objective dans des biens économiques et celle du pouvoir dans des institutions, celle de valoir se reconnaît dans les réalisations humaines. Les productions culturelles dont les œuvres de l'esprit tel que l'enfantement, l'art (de la scène et de la littérature) sont des objets d'humanité puisqu'en plus d'illustrer un moment et un temps de l'histoire des hommes, elles explorent les possibilités humaines et ainsi « manifestent par leur universalité concrète l'universalité abstraite de l'idée d'humanité. »⁴⁶⁰ Par conséquent, c'est l'objectivité formelle et matérielle de l'idée de l'homme qui en s'intériorisant procure un sentiment d'estime.

En avançant encore d'un pas dans notre réflexion, nous réalisons que l'estime que nous nous portons à nous-mêmes et aux autres et celle que nous cherchons à obtenir par la reconnaissance d'autrui s'abreuve à la même source, soit celle de l'humanité. Dès lors, « si c'est l'humanité que j'estime en autrui et en moi-même, je m'estime moi-même comme un... autre ».⁴⁶¹ L'altérité de l'humanité en moi-même et en l'autre trace la ligne qui distingue l'attachement à la vie de l'estime de soi. Dans l'attachement à la vie, la relation de moi à moi est immédiate alors que dans l'estime de soi, la relation à soi passe par la reconnaissance d'autrui, elle intériorise la relation à autrui. Mais

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁶¹ *Loc. cit.*

l'estime ou la valeur qui nous est donnée par autrui et celle que nous nous accordons ne peuvent s'appuyer que sur le socle fragile de la croyance :

Je crois que je vaudrais aux yeux d'un autre qui approuve mon existence ; à la limite cette autre est moi-même. Cette croyance (...), en tant que j'en suis affecté, constitue le sentiment de ma valeur. Cette affection appréciative, cette appréciation affectante, est le plus haut point auquel puisse s'élever la conscience de soi dans le [cœur].⁴⁶²

Le sentiment de notre valeur par la fragilité de son assise dans la croyance peut faire fausse route. C'est cette errance qui est mise en scène dans le *Décatalogue VII*. Parce que la valeur dépend d'une conviction, elle peut être simulée, faussée, mésestimée, dépréciée, humiliée, rejetée ou encore niée. Face à la dépréciation ou à l'ignorance de notre valeur, la riposte peut se traduire par une surestimation de soi ou une dévalorisation d'autrui et de ce qui le valorise. C'est dans cette perspective que l'enlèvement d'Ania peut être compris comme une quête d'estime qui dégénère en passion de l'honneur.

La requête « thymique » de valoir comme celle de l'avoir et du pouvoir représentent des modes d'accomplissement du cœur. Ceux-ci se manifestent dans les objets où se constitue le soi. Mais le Soi demeure instable puisque les trois requêtes dans lesquelles il se montre ne trouvent jamais leur achèvement. En effet, le cœur demeure perpétuellement insatisfait de son avoir, de son autorité et de sa valeur. Entre le repos momentané du plaisir fini et l'infini du bonheur durable, « *le cœur est essentiellement ce qui en moi est inquiet. ... [le cœur] glisse un indéfini et, avec lui la menace qui s'attache à une poursuite sans fin.* »⁴⁶³ Avec les désirs propres à l'avoir, au pouvoir et

⁴⁶² *Ibid.*, p. 174.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 176.

au valoir apparaît ainsi une fin indéterminée conforme à l'illimité du désir du désir. Le dédoublement du désir en désir vital et désir spirituel en s'accomplissant respectivement dans le plaisir et le bonheur, donne lieu à une fragilité affective dont le siège se trouve, pour l'essentiel, dans « *l'indéfinitude* »⁴⁶⁴ du cœur.

Le cœur, n'occupe pas seulement une position intermédiaire entre les affections vitales et les affections spirituelles, il subit aussi leur attrait, « *il est à leur égard un mixte* »⁴⁶⁵ qui exerce une fonction de médiation. Ainsi, la fragilité affective apparaît dans la *sexualité* comme résultat de l'échange entre les requêtes indéfinies du soi et les tensions finies du désir vivre. Elle se manifeste également dans les *passions de possession de domination et d'honneur* qui présentent dans les objets la médiation entre ces mêmes requêtes thymiques illimitées et l'infini du désir de bonheur. Pour Ricœur, les passions ne relèvent pas du désir de vivre, mais de l'attrait du cœur pour le bonheur.

*Dans les passions en effet, l'homme met toute son énergie, tout son cœur, parce qu'un thème de désir est devenu tout pour lui ; ce "tout" est la marque du désir de bonheur ; la vie ne veut pas tout ; le mot "tout" n'a pas de sens pour la vie, mais pour l'esprit : c'est l'esprit qui veut le "tout" et qui ne serait en repos que dans le "tout".*⁴⁶⁶

En comprenant d'une part, la passion comme un mélange du désir illimité propre au cœur et du désir de bonheur et d'autre part, la lutte pour la reconnaissance comme une quête de valoir qui dégénère en passion de l'honneur, nous appréhendons la revendication de maternité de Majka comme un désir de bonheur objectivé dans la

⁴⁶⁴ *Loc. cit.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 180.

maternité, comme un objet culturel et social. En suivant Majka dans son périple, nous sommes en face d'une vision de la maternité qui a pris forme dans l'enlèvement et qui se poursuit dans une escapade. Cet objet thymique, la maternité, véhicule une représentation de l'homme et « *c'est à travers les images de l'homme que se poursuit la requête d'estime mutuelle* »⁴⁶⁷. Elles sont les médiations dissimulées qui s'interposent dans les relations entre Majka, Ewa et Ania. Les deux mères se voient mutuellement à travers les projections de leurs propres perspectives de la maternité. L'élan de la passion et l'objet thymique font figure, selon Ricœur, d'une « *schématisation du bonheur* »⁴⁶⁸. Un des objets du cœur, la maternité, symbolise spontanément pour Majka, au niveau affectif, la totalité désirable. Le bonheur ne vise aucun objet puisqu'il est finalité, mais lorsqu'il séjourne dans le cœur il adopte un des objets thymiques comme schéma. La schématisation du bonheur dans un objet du cœur donne lieu à toutes sortes de méprises et d'illusions, mais celles-ci présument, en elles-mêmes, d'une « *figuration affective du bonheur dans le [cœur]* »⁴⁶⁹ plus originale.

La « *figuration affective du bonheur dans le cœur* » procure à la passion le carburant qui canalise son action. L'Éros donne à la passion le dévouement et l'abandon alors que le cœur lui transmet son inquiétude. L'abandon prend sa source dans l'Idée d'une communauté elle-même essence du désir spirituel. « *Une vie passionnée est vie dévouée, consacrée à son thème* »⁴⁷⁰. C'est à partir de ce passif et de ce souffrir premiers qu'émergent toutes les autres formes de passivité et souffrance passionnelles.

⁴⁶⁷ Ricœur, P. (2001). « L'image de Dieu et l'épopée humaine ». In *Histoire et vérité*, p. 138.

⁴⁶⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 181.

⁴⁶⁹ *Loc. cit.*

⁴⁷⁰ *Loc. cit.*

Par ailleurs, sous l'influence combinée des héritages érotique et thymique que sont l'abandon et l'inquiétude, Majka place toute sa disposition au bonheur sur la maternité qu'elle juge au fondement de Soi. C'est cette transposition de la totalité sur un des objets du valoir : la maternité « *que nous appelons la schématisation du bonheur* »⁴⁷¹ dans un des thèmes du cœur.

La schématisation du bonheur est la condition de possibilité originaire des dérives passionnelles. Dans l'illusion et la méprise, Majka confond le bonheur avec un des objets du cœur, elle fait de l'image du bonheur, la maternité, un absolu, une idole oubliant « *le caractère symbolique du lien entre le bonheur et un thème de désir* »⁴⁷². Dans son aventure, Majka montre le point d'impact de la passion de l'honneur dans une « *affection originaire* » et dévoile le lieu de méprises illusoire. « *Le dévouement inquiet* » de Majka pour la maternité « *est comme l'innocence primordiale du passionnel et en même temps la fragilité essentielle d'où elle a procédé* »⁴⁷³. C'est dans le rapport du passionné au passionnel que l'on comprend que « *nul conflit entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d'emprunt ne pourrait être introjecté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du βίος [vivre] et du λόγος [penser]* »⁴⁷⁴.

Ce n'est qu'à partir de la requête de valoir que l'hostilité, les sanctions, le ressentiment et la vengeance peuvent être compris comme des répliques au manque de

⁴⁷¹ *Loc. cit.*

⁴⁷² Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 182.

⁴⁷³ *Loc. cit.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 183.

reconnaissance. Plus encore, c'est à partir du cœur des croyances sur lesquelles s'appuie le sentiment de valeur personnelle que la parenté des significations affectives peut être explorée et c'est davantage le contenu de croyance que nous découvrons lorsque nous cherchons la compréhension de nous-mêmes ou d'autrui.

En s'appuyant sur la croyance, l'estime de soi porte en lui-même la possibilité de sa pathologie : « *rien n'est plus fragile à léser qu'une existence qui est à la merci d'une croyance* ». ⁴⁷⁵ Par ailleurs, les avatars de la valeur personnelle, peu importe qu'ils prennent la forme névrotique d'un sentiment d'infériorité ou celle d'une perversion dans un sentiment illusoire de supériorité, demeurent incompréhensibles sans le recours aux « *formes non-pathologiques et proprement constituantes* » de l'estime de soi. Ce n'est pas un amour de soi anémique ou outrancier qui rationalise le sentiment d'estime de soi, mais bien la structure du sentiment d'estime de soi qui rend les anomalies possibles.

La requête de valoir dévoile la dimension éthique impliquée dans la lutte pour la reconnaissance. Dans la quête de reconnaissance ou d'estime, le vouloir consent à placer les ennemis en lutte dans une égalité de principe qui peut conduire à la réconciliation. La proposition d'Ewa semble aller dans cette direction :

Ewa : Now listen to me. Come home and bring Ania with you. Your father will sell the car and his organs. You'll be able to buy a flat and do whatever you like, we won't interfere. You can see Ania as often as you like and go wherever you want on holiday with her. You'll be able to have her on Sundays, you can go with

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 175.

*her to the cinema, you can take her wherever you want. Ania will belong to the both of us. While I'm still alive, that is. After that, she will be yours.*⁴⁷⁶

Par ailleurs, une proposition d'égalité qui annulerait la différence entre les parties ennemies se priverait d'une dimension importante de la reconnaissance soit celle de « l'indépassable différence » qui fait que la grand-mère n'est pas la mère et que la fille est aussi une mère, à tout le moins potentielle. Dans la lutte pour la reconnaissance à laquelle nous assistons dans le *Déclogue VII*, Majka ne tient pas compte de la relation filiale qui s'est établie, au fil du temps, entre Ewa et Ania, elle ne manifeste pas non plus une grande sollicitude à l'égard de sa fille, qu'elle est plutôt tentée d'utiliser comme une faire-valoir. Pourtant le souci d'Ania pourrait être un motif capable d'unir ces deux mères dans une relation mutuelle où la différence générationnelle ferait alliance avec leurs préoccupations communes concernant le bonheur d'Ania. Mais nous assistons plutôt à un durcissement de la requête de maternité de Majka, à un duel entre les deux mères qui, chacune, en prétextant un tort absolu de l'autre, se croient légitimées de déshumaniser l'ennemi. Ainsi, bien que la lutte pour la reconnaissance porte un mouvement d'affirmation de soi exigeant une résistance provenant d'un ennemi pourvu de capacité éthique et que ce combat permet à l'initiateur de la lutte de participer et de modifier son destin, elle porte aussi un vouloir de destruction d'autrui :

*Majka : I've taken back my own child, that's all. As for killing, I reckon, I could kill my mother.*⁴⁷⁷

...

Wojtek : What are you going to do?

⁴⁷⁶ 42 min. 45 sec.

⁴⁷⁷ Kieslowski, K. et Piesiewicz, K., *Déclogue The ten commandments*, p. 195.

*Majka : Torture mother a bit.*⁴⁷⁸

Ce « vouloir » n'est pas « *une volonté d'altérité, mais de solitude par la mort de l'autre* ». ⁴⁷⁹ La lutte présente une structure dialectique semblable à celle de la haine, elle exprime un conflit entre la valorisation et la dévalorisation d'autrui et dévoile par la souffrance occasionnée l'a priori du respect (comme un espace relationnel pouvant être vénéré ou méprisé).

7.1.3 Le couple reconnaissance – justice

Une troisième clarification concernant l'association par Majka de sa lutte pour la reconnaissance à une demande de justice nous incite à réfléchir le lien entre reconnaissance et justice, dans cette histoire.

La justice est souvent symbolisée par la déesse grecque Thémis tenant dans sa main gauche une balance et un glaive dans l'autre. La balance soupèse les forces de soutien et d'opposition à la recherche d'une équivalence entre des biens, alors que le glaive tranche, sépare, départage ces biens entre deux personnes. La reconnaissance travaille également à une équivalence, mais elle « *ambitionne l'égalisation de sujets* »⁴⁸⁰ qui ne peuvent être divisés à la manière des choses. Ricœur parle d'« *une équivalence qui ne se mesure, ni ne se calcule* »⁴⁸¹, faisant appel à une démarche qualitative, plutôt qu'à un raisonnement quantitatif. La reconnaissance ne peut se passer d'une équivalence et

⁴⁷⁸ 24 min. 28 sec.

⁴⁷⁹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 355.

⁴⁸⁰ Garapon, « Justice et reconnaissance », p. 238.

⁴⁸¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 344.

par conséquent de l'idée de justice bien que l'on ne puisse pas réduire la première à la deuxième ; elle est plutôt ce qui la précède, l'accompagne et lui succède. Elle accrédite « *une grandeur. La grandeur dans l'estime sociale pour la reconnaissance sociale, de sa singularité dans l'amour, de sa qualité d'homme – de sa dignité diront certains – en ce qui concerne le droit.* »⁴⁸² La reconnaissance donne la tâche d'orchestrer une « *approbation de principe* »⁴⁸³ qui, en plus de reconnaître l'autre comme un autre moi-même, comme une autre liberté, se soucie de donner à cette liberté autre une valeur égale à la nôtre. Comme nous l'avons déjà mentionné, notre consentement au droit égal « *d'un autre vouloir* » fait de l'autre « *un centre d'obligations pour moi* »⁴⁸⁴. Cette reconnaissance constitue la source de la notion de justice qui déclare « *que ta liberté vaille autant que la mienne* »⁴⁸⁵ et qui veille à la « *reconnaissance de la liberté de l'autre.* »⁴⁸⁶ Mais pour être pratique cette reconnaissance de la liberté de l'autre oblige qu'« *un décentrement s'opère chez le sujet parce qu'il concède à un autre sujet une "valeur" qui est la source d'exigences légitimes qui contrarient son amour-propre* ». ⁴⁸⁷

⁴⁸² Garapon, « Justice et reconnaissance », p. 238.

⁴⁸³ *Loc. cit.*

⁴⁸⁴ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 345.

⁴⁸⁵ Ricœur, P. (1985). « Avant la loi morale : l'éthique ». In *Encyclopedia Universalis*, Supplément 2, « Les Enjeux », Paris, 1990, pp. 62-66, cité dans Maillard, M. (2011) *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?* Coll. Le champ éthique. Genève : Labor et Fides p. 255.

⁴⁸⁶ Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ? ?* Coll. Le champ éthique. Genève : Labor et Fides, p. 256.

⁴⁸⁷ Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. Paris : Éditions La découverte, p. 238.

Dans le film, *Tu ne voleras point*, Majka, par l'enlèvement, affirme un « pouvoir-être » dans des actes d'évaluation, de prises de décision et d'actualisation de choix, elle témoigne de sa liberté.

Majka : This is the first adult decision I've taken in my life. I finally stood up to her [Ewa] and now I know I can do it. (...) And now I know I can take decisions. That's also very simple. ⁴⁸⁸

Cet acte d'affirmation émerge d'un *désir d'être* qui, pour Ricœur, a quelque chose de « fondamentalement bon » puisqu'il signifie « *qu'il est bon pour moi d'exister plutôt que de ne pas être.* »⁴⁸⁹ Cette affirmation éthique originaire allègue une capacité d'agir selon des raisons justifiables relevant elles-mêmes d'une capacité à préférer une vie accomplie à des plaisirs passagers, d'une capacité à se comprendre comme un récit valable. Elle fait voir l'égoïsme comme un ajout au désir d'être initial. L'affirmation de la valeur de notre existence constitue le premier temps du trajet éthique proposé par Ricœur « *de la visée d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes* »⁴⁹⁰. Ce premier moment fait apparaître la puissance du vouloir, mais elle cache au sein de la volonté un conflit entre ce qu'elle juge comme un désir supérieur aboutissant au sentiment du bonheur et un désir de vivre qui apporte un plaisir

⁴⁸⁸ Kieslowski, K. et Piesiewicz, K., *Décologue The ten commandments*, p. 195.

⁴⁸⁹ Ricœur, P. (1989). « L'éthique, la morale et la règle ». *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no 24, p. 54.

⁴⁹⁰ Ricœur, *Soi-même comme une autre*, p. 211.

spontané. Ce tiraillement annonce la possibilité de choisir l'immédiat au préférable, il signale la « *faiblesse du vouloir* »⁴⁹¹ et par conséquent, la nécessité de la norme morale.

7.1.3.1 Bienfaits de la règle morale

La règle morale trouve une première justification dans l'utilité d'un critère pour évaluer à la fois notre désir d'être, le respect porté à autrui et la justesse des institutions. À lui seul, le désir humain ne peut distinguer le sentiment d'avoir vaincu une difficulté passagère et la visée d'une vie pleinement réussie, il confond l'amour propre et le projet existentiel de l'homme. Le désir a besoin d'être enrichi par la raison pratique qui, par son discernement et sa sagesse, questionne l'universalité d'une idée d'action. Ainsi, interroger notre capacité à vivre dans une société où l'usurpation et le kidnapping seraient généralisés fait apparaître la règle d'universalisation comme un premier critère moral à l'aune duquel nous pouvons évaluer les relations avec soi-même, de même que les relations intersubjectives, familiales et institutionnelles. Elle protège des illusions d'une éthique sans morale gouvernée exclusivement par le sentiment.

Nous trouvons dans la nécessité de l'interdit un deuxième bienfait de la règle morale. En premier lieu, un interdit limite l'action sans être aussi restrictif qu'une règle positive. Interdire de voler laisse le champ libre à une variété de comportements innovants permettant la reconnaissance de soi-même et d'autrui. L'impératif de l'interdit puise sa justification dans le conflit entre le désir estimé préférable et le désir manifestant un intérêt plus égoïste. En ce sens, le projet d'être mère traduit, chez Ewa et Majka, le désir d'un accomplissement de soi, mais à celui-ci s'oppose un désir de valorisation immédiate, qui met en péril le projet maternel à long terme. « *Du fait de cette*

⁴⁹¹ Maillard, *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?* p. 253.

inadéquation, du fait que je ne suis pas à la hauteur de mes désirs les plus profonds, le passage est obligé par le "non" : non, tu ne feras pas ceci ou cela». ⁴⁹²

En plus de la discordance de soi à soi, l'injonction kantienne de "*traiter l'humanité de la personne en soi et en l'autre comme une fin en soi et non comme un moyen*" témoigne, à elle seule, de la tendance naturelle à utiliser l'autre comme un moyen de satisfaction personnel. L'interdit indique les limites à respecter pour répondre à l'exigence de la valeur-existence de soi et de l'autre. Finalement, à l'institution familiale envisagée comme un "vouloir vivre ensemble" revient la responsabilité de trancher les conflits mettant en danger sa cohésion et par conséquent, d'utiliser une violence répressive interdisant certains comportements comme ceux de l'indistinction des générations, du vol d'une origine et du kidnapping d'un enfant. Bien que le point de départ soit "le désir d'une vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes", l'interdit vient limiter «*l'amour de soi-même comme point de vue*» ⁴⁹³ afin de permettre l'existence de plusieurs points de vue.

La norme tire une troisième justification de l'appui que procure les lois dans l'orientation de l'agir des membres d'une communauté. Ce système de codes, en prenant en considérant les normes déjà existantes, établit une tradition cohérente qui protège l'action humaine de l'irraisonnable.

7.1.3.2 Limites de la règle morale

Le bien-fondé des normes n'élimine pas leurs limites, pas plus qu'elles empêchent les conflits de principe, puisque la visée d'un objectif juste ne peut s'effectuer qu'à partir

⁴⁹² Ricœur, « L'éthique, la morale et la règle », p. 57.

⁴⁹³ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 96.

d'un point de vue qui est, en lui-même, limité. En visionnant le film, *Tu ne voleras point*, il nous a semblé que chacune des deux mères avait à la fois tort et raison et raison et tort. Lorsque Majka dit qu'elle est mère d'Ania, elle s'appuie sur une loi génétique : elle a donné naissance à Ania, elle est sa mère. Par ailleurs, par le certificat de naissance, Ewa justifie sa position de mère par la règle légale.

Dans cette controverse, chacune présente un point de vue unilatéral, l'une défend une vision naturelle de la maternité, alors que l'autre plaide pour un horizon légal. Leurs valeurs sont indéniablement vraies et chacune favorise une grandeur qui la dépasse : la grandeur de la vie et celle de la justice, mais chacune la voit à partir d'un « ici ». C'est à partir d'une perspective finie que chacune comprend la valeur universelle qu'elle soutient. Ainsi l'amour, la liberté, l'autonomie, la justice et la sécurité sont des valeurs universelles, mais lorsqu'elles s'incarnent dans des histoires concrètes, une hiérarchisation s'impose, certains priorisent l'amour, d'autres l'autonomie, d'autres la sécurité, mais chacun ne voit l'universalité des valeurs que sous un angle particulier. Chacune de ces deux femmes accède à la morale universelle, le lien vital pour l'une et la norme légale pour l'autre, par le détour de son histoire personnelle ce qui leur donne une vision brisée de l'humanité. Ce que Majka juge naturel est confronté à la règle par la douanière :

*Douanière : The child needs it's mother consent.*⁴⁹⁴

...et ce qu'Ewa estime légitime doit tenir compte de la menace de perdre Ania pour toujours :

⁴⁹⁴ 2 min. 37 sec.

*Majka : Then you'll never see us again, Ania is asleep on my shoulder and I don't care anymore. Tonight I realized that I have her and her alone.*⁴⁹⁵

C'est à partir de ces deux positions qu'apparaît la possibilité d'un compromis qui ne relève pas exclusivement de la norme morale et de la raison, mais qui doit tenir compte du contexte réel et du système législatif en place.

Une autre limite de la règle morale se manifeste lorsqu'elle est appliquée sans discernement et qu'elle aboutit à une situation inhumaine. En ce sens, bien que Majka soit la mère naturelle de l'enfant, la vie d'itinérante qu'elle envisage, en partant pour le Canada, s'accorde difficilement avec les besoins de sécurité et de stabilité d'une petite fille âgée de 6 ans. C'est d'ailleurs ce que lui fait remarquer Wojtek :

Wojtek : If you want to go away with her ... She won't stand it... She's too fragile.

Majka : Something's frightened you.

*Wojtek : Yes, you'll ruin the child.*⁴⁹⁶

.....

*Wojtek : She needs a normal home, her toys, her bed, her milk. Understand?*⁴⁹⁷

Par ailleurs, le compromis proposé par Ewa de partager Ania entre les deux mères

⁴⁹⁵ 43 min. 28 sec.

⁴⁹⁶ 37 min. 56 sec.

⁴⁹⁷ 38 min. 44 sec.

*Ewa : You'll see Ania whenever you like, you can have her on Sundays, take her to the cinema, Ania will be mine and yours; when I die, she'll be all yours.*⁴⁹⁸

...n'arrive pas à distinguer les générations l'une de l'autre, il renvoie à l'établissement d'un lien marchand où il s'agit de partager un bien économique entre des concurrentes. La règle morale trouve sa limite lorsqu'il s'agit de l'appliquer à une situation particulière où elle entre en conflit avec une relation humaine asymétrique qui demande de la sollicitude. Dans le contexte du film *Tu ne voleras point*, le jugement moral ne peut faire abstraction des soins dont Ania a besoin pour se développer au plan physique et psychique pas plus qu'il peut oublier l'usurpation dont Majka a été victime. À l'égalité et à la liberté mises de l'avant par l'idéal de justice, la sollicitude fait valoir l'importance « *de rétablir quelque chose d'un sujet défait car rendu trop dépendant des autres ; c'est aussi envisager un mieux-être pour des individus qui ont besoin des autres dans une situation qui se présente comme une impasse.* »⁴⁹⁹ Il ne s'agit pas de privilégier la sollicitude à la justice ou la deuxième à la première, mais de favoriser leur coexistence dans le cadre de ce que Ricœur nomme la sagesse pratique.

7.1.4 Le couple justice – sollicitude

C'est de sagesse pratique dont fait preuve la guichetière lorsque Majka arrive à la station de train avec sa fille endormie sur son épaule. En voyant l'étrangère en fuite, la guichetière cesse sa lecture, sort de la cabine, s'approche de Majka et l'invite à entrer se réchauffer et dormir.

Guichetière : A bloke? Are you escaping from a bloke?

⁴⁹⁸ 42 min. 53 sec.

⁴⁹⁹ Brugère, F. (2009). « La sollicitude et ses usages ». *Cités*, no 40, p. 147.

Majka : Everything.

*Guichetière : come inside, it's warm, you can sleep.*⁵⁰⁰

Plus tard, la guichetière mentira pour protéger Majka sans même connaître son histoire.

Ewa : Have you seen a girl with a child?

*Guichetière : She was here, but she left about 2 hours ago.*⁵⁰¹

La guichetière manifeste un souci pour l'étrangère devant elle qu'elle imagine en fuite, elle fait preuve de sollicitude à l'égard de Majka en offrant l'hébergement à celle qui est situation de fragilité. La sollicitude émerge d'une perception du « *caractère injuste du maintien d'une trop grande vulnérabilité ; il s'accomplit contre un lien social (...) retourné sur une figure (...) autonome de l'individu qui peut faire valoir ses droits.* »⁵⁰² La sollicitude témoigne d'un souci et d'un soin envers une personne en situation de détresse. Elle « *s'exerce en réponse à la dépendance* »⁵⁰³, ce qui suppose d'abord un accueil d'une situation où la vie est mise en péril. La guichetière a vu, entendu et a été affectée par la souffrance de la fugitive qui surgit « *comme un voleur* »⁵⁰⁴. C'est de la sensibilité de son propre corps que la guichetière répond à l'appel venant du corps de

⁵⁰⁰ 50 min. 52 sec.

⁵⁰¹ 50 min. 48 sec.

⁵⁰² Brugère, « La sollicitude et ses usages », p. 155.

⁵⁰³ Brugère, « La sollicitude et ses usages », p. 141.

⁵⁰⁴ Zielinski, A. (2011). « La vulnérabilité dans la relation de soin. « Fonds communs d'humanité », » *Cahiers philosophiques*, no 125, p. 92.

Majka. La sollicitude repose sur un « *échange entre donner et recevoir* »⁵⁰⁵. Majka, dans sa misère, initie la demande et la guichetière la réponse. La répondante « *exposée à la souffrance, est aussi exposée à l'initiative de la demande.* »⁵⁰⁶ L'injonction venue de Majka devient échange dans la mesure où la guichetière n'est pas seulement « *passivité d'un moi convoqué* »,⁵⁰⁷ mais aussi capacité de donner libérée par l'initiative de la demande. À son tour, la capacité de donner dévoile, chez la guichetière, des « *ressources de bonté (...) intimement liée à l'estime de soi au sein de la vie "bonne"* »⁵⁰⁸ et confère à la sollicitude le statut de « *spontanéité bienveillante* »⁵⁰⁹.

La sollicitude implique également un savoir-faire qui traduit une intelligence sensible au service de l'existence d'un autre dans le besoin. L'asymétrie de la relation de sollicitude expose le plus vulnérable au risque d'un abus de pouvoir du plus fort, mais ce danger s'atténue lorsque le soin apporté au plus démuné s'appuie sur la « *vulnérabilité primordiale* » révélée par « *l'expérience du corps propre, corroborée par le corps de l'autre souffrant* ». ⁵¹⁰ C'est à partir de la vulnérabilité comme « *fonds commun d'humanité* »⁵¹¹ que l'inégalité de puissance entre le sujet qui demande et celui

⁵⁰⁵ Ricœur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*, p. 220.

⁵⁰⁶ Zielinski, A. (2011). « *La vulnérabilité dans la relation de soin* », p. 93.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁰⁹ *Loc. cit.*

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁵¹¹ *Loc. cit.*

qui répond peut être équilibrée par une réciprocité dans l'échange. C'est bien parce la guichetière est émue par la vulnérabilité de Majka qui porte sa fille sur son épaule, parce qu'elle est capable « *de souffrir à cause de la souffrance d'autrui* »⁵¹², qu'elle répond à la demande par un geste d'hospitalité. La souffrance est ainsi la motivation qui à la fois déclenche la réponse et l'espoir d'être secouru implicite à l'injonction de la demande.

Dans la situation particulière du film, la guichetière ment à Ewa pour favoriser sa protégée, elle privilégie la personne vulnérable, au respect à la règle de vérité, dans le but de porter secours à Majka en tenant compte de sa situation précaire. En effet, « *l'être humain n'est pas seulement un sujet de droit ; il est aussi une personne dont le déploiement de puissance est empêché.* »⁵¹³ Face à la fragilité de Majka et d'Ania, les affects éprouvés par la guichetière se transforment en « *sentiments moraux* »⁵¹⁴ qui influencent la volonté, commandent l'action lorsqu'ils sont « *spontanément dirigés vers autrui* »⁵¹⁵. L'action appropriée ne relève pas d'une compétence particulière à l'égard de Majka, mais elle nécessite la sortie momentanée de ses propres intérêts pour s'ajuster à la situation. La sollicitude dépend d'une situation relationnelle singulière dans laquelle la guichetière a su « *voir ce que d'autres n'ont pas vu (...) s'émouvoir et agir en conséquence.* »⁵¹⁶ Par son action, elle ne cherche pas seulement à répondre aux

⁵¹² *Ibid.*, p. 93.

⁵¹³ Brugère, « La sollicitude et ses usages », p. 142.

⁵¹⁴ Ricœur, P. (2001). *Le juste 2*, Paris : Éditions Esprit, p. 62.

⁵¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 224.

⁵¹⁶ Brugère, « La sollicitude et ses usages », p. 143.

besoins physiques de sommeil et de chaleur de Majka, à travers son offre d'hébergement, dans sa sollicitude, elle considère le « *rapport du sujet à lui-même : qu'il puisse s'estimer lui-même.* »⁵¹⁷ La sollicitude de la guichetière vient en quelque sorte contredire l'exclusion sociale et le déni de reconnaissance dont Majka est victime ; elle est approbation de l'existence de l'autre. Par sa sollicitude, la guichetière affirme les capacités d'autrui au-delà de sa vulnérabilité présente dans la situation précaire actuelle.

La relation asymétrique observée entre Majka et la guichetière dans laquelle la première porte secours à la deuxième est aussi vécue par chacun de nous, en nous. Nous sommes à la fois cet humain « *agissant et souffrant* »⁵¹⁸. La sollicitude est une relation à l'autre qui continue l'estime de soi dans la relation à soi-même. Elle est aussi reconnaissance de la vulnérabilité de l'autre à partir de la reconnaissance de notre propre fragilité. C'est la « *reconnaissance d'une commune vulnérabilité des protagonistes [qui] rend possible une plus grande réciprocité.* »⁵¹⁹ La sollicitude exercée « *à partir de la vulnérabilité reconnue en soi-même, vise à créer un espace de réciprocité où "le recevoir s'égalé au donner", de façon à "compenser la dissymétrie initiale"* ». ⁵²⁰ Cependant, la réciprocité de la relation de sollicitude ne cherche pas à se mettre à la place de l'autre. Malgré les vulnérabilités et capacités communes, celles-ci s'expriment toujours à partir d'une perspective limitée et d'un caractère unique donnant

⁵¹⁷ Zielinski, « La vulnérabilité dans la relation de soin », p. 96.

⁵¹⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 370.

⁵¹⁹ Zielinski, « La vulnérabilité dans la relation de soin », p. 103.

⁵²⁰ *Loc. cit.*

ainsi à chaque personne une position d'« *insubstituabilité* »⁵²¹. En effet, c'est à partir d'un "ici" que nous imaginons la situation de l'autre, là-bas. Bien que les rôles de donner et de recevoir soient interchangeables dans une relation de réciprocité, les personnes demeurent insubstituables. Ce que la sollicitude affirme dans la réciprocité de la relation « *c'est la dimension de la valeur qui fait que chaque personne est irremplaçable dans notre affection et notre estime.* »⁵²² La sollicitude en affirmant la dignité des personnes vulnérables combat l'injustice des activités « *empêchées, limitées ou modifiées... par la violence de certaines conduites qui nous soumettent au silence ou à la dissimulation.* »⁵²³ La sollicitude convoque à une justice qui reconnaît « *la vulnérabilité de la victime, sa dépendance à l'égard de l'auteur de violences* »⁵²⁴ et qui se préoccupe de rétablir un rapport plus égalitaire entre la victime et l'agresseur afin de permettre une réinsertion sociale.

7.1.5 Justice et mutualité des liens

Dans le film *Tu ne voleras point*, la lutte pour la reconnaissance introduit l'idée de justice à partir de l'expérience de l'injuste, en réaction à une exclusion, voire à une expulsion vécue comme déni de reconnaissance. La justice est rencontrée à partir du récit de sa débâcle. L'usurpation comme l'enlèvement font figure de « *crime contre l'humanité* »⁵²⁵ puisqu'ils combinent le crime : une emprise qui nie l'existence de

⁵²¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 225.

⁵²² *Ibid.* ,

⁵²³ Brugère, « La sollicitude et ses usages », p. 157.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁵²⁵ Garapon, « Justice et reconnaissance », p. 235.

l'autre et la dimension communautaire de la famille. En ce sens, la signification attribuée à l'usurpation et à l'enlèvement implique en elle-même « *un espace minimal commun, l'idée d'humanité* »⁵²⁶. Le rôle de la famille consiste à assurer un certain équilibre entre la quête de reconnaissance résultant d'un déni dont la victime s'estime privée et la mutualité des liens.

Ce qui est mis en péril par l'usurpation et l'enlèvement, c'est non seulement la dignité des personnes, mais aussi le tissu familial et en élargissant l'horizon, c'est l'organisation sociale et culturelle qui se trouve menacée. La mutualité est un type de lien, elle se distingue de la réciprocité par l'importance qu'elle accorde au surcroît que l'on trouve dans une entente familiale lorsqu'elle est comparée à un pacte contractuel. Ce surplus contribue à former le registre de l'*être familial* « *qui doit assumer qu'une part d'altérité entre dans son identité (...) l'autre est indispensable à la création de ce lien de droit originare* »⁵²⁷.

La mutualité tient compte de la « *valeur irremplaçable des personnes* »⁵²⁸ sans prétendre à une mutualisation de tout son *patrimoine*. En ce sens, elle s'intéresse moins à l'identité de la personne et davantage à sa présence sociale au sein de la famille. Elle réclame un espace limité par des normes afin de rendre possible la rencontre mutuelle. « *La mutualité, c'est la solidification par des conventions, des rites, des concepts aussi de cet "entre"* »⁵²⁹. S'il l'on considère la demande de reconnaissance comme une

⁵²⁶ *Loc. cit.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁵²⁸ *Loc. cit.*

⁵²⁹ *Loc. cit.*

aspiration à la mutualité des liens, la lutte pour la reconnaissance vise la création d'un espace de rencontre, d'un entre deux, balisé par des lois et des rituels.

7.1.5.1 Rites culturels favorisant la relation mutuelle

Le jeu de l'enfant ou de l'adulte est l'un de ces rites qui favorisent la rencontre mutuelle. Il est remarquable d'observer, dans le film *Tu ne voleras point*, que les espaces de jeu sont à chaque fois interrompus. En effet, l'enlèvement d'Ania a lieu lors d'une pièce de théâtre. C'est au moment où Ania s'amuse dans le carrousel et qu'elle s'imagine partie prenante d'un livre d'histoires, dans lequel elle a été enlevée, qu'elle apprend de la bouche de Majka qui est sa « vraie mère ».

Ania : Have you kidnapped me?

Majka : Sort of

*Ania : Like in the story-books.*⁵³⁰

Finalement, c'est lors du moment festif où Wojtek raconte une histoire à Ania que Majka ordonne à sa fille de l'appeler « maman ». Ces scènes traduisent une ignorance ou un refus des rites culturels capable de conduire à l'apprivoisement mutuel. À cet égard, le Renard dans le *Petit Prince* apprend à ce dernier qu'apprivoiser signifie « créer des liens », perdre son anonymat et son indépendance : « *si tu m'apprivoises, nous aurons besoin l'un de l'autre. Tu seras pour moi unique au monde. Je serai pour toi unique au monde.* »⁵³¹ Aux dires du renard, l'apprivoisement exige de sortir de la neutralité. L'acte d'enlever Ania et de lui divulguer son origine peut être compris en ce sens, mais sortir de l'anonymat signifie s'extraire de ce qui est « *neither one of two*

⁵³⁰ 11 min. 39 sec.

⁵³¹ Saint Exupéry, A. (1971). *Le Petit Prince*. New York : Harbrace Paperbound library Harcourt, p. 80.

possibilities. (...) Applied to persons or creatures what is neuter pertains to those that are of neither sex. »⁵³² Ce qui est neutre réfère à la fois au manque et à la plénitude, un être « neutre » peut être imaginé asexué ou hermaphrodite. Dans la première représentation, la neutralité se manifeste après la sexualisation du monde, alors que dans la seconde, l'indifférenciation se présente avant l'apparition de la sexualité. Ainsi, Majka, dans son sentiment d'être anonyme, peut se comprendre comme un être privé de sa subjectivité, affrontant des forces hostiles, mais elle a aussi la possibilité de se considérer comme pleine, dans une situation édénique où rien n'a encore été décidé, où tout est encore possible, où elle peut être mère d'Ania nonobstant son refus d'il y a 6 ans. En voulant être reconnue comme mère, Majka doit maintenant faire face à un monde « *in which the other is destined to remain forever other and where the self can only maintain itself in a relationship to that which is other.* »⁵³³ Se désigner mère c'est consentir à un monde structuré par un sujet et un objet, un monde où la vulnérabilité de l'autre interpelle et demande une réponse. La maternité ouvre à l'hospitalité, à la sollicitude, elle organise le couple de la mère et de l'enfant selon le *paradigme de l'hôte et de l'invité*⁵³⁴. Le désir d'être mère exige de Majka de pivoter d'un monde d'oppositions, de résistances et d'obstacles à un monde où elle manifeste sa présence et attend au seuil qu'Ania ouvre la porte de l'intérieur. La maternité ne peut se passer du consentement de l'autre. Majka en fait l'expérience lorsqu'Ania refuse de l'appeler maman.

Majka : Call me mother

⁵³² Jager, B. (2012). « The Obstacle and the Threshold : Two Fundamental Metaphors governing the natural and the human sciences ». In *About Humanism in Psychology*. Montréal : CIRP, p. 124.

⁵³³ *Ibid.*, p. 9.

⁵³⁴ Métaphore proposée par B. Jager dans plusieurs de ses écrits.

Ania : Majka

Majka : Say mother

*Ania : Majka...*⁵³⁵

7.1.5.2 Bâtir une relation filiale

Bâtir une relation filiale c'est un peu comme construire une maison au sens où il s'agit d'établir un lien symbolique, « *un seuil* » entre deux entités distinctes : celle de la mère et celle de l'enfant. Dans une perspective intersubjective, construire une relation, c'est bâtir un monde à proximité d'un autre monde. Être proche d'un autre constitue la manière "d'être" de l'habitant de la terre. Ainsi, bâtir signifie non seulement habiter, mais aussi "l'être" des hommes. « *Être homme veut dire : être sur la terre comme mortel, c'est-à-dire habiter* »⁵³⁶.

Habiter la filiation commence par une division originaire qui sépare une unité littérale en deux parties distinctes. La séparation préserve la différence et l'identité spécifique de chacun des voisins. À la différence des murs et de la fondation de la maison, qui installent une limite étanche entre les voisins, le seuil autorise les passages. En effet, en plus de préserver de l'indistinction la mère et l'enfant, le seuil favorise le mouvement entre l'intérieur et l'extérieur alors que les murs excluent le dedans du dehors. Compris ainsi, le seuil, représente l'articulation, la limite symbolique autour de laquelle s'ordonne la construction des relations humaines mutuelles. Grâce au seuil qui ouvre aux mondes voisins, la relation lie des mondes différents en une unité symbolique. Bâtir une relation filiale, dans cet esprit, c'est donc ériger une œuvre culturelle et

⁵³⁵ 31 min. 38 sec.

⁵³⁶ Heidegger, M. (2010) « Bâtir habiter penser ». In *Essais et conférences*. Mensil-sur-l'Estrée : Gallimard, p.173.

poétique qui rassemble des mondes divisés en un voisinage bienveillant ordonné autour d'un seuil hospitalier.

7.1.5.3 Création d'un espace de rencontre

L'apprivoisement demande des rites dit le renard, ce sont eux, dit-il, qui font « *qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures.* » En retour la rencontre, fruit de l'approvisionnement, ensoleille la vie, elle donne accès à la poétisation du monde : « *le blé, qui est doré, me fera souvenir de toi.* »

Dans le film, *Tu ne voleras point*, nous entendons les références au dimanche

Ewa : Let's check the station

*Wojtek : No train yet, it's Sunday*⁵³⁷

(...)

Majka : What time does the train leave?

Guichetière : Where to?

Majka : it doesn't matter (...) to wherever

*Guichetière : Today's Sunday. Two hours' time*⁵³⁸

...comme des invitations à la création d'un espace de rencontre encadré par des rites et des normes culturelles. Toutes les cultures humaines proposent d'interrompre la vie quotidienne par des intervalles festifs comme si cette alternance entre le temps de travail et le temps de fête était nécessaire à la création (et au maintien, à la revitalisation) d'un monde humain. Dans la culture occidentale de tradition judéo-chrétienne, le récit

⁵³⁷ 47 min. 53 sec

⁵³⁸ 49 min. 40 sec.

de la Genèse raconte un processus de création dans un mouvement dialectique entre deux temps. Dans un premier temps, il s'agit de transformer l'ordre des choses : « *Dieu dit : "Que les eaux qui sont sous le ciel s'amassent en une seule masse et qu'apparaisse le continent" et il en fut ainsi, Dieu appela le continent "terre" et la masse des eaux "mers".* » Dans un second temps, il est question d'accueillir avec bienveillance ce qui se manifeste devant nous : « *Dieu vit que cela était bon.* »⁵³⁹

Ce mouvement entre lutte et accueil se répète pendant 6 jours et se conclut par le Sabbat qui est un espace temporel au cours duquel le créateur cesse ses activités et prend un recul pour admirer et bénir ce qui apparaît. C'est à partir d'un horizon d'accueil introduit par une interruption (i.e. le Sabbat) que la création prend véritablement son sens, c'est au moment où l'homme cesse de lutter pour sa vie et la regarde avec bienveillance qu'elle devient une vie humaine. Cet archétype de relation intime et festive raconté dans le mythe de la création représente, en Occident, le fondement de toute création. Il fait comprendre notre venue dans le monde comme l'expression d'un souhait des ancêtres, des parents et de ceux qui ont bâti la société avant nous.

Dans le film *Tu ne voleras point*, il n'y a pas de train avant 10 h le dimanche. Il y a donc un hiatus par rapport à l'horaire de la quotidienneté enchaînée qu'on peut comprendre comme ce qui pourrait (peut-être) offrir à Majka l'occasion de cesser sa lutte, d'interrompre sa participation active à la transformation du monde, de prendre un recul et d'adopter une attitude compatissante à l'égard de sa fille. Le récit de la création raconte que notre existence relève d'un mouvement de création et en tant que telle, exige la suspension du temps du travail, l'acquiescement à la distanciation du monde de la force et de l'immédiateté, et par là, la retenue de notre désir de soumettre le monde

⁵³⁹ Exode (1 : 9-10 Bible de Jérusalem)

à nos exigences. Cette retraite temporaire du quotidien pourrait offrir à Majka un lieu et un temps au sein desquels elle pourrait demander à être apprivoisée, accueillie, reconnue et ainsi, attendre l'ouverture d'Ania. Majka fait une tentative en ce sens lorsqu'elle demande à sa fille de l'embrasser

*Majka : Ania kiss me (...) do you love me?*⁵⁴⁰

Cependant, la demande d'affection s'inscrit ici dans une culture familiale qui écarte d'emblée toute possibilité de distinction entre la mère et la fille, entre l'homme et la femme, entre une génération et la suivante, entre le commencement et la fin. Mais exclure la différence de son champ de questionnement équivaut à éliminer le voisin, à voir le monde sans jamais être vu, sans être reconnu. Dans cet univers, Majka "habite" en combattant afin d'abolir les obstacles qu'elle rencontre sur sa route dans le but de satisfaire les besoins et les désirs qui insistent en elle.

Chacune des deux mères lutte pour un monde sans hôte, pour une unité sans faille. À aucun moment, elles ne peuvent compter sur la présence réconfortante d'un autre. Le succès de leur maternité respective repose entièrement sur leurs habiletés, leur force et leur persistance. Elles se voient confrontées à un univers hostile dont elles doivent se protéger et se défendre en détruisant ce qui les menace de désintégration. C'est ainsi qu'Ewa se croit incapable de se séparer d'Ania

*Ewa : Majka, please I can't.*⁵⁴¹

⁵⁴⁰ 46 min. 53 sec.

⁵⁴¹ 43 min. 20 sec.

Et que Majka, dans son projet de partir pour le Canada avec sa fille, se conforte dans une autosuffisance illusoire qui l'empêche de travailler à un compromis valable pour elle-même et sa famille. Le *Décatalogue VII* semble nous dire que le rêve de l'indistinction et celui de l'autarcie conduisent à l'éclatement de la famille et de la communauté humaine. Mais ces perspectives conquérantes ne peuvent faire taire le désir humain de bâtir des seuils pour se rapprocher des êtres et des choses. Le mythe de la création (comme la psychanalyse, dans son cadre propre) illustre la tâche culturelle propre à chaque communauté, à chaque famille et ultimement à chaque personne. Il décrit l'acte créateur comme la mise en place d'une distance et d'une différence que nous devons apprendre à habiter. En ce sens, l'acte d'habiter la différence entre une mère et sa fille passe par la création de relations filiales qui préparent l'enfant à la vie adulte, qui favorisent le développement de son potentiel et l'initie à un ordre symbolique.

7.2 Le compromis révélateur de capacités et d'incapacités

La proposition d'Ewa s'orientent-elle vers la création d'un espace propice aux relations filiales ?

*Ewa : you'll both come home, Father will sell the car, you'll buy a flat. You'll see Ania whenever you like. You can have her on Sundays, take her to the cinema... Ania will be mine and yours; when I die, she'll be all yours.*⁵⁴²

Par son offre la mère réévalue et modifie son jugement antérieur à l'égard de sa fille. Celui-ci exprimait un déni de l'existence de l'autre, concrétisé d'une part au plan

⁵⁴² 42 min. 45 sec.

juridique par le certificat de naissance d'Ania qui la déclarait mère et d'autre part, au niveau pratique par des gestes d'exclusion et d'expulsion dont nous avons, à maintes reprises, mentionnés la présence. La proposition d'Ewa implique une altération de son jugement, elle reconnaît maintenant sa fille comme « *participant [e] à titre égal à la construction* »⁵⁴³ de leur relation. Elle était prête à laisser partir Majka pour être seule avec Ania

*Ewa : Let her [Majka] go forever and leave us alone with the little one.*⁵⁴⁴

Mais la menace de perdre Ania pour toujours

*Majka : Then you'll never see us again. Ania is asleep on my shoulder and I don't care anymore.*⁵⁴⁵

amène Ewa à proposer de la partager « également » entre « deux mères ». « *Il faut perdre le pouvoir pour sortir de soi, c'est parce que l'Autre ne se laisse pas assimiler qu'il ne devient pas mien, que mes expériences ne sont pas toutes les péripéties d'un retour obligé à mon île natale* »⁵⁴⁶. Ce qui est en jeu dans le compromis d'Ewa relève d'une redistribution du pouvoir entre les combattantes. Le compromis traduit un lien à la fois nécessaire et conflictuel entre Ewa et Majka. La proposition d'Ewa tente de résoudre le conflit d'identité, de rôle et d'intérêt entre les ennemies en proposant une

⁵⁴³ Ferrarese, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », p. 114.

⁵⁴⁴ 35 min. 44 sec.

⁵⁴⁵ 43 min. 28 sec.

⁵⁴⁶ Finkielkraut, A. (2002). *La sagesse de l'amour*. Coll. Folio essais, no 86, Saint-Amand (Cher) : Gallimard p. 31.

égalité qui ne prend pas en compte la différence entre la mère et la grand-mère, pas plus qu'il tient compte de la valeur existentielle de l'enfant.

Ce qui manque à la proposition d'Ewa, c'est d'une part la reconnaissance de l'usurpation de la maternité de sa fille à celle-ci et d'autre part, la rectification de la vérité concernant l'origine d'Ania. Reconnaître le tort causé à l'autre traduit une capacité d'imputation. *L'idée d'imputation*⁵⁴⁷ contient celle « *de mettre sur le compte de quelqu'un une action blâmable (...), donc une action confrontée au préalable à une obligation ou à une interdiction que cette action enfreint.* »⁵⁴⁸ Elle implique à la fois un acte, celui d'attribuer une action à son auteur, et une obligation. Par cette dernière, l'imputation rejoint le concept de responsabilité, mais celle-ci n'est pas limitée à la réprobation et ne peut être réduite au domaine de la justice. La responsabilité accentue « *l'altérité impliquée dans le dommage ou le tort* »⁵⁴⁹, alors que l'imputation concerne le face-à-face avec la loi. Cependant comme l'imputation, la responsabilité exige l'identification de soi-même comme l'auteur de ses actes. À ce titre elle renvoie, elle aussi, au lexique des capacités. Ainsi, « *l'imputabilité est la capacité d'être tenu responsable de ses actes comme étant leur véritable auteur.* »⁵⁵⁰ Elle conjugue la capacité de se désigner soi-même auteur de son action et celle d'évaluer celle-ci habituellement de façon négative c'est-à-dire de la juger par rapport à une « *loi qui*

⁵⁴⁷ Ricœur, P. (2001). « Autonomie et vulnérabilité ». In *Le juste 2*, Paris : Éditions Esprit, p. 96.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴⁹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 175.

⁵⁵⁰ Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 97.

oblige»⁵⁵¹. Cette capacité « *de soumettre notre action aux exigences d'un ordre symbolique* », d'associer « *un Soi à une norme* »⁵⁵², Ricœur l'appelle l'autonomie. Le qualificatif *symbolique* renvoie aux multiples figures de l'obligation :

*impératif, certes, injonction, mais aussi conseils, avis, coutumes partagées, récits fondateurs, vies édifiantes de héros de la vie morale, éloges de sentiments moraux dont le respect ne serait que l'un d'entre eux, à côté de l'admiration, de la vénération, de la culpabilité, de la honte, de la pitié, de la sollicitude, de la compassion, etc.*⁵⁵³

De plus, le symbolique fait de tous ces visages de l'obligation des signes de reconnaissance par lesquels les membres s'identifient comme appartenant à la même communauté. Par ailleurs, l'examen de la signification du terme « ordre » conduit, à son tour, à la question de l'importance de l'autorité associée à ce qui fait du symbole un ordre.

L'autorité suppose une « antécédence » au sens où elle précède chacun de nous ; elle implique une « supériorité » au sens d'une grandeur qui nous dépasse ; elle présume d'une « extériorité » au sens où elle dépend d'un maître qui la transmet à un disciple. Mais ces trois caractéristiques de l'autorité font apparaître l'énigme de son origine qui demeure à jamais inconnue, bien qu'elles la montrent comme supériorité déjà reconnue. Ces observations nous font voir que « *l'autorité de l'ordre symbolique est le lieu de la plus grande force du lien entre le soi et la norme et le principe même de sa fragilité.* »⁵⁵⁴

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁵² *Loc. cit.*

⁵⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

Ainsi la force de la responsabilité ne peut occulter la vulnérabilité associée à la difficulté, pour tout humain, d'aligner sa conduite à un ordre symbolique. En ce sens, le compromis d'Ewa illustre sa résistance à accueillir la signification et la nécessité d'un ordre symbolique dont l'autorité doit être reconnue. Bien que chaque être humain est capable d'inscrire son action dans un ordre symbolique, le compromis proposé par Ewa révèle son incapacité à y consentir et raconte par le fait même la fragilité de cette capacité. La capacité de se reconnaître auteur de ses actes face un ordre symbolique réfère à l'identification d'une potentialité humaine, mais l'incapacité constatée dans les comportements moraux comme ceux de l'usurpation et de l'enlèvement exigent d'accorder davantage d'importance à « *l'histoire des mœurs* »⁵⁵⁵ qu'à la « *phénoménologie de l'homme capable* »⁵⁵⁶. En effet, « *la fragilisation des capacités humaines n'est pas un fait naturel mais renvoie à l'institution humaine et aux inégalités qu'elle engendre.* »⁵⁵⁷ Le développement des incapacités ne procèdent pas seulement de la vulnérabilité ontologique de l'homme, elles résultent aussi de la manière dont les hommes se traitent entre eux et donc des mœurs d'une société.

Le drame qui se joue dans le film *Tu ne voleras point* montre que la potentialité ne se traduit pas toujours par son actualisation dans une performance, que celle-ci peut être déficitaire par rapport à celle-là. L'écart entre le potentiel et son actualisation fait apparaître l'importance de l'environnement familial, académique, social et culturel dans le développement des capacités humaines.

⁵⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁵⁶ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 149.

⁵⁵⁷ Le Blanc, G. (2006). « Penser la fragilité ». In *Esprit*, Édition Esprit, no 3 (Mars/Avril), p. 257.

Le passage de la potentialité à l'effectuation ou « *l'entrée dans l'ordre symbolique* »⁵⁵⁸ peut être facilité par des ressources contenues dans la notion d'ordre symbolique, qui viennent remédier à la sévérité du concept d'autorité déjà identifié comme le lieu de la force et de la fragilité de l'obligation morale. Une première richesse du concept d'ordre symbolique fait valoir que le symbole, en tant que signe « *partagé* » par les membres d'une communauté, confère à l'autorité une « *dimension dialogique* ». En ce sens, l'incapacité d'Ewa à considérer la généalogie comme un ordre symbolique la prive d'un ordre de reconnaissance, l'empêche de se situer à l'intérieur d'un « nous » familial qui pourrait donner et mettre en commun les traits d'autorité propre à la généalogie. À cette incapacité s'ajoute celle d'un jugement impartial puisqu'en ignorant un point de vue supérieur qui, par l'imagination, lui permettrait d'adopter la perspective de sa fille, elle limite son horizon à ses propres intérêts. Ce qui a pour effet de lui fermer la vision d'une humanité commune qui l'amènerait à accorder autant de valeur à la vie de l'autre, qu'à la sienne. Elle se montre incapable de poser autrui comme une fin en soi et de s'ouvrir à ce que Lévinas nomme le visage de l'autre – compris comme « *un surplus ou un écart par rapport à ce que je sais de lui* »⁵⁵⁹. C'est pourtant ce qu'elle entrevoit lorsqu'elle découvre qu'Ania a été enlevée par Majka :

*Ewa : we don't know anything about our child, who she knows, where she goes.
We lost her. I never expected her to take Ania.*⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 102,

⁵⁵⁹ Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, p. 30.

⁵⁶⁰ 34 min. 02 sec.

Compte tenu de son point de vue solipsiste et de son ignorance à propos de la fécondité d'un ordre symbolique, Ewa ne peut bénéficier de la richesse de la perspective symbolique, ce qui rend la quête d'une juste distance entre les points de vue inutile. Pourtant la recherche d'un compromis, attentif au symbole généalogique, soucieux d'impartialité et préoccupé d'une juste distance, entre la perspective de la mère et celle de la fille et celle de la généalogie, pourrait conduire à une parole qui rend justice à l'une et l'autre. L'inaptitude d'Ewa à se comprendre par rapport à une autorité qui la précède, la dépasse et dont elle est l'héritière, la rend incapable de se désigner comme l'auteur d'un méfait et par conséquent, incapable de reconnaître le tort causé à sa fille.

Sans la reconnaissance du tort causé, il est difficile pour Majka de rétablir sa valeur et de retrouver l'estime d'elle-même. La reconnaissance du méfait est une condition incontournable de la reconnaissance mutuelle, elle aide la victime « *à reconstruire sa vie, à rétablir son honneur et sa bonne réputation, à retrouver le respect et l'estime de soi qui étaient perdus* ». ⁵⁶¹ La reconquête d'une estime de soi pourrait constituer le premier pas d'un processus de deuil conduisant Majka à une possible réconciliation avec elle-même et avec sa mère.

7.3 Le refus du compris révélateur d'une espérance

La lutte de Majka suppose un lien de réciprocité qui confère à sa mère une valeur tout en la considérant comme une ennemie. Elle implique également une capacité à

⁵⁶¹ Kunnath, A. (2014). « Paul Ricœur : La route de la reconnaissance de *l'homme faillible* à l'homme capable », *Segni e comprensione International*, Università del Salento, Italy, anno xxvi, nuova serie – n°. 82, January-April, p. 38.

surmonter un « *déficit épistémique* »⁵⁶² qui rendait son expérience maternelle confuse à la fois pour elle-même et pour les autres. Ce déficit se nourrissait d'une injustice provenant de l'apport inégal à la composition de la famille qui a eu pour effet de la rendre, à l'âge de 16 ans, incapable de dire le tort qu'elle a subi. Elle a grandi non pas libre de développer son potentiel, mais forcée de cultiver ses capacités en conformité avec les exigences de sa mère. C'est en tenant compte de cette présomption et de ce déficit que l'on peut interpréter la contestation des rapports de pouvoir existants comme une attestation de ses capacités, une affirmation de sa puissance d'agir, une appropriation de sa capacité à découvrir un sens à son existence, comme une initiative qui vise à changer son monde.

En refusant le compromis proposé par Ewa, Majka nous fait comprendre que sa lutte pour la reconnaissance déclenchée par le sentiment de violation ne vise pas la réconciliation des mères à l'intérieur du cadre familial existant, mais cherche à modifier « *l'identité des deux ennemis.* »⁵⁶³ Le refus de Majka de consentir au compromis proposé par Ewa, son projet de partir pour le Canada et son départ effectif nous incite à penser que sa lutte, suscitée par un déni de reconnaissance jugé invivable, ne vise pas la reconnaissance d'une égalité ou d'une mutualité ou d'une participation à l'unité familiale, mais ambitionne plutôt de s'extraire, de « s'exclure » de la relation familiale pour se donner une autre instance, une autre autorité, en l'occurrence le Canada. On pourrait dire que son départ exauce le vœu d'exclusion de sa mère à son égard, qu'il exprime son échec à être reconnue comme une mère par sa mère et sa fille. Son départ peut sembler une fuite, mais il peut aussi être interprété comme une affirmation de sa valeur existentielle. Par son départ, elle renonce à obtenir, de sa mère, une confirmation

⁵⁶² Ferrarese, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », p. 115

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 114.

de son égalité de droit ou encore une participation à un tissu familial commun. Ce faisant elle conteste l'instance de laquelle proviennent les dénis de reconnaissance. Son geste représente une remise en question de l'ordre familial actuel. Par son départ, Majka refuse de faire crédit à une autorité qui s'est montrée si peu crédible, qui à partir de sa position hiérarchique a usurpé sa fille et sa petite fille.

Par son départ, Majka se dégage d'une autorité déloyale et abusive, elle affirme son autonomie, son égalité de valeur et sa liberté. L'affirmation de son pouvoir ne se fonde pas sur une démonstration, mais plutôt sur une « *attestation (...) une forme de croyance (...) une confiance dans sa propre capacité, qui ne peut recevoir confirmation que de son exercice et de l'approbation qu'autrui lui accorde.* »⁵⁶⁴ Une affirmation de soi qui se manifeste sous la forme d'une attestation existe « *sur le mode de l'ipséité.* »⁵⁶⁵ Le discours de l'attestation, du « je peux », « *met l'accent principal (...) sur le pouvoir-faire, auquel correspond au plan éthique le pouvoir-juger.* »⁵⁶⁶ C'est dire qu'en s'extériorisant dans une croyance, le soi témoigne de sa fragilité. Entre la puissance d'agir et son actualisation s'invitent dans la réflexion les impuissances individuelles ainsi que les forces et vulnérabilités relatives aux conditions familiales, sociales et culturelles dans lesquelles les capacités se développent. Le passage de la puissance à l'effectuation fait apparaître le manque et la nécessité du rôle médiateur de l'autre.

⁵⁶⁴ Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 89.

⁵⁶⁵ Sauterau, C. (2013). « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas ». In *Études ricoeuriennes*, vol 4, no 2, p. 9.

⁵⁶⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

Par son départ pour le Canada, elle choisit la vie, elle témoigne de son espérance d'un monde meilleur, d'une Terre Promise. La « *liberté selon l'espérance* »⁵⁶⁷ relève au plan psychologique d'une « *passion pour le possible, qui retient dans sa formule la marque de futur que la promesse met sur la liberté.* »⁵⁶⁸ Elle fait appel à l'imagination « *en tant que celle-ci est la puissance du possible et la disposition de l'être au radicalement nouveau* »⁵⁶⁹, elle se rapporte à l'imagination créatrice d'un avenir possible et qui demeure à bâtir avec et pour d'autres dans des institutions justes.

Son départ succède à la confrontation de la réalité de la relation filiale entre Ewa et Ania. La réalité a ses exigences auxquelles Majka ne peut échapper. Elle lui enseigne qu'elle n'est pas la mère qu'elle croyait être, elle la déloge de son ambition à régir le sens, elle lui présente sa prétention à la maternité comme un fantasme ou une illusion. Par ailleurs, en refusant le compromis d'Ewa, elle refuse d'être la sœur de sa fille et la mère de sa mère, elle consent à l'interdit de la confusion des générations, et, par conséquent, elle se dégage de son désir de former un unisson avec sa fille et/ou sa mère, elle libère son désir de la contrainte narcissique, elle se libère de son désir de toute-puissance. En choisissant de partir, elle se rend libre « *pour une nouvelle orientation de son désir* »⁵⁷⁰, en libérant son désir de puissance de sa toute-puissance, elle devient puissance d'agir, capacité d'accomplir la promesse d'un monde meilleur. Dans cet

⁵⁶⁷ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 529.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 536.

⁵⁶⁹ *Loc. cit.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 268.

esprit, l'interdit du *Décatalogue VII* : *tu ne voleras point* se présente comme « *la face éthique de la promesse* ». ⁵⁷¹

Curieusement, le départ de Majka laisse une place vacante qui rétablit l'ordre généalogique, modifie la compréhension d'Ania à propos de ses origines et de son identité. Elle portera sans doute, longtemps, la culpabilité de ne pas avoir reconnu sa mère et peut-être découvrira-t-elle, un jour, les manigances qui ont accompagné sa naissance, dont elle n'est pas responsable, mais avec lesquelles elle devra apprendre à composer. Quant à Ewa, son rôle porte maintenant une certaine ambiguïté. En effet, bien qu'elle demeure la mère légale et affective de la petite Ania, elle devient aussi, avec la divulgation du secret de l'origine d'Ania, celle que le temps altère et qui va mourir. La vérité de l'origine situe chaque humain par rapport à une antériorité et une postériorité parentale, langagière et culturelle, elle fait de nous des médiateurs entre la génération qui précède et celle qui suit.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 537.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous nous proposons d'abord de faire ressortir ce que le point de vue psychanalytique a apporté à l'interprétation du *Décatalogue VII* et ce qu'il donne à la compréhension de la relation entre le psychothérapeute et celui qui demande de l'aide, que nous appelons, « un patient ». Par la suite, nous soulignerons la contribution de la perspective herméneutique à la compréhension de l'œuvre. Dans un troisième temps, nous interrogerons le sens de la négativité commune au langage psychanalytique et herméneutique. Finalement nous réfléchirons à l'apport possible de cet essai à la relation psychothérapeutique et au domaine de la psychologie en général.

L'interprétation psychanalytique présente la relation filiale des débuts entre une mère et son enfant sous la forme d'une séduction, d'une attraction mutuelle nourrie par une pulsion narcissique. La séduction narcissique est mutuelle, elle est une relation où chacun attire l'autre à soi et l'exclut du monde. Elle implique un mouvement d'attraction centripète combiné à celui d'expulsion centrifuge qui repousse les excitations libidinales et mondaines. La relation est narcissique au sens où chacun se reconnaît dans l'unisson qu'ils forment ensemble. Elle a pour première fonction de faciliter l'échange mère-enfant et d'atténuer leurs différences; elle aspire au fantasme de toute-puissance. Elle a aussi le rôle d'élaborer un fantasme d'auto-engendrement, de « *co-crédation du monde, de l'autre et de soi* »⁵⁷². En effet, la mère, par la manière dont elle entre en relation avec l'enfant, le reconnaît comme un être différent, elle lui

⁵⁷² Racamier, *Le génie des origines*, p. 190.

donne une identité. De son côté, l'enfant en répondant positivement aux attentions de sa mère, la confirme dans sa maternité. Ils se créent mutuellement. Dans le meilleur des cas, après avoir accompli sa mission, l'organisation antœdipienne cède la place aux forces de croissances et à l'attrait sexuel ; l'œdipe l'emporte sur l'attraction narcissique qui, elle, se résorbe et se dépose « *comme un limon fertile* »⁵⁷³ donnant à l'enfant le sentiment d'une complicité avec le monde, d'une concordance avec le réel. Le passage de l'antœdipe à l'œdipe exige de la mère et de l'enfant un deuil originaire au cours duquel chacun des protagonistes reconnaît son désir de rester uni, mais ne s'en donne pas le droit. L'instance qui interdit « *est tellement fondamentale qu'on l'oublie facilement, (...) c'est lorsqu'on le voit transgressé que le tabou de l'indifférenciation ressort avec plus de force.* »⁵⁷⁴

La négation impliquée dans l'interdit de se donner le droit de rester uni dans une unité toute-puissante relève de la conscience plutôt que de l'inconscient. En effet, comme nous l'avons dit, l'inconscient ne contient ni temps, ni négation, ni rapport à la réalité. La négation contenue dans le deuil originaire diffère de la négation pulsionnelle en ce qu'elle suppose un arrêt, un « *Chaddai* », indispensable à « *tout processus de pensée* » et au « *principe de réalité lui-même* »⁵⁷⁵. La négation s'exprime d'abord dans la prise de conscience du désir de rester uni à l'autre dans une unité indifférenciée. Par la négation, « *la pensée s'affranchit des limitations du refoulement* »⁵⁷⁶ et la conscience accède à sa propre richesse. La négation de la conscience amorce le travail du deuil au

⁵⁷³ Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, p. 9.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷⁵ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 332.

⁵⁷⁶ *Loc. cit.*

cours duquel la réalité éduque le désir, elle fait penser aux interdits du *Décalogue* de la *Genèse*, elle est aussi ce qui manque aux mères dans le *Décalogue VII* de Kieslowski.

Dans le *Décalogue VII*, la relation de séduction narcissique entre Ewa et ses " deux filles " s'éternise, elle s'éternise d'abord parce qu'Ewa ne supporte pas d'y mettre fin. Incapable de s'interdire le désir d'unisson, Ewa ne peut pas traverser l'épreuve du deuil originaire, elle ne peut ni envisager le retrait du même ni distinguer le besoin du désir et par conséquent elle ne peut pas s'inscrire dans une lignée ancestrale pas plus qu'elle ne peut cultiver la confiance en ses capacités. D'autre part, la relation de séduction narcissique s'éternise aussi parce que Majka désire rester dans l'unité qu'elle forme avec sa mère, « *pour rester dans le désir maternel.* »⁵⁷⁷ Pour plaire à sa mère, la fille se conforme au désir inconscient de celle-ci ce qui lui évite le deuil de l'unité toute-puissante. La relation de séduction narcissique interminable conduit à la confusion de la mère et de la fille, à la confusion des générations, à l'indistinction. Elle est l'expression du désir inconscient de rester uni dans une unité indifférenciée et toute-puissante. À son tour, la transgression du tabou de l'indifférenciation après avoir évité le deuil originaire, conduit Ewa à faire l'économie du deuil de sa fécondité par l'expulsion de celui-ci chez sa fille. Elle veut demeurer mère pour toujours, hors du temps, hors de la réalité. La maternité devient un idéal du moi sur lequel elle déplace l'amour d'elle-même. L'idéalisation de la maternité lui permet de préserver son narcissisme infantile en le déplaçant sur la figure maternelle, elle lui donne l'autorité narcissique qui l'autorise à usurper la maternité de sa fille, à transgresser le principe

⁵⁷⁷ Robion, J. (2003). « De la notion d'incestuel à celle d'interdit primaire de différenciation ». In *Dialogue*, 3(no 161), p. 69.

généalogique et à entretenir une relation incestuelle qui, à l'inverse d'une création ou d'une relation filiale, s'exprime dans une lutte narcissique de la mère contre la fille.

L'interprétation psychanalytique ne dit pas que la maternité n'est qu'un désir d'indifférenciation, mais elle démasque les formes infantiles et archaïques dans l'histoire du désir maternel d'Ewa. Elle en montre l'illusion et se faisant elle ouvre la voie à un discours plus vrai. En proposant une interprétation de l'usurpation comme un équivalent d'inceste, elle fait voir une ruse du narcissisme qui en idéalisant la maternité préserve le principe du plaisir sous la forme tordue d'une satisfaction subrogée. En déchiffrant les détours du désir, elle distingue le principe du plaisir de celui de la réalité, elle oblige à une meilleure compréhension de nous-mêmes par un recul de l'illusion et de la fausseté de la conscience. L'interprétation psychanalytique en décryptant les motivations cachées de la conscience immédiate nous fait voir la liberté comme une déprise, une libération de notre narcissisme. Elle fait de la rééducation du désir une condition du passage de l'enfance à la vie adulte, du passage de la satisfaction immédiate au bonheur d'un accomplissement par et dans la maternité. Cette éducation ne peut faire l'économie d'un refus de rester uni, d'un consentement à la perte de l'unisson tout-puissant.

Le Décalogue VII met en scène la violence psychologique et plus précisément l'emprise d'Ewa et de Majka sur leur fille respective. Il montre que la relation parentale peut être mortifère et que l'amour possessif est parfois destructeur. Bien que la relation psychothérapeutique diffère de la relation parentale, elle n'est peut-être pas exempte des risques de violence et d'emprise. Comme psychothérapeute, nous ne sommes pas à l'abri de la satisfaction de notre propre désir d'indifférenciation au détriment de la personne qui demande à être aidée et la menace de confusion de rôle est bien réelle. Au départ, le patient qui vient en psychothérapie souhaite guérir, mais il craint le changement impliqué dans le rétablissement. Il imagine le psychothérapeute en parfaite santé mentale, il l'idéalise et il modèle sa guérison sur le fantasme de la santé de ce

dernier. Fort de cette illusion, il peut être tentant pour le thérapeute de présenter, au patient, la guérison comme un idéal inatteignable et nécessaire. D'autre part, la peur du patient de perdre ses défenses, de perdre l'unité qu'il forme avec le thérapeute, jumelée à celle du désir d'avoir la santé du soignant, peuvent le pousser à résister aux bienfaits offerts par l'aidant. Ce dernier peut alors devenir intrusif et forcer les résistances du patient pour imposer sa propre perception de la guérison à la personne vulnérable. C'est ici que le psychothérapeute, attentif à son contre-transfert, doit se dégager d'une part, du mirage de sa santé mentale exemplaire et d'autre part, de l'illusion des capacités exceptionnelles du patient. C'est le moment où le psychothérapeute doit faire le deuil du rêve idolâtre de la guérison du patient « *qui ne répond à rien d'autre qu'à une possession narcissique de dimensions grandioses, dont les protagonistes sont à la fois les nourriciers et les cannibales.* »⁵⁷⁸ Nous reconnaissons cette relation de séduction narcissique à la fois par l'unisson grandiose et tout-puissant que le patient et le thérapeute forment ensemble et par l'élimination du tiers symbolique. Il appartient au psychothérapeute d'initier le deuil de cette relation exclusive en reconnaissant au patient un processus de croissance qui ne dépend ni de l'aidant ni complètement de l'aidé, mais du mouvement de la vie qui manifeste son altérité en et par eux. Dans ce deuil, nous avons, comme psychothérapeute, à perdre le fantasme de pouvoir guérir le patient, d'être son créateur. Notre rôle n'est pas de guérir, mais d'accompagner le patient dans son processus de croissance, dans la découverte de lui-même comme participant à son devenir.

La compréhension herméneutique, qui voit dans ce qui est ce qui s'envient, dévoile, d'abord, l'écart entre la certitude de l'accouchement et la réalité de la maternité de Majka. À sa certitude manque la corroboration de l'événement par ses proches. La

⁵⁷⁸ Racamier, *Le deuil originare*, p. 181.

relation filiale entre Ewa et Ania fait apparaître l'existence de Majka, à titre de mère, comme étant non nécessaire. L'existence de Majka, réfléchie à partir de son exigence maternelle, s'accomplit sans elle; son existence n'est pas choisie, mais donnée. Ce « *défaut d'être par soi* » appelé contingence représente une négation première de l'existence que l'acte d'exister vient dépasser en niant la possibilité de ne pas être. Par la pensée, qui vise le sens par-delà la contingence, Majka veut être mère « *en dépit de* » sa contingence ou sa finitude. La négation de sa contingence apparaît comme négation seconde par rapport à la contingence comprise comme négation première. Dès lors, la négation seconde exprime une affirmation d'être, un effort pour exister.

Par ailleurs, nous avons interprété « *I can't stand it anymore* » de Majka comme l'expression d'un sentiment de violation qui exprime, négativement, la richesse de la relation filiale en termes d'intimité, de différenciation et d'universalisation. Le sentiment de violation montre que la relation filiale se tisse au fil du temps et qu'elle se fonde sur l'organisation généalogique qui d'une part, fait naître l'enfant de deux lignées et lui assigne une place et d'autre part, distribue les responsabilités propres aux parents et aux enfants et organise le vivre ensemble. L'usurpation de la maternité de la fille par la mère fait voir l'abus, la malveillance et l'injustice de cette relation filiale. Par conséquent, le sentiment de violation révèle la dimension morale de la relation parent-enfant et l'a priori de son enracinement dans une liberté, une bienveillance et une justice première. De plus, l'exploration, d'abord du sentiment de haine de Majka à l'endroit de sa mère et par la suite, de sympathie d'Ewa à l'égard d'Ania, a permis de généraliser à l'ensemble des sentiments intersubjectifs la structure interactive du respect qui accorde une valeur positive à autrui. Le jugement de l'existence-valeur d'autrui pose un autre vouloir comme limite à notre vouloir. Ce pouvoir d'autolimitation de soi, de s'interdire à soi-même de posséder autrui, transforme le vouloir-vivre en vouloir être reconnu par l'autre. Ainsi, c'est à partir de la dignité humaine, la nôtre et celle d'autrui que le respect, comme « *droit égal d'un autre*

vouloir »⁵⁷⁹, symbolise l'entre-deux protecteur de la personne comme « *objet de respect* »⁵⁸⁰ et que le sentiment de violation exprime une transgression de cet espace symbolique.

De plus, par l'enlèvement d'Ania, Majka établit un rapport de force qui oblige sa mère à la considérer comme une interlocutrice valable et à lui répondre. Par lui, elle demande une reconnaissance de sa maternité, elle entreprend une lutte pour la reconnaissance. Cette lutte exprime une confrontation entre deux ennemies à travers laquelle deux consciences se transforment l'une l'autre. L'opposition entre rivales démontre, en elle-même, l'altérité d'autrui, mais la reconnaissance d'autrui comme une altérité reconnue exige une autolimitation par laquelle le moi se valorise. En effet, l'ambition d'être reconnu, de valoir aux yeux d'autrui s'actualise dans une relation intersubjective où notre existence vaut pour l'autre et celle de l'autre vaut pour nous. En attribuant une valeur à autrui, la lutte pour reconnaissance révèle sa dimension éthique et l'opposition initiée par l'instigatrice de la lutte exprime une affirmation de soi, une prise en charge de son existence. Cependant, ces aspects positifs ne peuvent faire oublier la volonté de détruire l'autre toujours présente au cœur de la lutte pour la reconnaissance. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance véhicule un conflit, entre valorisation et dévalorisation d'autrui, qui se traduit par une souffrance révélatrice de l'a priori du respect comme prise de position originale.

La lutte pour la reconnaissance de Majka équivaut à une demande de valoir ou d'estime dans l'opinion de sa mère. Nous avons vu, au cours de l'essai, que le sentiment d'estime intériorise l'objectivité formelle et matérielle de « *l'idée de l'homme* » et qu'il suppose,

⁵⁷⁹ Ricœur, « Sympathie et respect », p. 346.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 347.

par conséquent, l'altérité de l'humanité autant en nous-mêmes, qu'en autrui. Ainsi, le sentiment d'estime ne peut faire l'économie de la médiation de la reconnaissance d'autrui et celle-ci ne se fonde sur rien d'autre qu'une opinion. Le sentiment d'estime implique donc une fragilité qui peut faire dévier la quête de valoir en passion de l'honneur et en sentiment de vanité. C'est cette déroute que le *Décatalogue VII* met en scène, mais l'hostilité, le ressentiment et la vengeance de Majka à l'endroit de sa mère ne peuvent être interprétés comme des ripostes au manque de reconnaissance qu'à partir d'un sentiment d'estime de soi originaire antérieur à la surestimation et la sous-estimation de sa valeur.

La dérive de la quête de valoir en passion de l'honneur se déploie dans une demande de reconnaissance de sa maternité. Si, comme nous l'avons dit dans cet essai, la passion exprime un attrait du cœur pour le bonheur, la passion de valoir désigne le mélange d'un désir illimité de valoir, propre au cœur, et d'un désir de bonheur. Lorsque ce dernier descend dans le cœur, il adopte un des objets thymiques comme schéma. Dans le *Décatalogue VII*, la passion de l'honneur prend le visage de la maternité. Majka place toute sa disposition au bonheur dans la maternité, elle la perçoit fondement de soi. Cette transposition du bonheur sur la maternité comme objet de valoir, que nous avons nommé la « *schématisation du bonheur* » dans un thème du cœur, ouvre la voie aux dérives passionnelles. En effet, en faisant de la maternité une image du bonheur, Majka le confond avec un des objets du cœur, elle rate le lien symbolique qui relie « *le bonheur et un thème du désir* ». Mais dans son égarement, Majka dévoile à la fois le point d'impact de la passion dans une « *affection originaire* » et le lieu de cette méprise.

Comme les biens économiques et les institutions représentent des objets de l'avoir et du pouvoir, les œuvres d'art et culturelles incarnent des objets du valoir et la maternité symbolise un de ces objets culturels. Ces différentes figures orientent la croissance de l'homme, et c'est en les parcourant qu'il devient adulte, qu'il devient conscient. En ce sens, la quête de reconnaissance de sa maternité tire Majka vers l'avant, hors de

l'enfance. L'enlèvement, interprété comme une demande de reconnaissance de sa maternité, manifeste un « *effort pour exister* »⁵⁸¹, un « *désir pour être* »⁵⁸². Par l'enlèvement, Majka traduit un « *pouvoir être* » qui relève d'une décision et donc d'une liberté. Par ce geste, elle démontre une évaluation positive de son existence. L'affirmation originaire de son être d'une part, démontre une capacité d'agir en vertu de raisons valables, une capacité de préférer le bonheur d'une vie accomplie aux plaisirs passagers et d'autre part, elle fait apparaître l'amour-propre comme un ajout au « *désir pour être* ».

Par contre, l'enlèvement d'Ania s'accorde difficilement avec une quête de reconnaissance puisque la reconnaissance, en posant « *autrui comme autrui* », suppose une égalité qualitative des sujets, une égalité des libertés et par conséquent elle postule la justice dont le rôle est de veiller à la liberté d'autrui. Pour reconnaître à autrui une valeur et des ambitions légitimes, pour lui reconnaître une liberté égale à la nôtre, nous devons nécessairement restreindre la nôtre et contrarier notre amour-propre. Ainsi l'affirmation du « *désir d'être* », du « *pouvoir être* » n'élimine pas la possibilité de préférer le plaisir immédiat à l'accomplissement de soi et révèle ainsi la « *faiblesse du vouloir* » et la nécessité de normes morales.

L'universalité et la cohérence des normes morales constituent des critères pratiques qui facilitent l'évaluation, de notre désir d'être, du respect à accorder à autrui et de la justesse de la vie familiale. Par contre, les normes morales, parce qu'elles sont élaborées à partir d'un point de vue, présentent une perspective restreinte des valeurs universelles de l'amour, de la liberté et de la justice. Elles demeurent bénéfiques qu'à

⁵⁸¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 440.

⁵⁸² *Loc. cit.*

la condition d'être appliquées, aux situations concrètes, avec discernement. C'est dans ce contexte que l'égalité de liberté, défendue par la justice, demande à être complétée, par la sollicitude, pour s'actualiser en sagesse pratique.

Dans le film *Tu ne voleras point*, la guichetière, à la station de train, en offrant l'hospitalité à l'étrangère en détresse, fait preuve de cette « *spontanéité bienveillante* ». La sollicitude est une relation intersubjective qui, à partir de notre propre fragilité, reconnaît la vulnérabilité d'autrui. La fragilité commune égalise, l'inégalité de puissance entre celui qui demande et celui qui répond, en affirmant la valeur irremplaçable des sujets au-delà de leur vulnérabilité respective. La sollicitude demande une justice qui prend en compte la vulnérabilité de la victime dont les activités ont été réfrénées par la violence d'un agresseur et qui l'ont conduite à dépendre de lui.

De plus, la référence au dimanche dans le *Décatalogue VII* : il n'y a pas de train avant 10 heures le dimanche, fait penser au récit de la création du monde de la Genèse. Celui-ci raconte la création dans mouvement dialectique entre un temps de travail où il s'agit de séparer, de transformer, d'ordonner, de nommer et un temps festif où il est question d'accueillir avec bienveillance ce qui se manifeste. Cette alternance se reproduit pendant 6 jours et s'achève par le Sabbat qui introduit un arrêt des activités quotidiennes et une ouverture à un espace temporel qui dispose à la reconnaissance de ce qui apparaît. C'est seulement à partir d'un arrêt de la quotidienneté et d'une ouverture à la rencontre que la création du monde dévoile son sens. Cependant, en dépit de la référence culturelle au dimanche et, implicitement, à l'importance accordée à l'arrêt de la quotidienneté, Majka démontre une ignorance des rituels favorisant la création de liens mutuels. Le *Décatalogue VII* raconte l'histoire de désirs d'indistinction qui aboutissent à l'annihilation des liens familiaux et sociaux. Mais ces appétits d'unisson mus par le plaisir immédiat ne peuvent bâillonner le désir humain de construire des seuils pour se rapprocher des êtres et des choses.

Le départ de Majka pour le Canada fait voir sa lutte comme une démarche pour se dégager d'une autorité déloyale et abusive et en élire une autre qu'elle imagine plus fiable et plus juste. Par et dans son départ, elle affirme sa capacité à se reconnaître une valeur, une liberté et une autonomie. L'affirmation de son pouvoir relève d'une confiance en soi, d'une attestation qui s'exprime par un « je peux » et qui trouve sa confirmation à la fois dans l'agir et dans l'assentiment d'autrui. Le passage de la reconnaissance du « pouvoir être » à son effectuation fait apparaître la fragilité des capacités humaines et la nécessaire médiation d'un autrui bienveillant et d'un contexte culturel favorable. Son départ peut être interprété dans le sens d'un parti pris pour la vie et d'un espoir d'habiter un monde meilleur.

Malgré les différences qui séparent les points de vue psychanalytique et herméneutique, nous voyons dans le langage de la négativité un lien qui les unit et dont nous souhaitons éclaircir la signification. Nous observons que la négation est impliquée, à la fois, dans l'interdit d'indifférenciation de l'organisation antœdipienne, dans le refus de notre désir de posséder autrui contenu dans la structure du respect, dans l'arrêt des activités quotidiennes du mythe de la création et dans l'interdit spécifique au *Décalogue VII* : *Tu ne voleras point*. Ici les points de vue psychanalytique, herméneutique, mythique et cinématographique confirment tous la présence d'une négation. Que peut-on comprendre de la négativité ? Nous avons rencontré le langage de la négativité, pour la première fois, lors du conflit des origines au moment de la prise de conscience du désir de rester uni et de l'interdit de s'en octroyer le droit. La « *négativité de conscience* »⁵⁸³, comme négation du désir de rester uni, constitue la condition de possibilité de l'opération du jugement puisqu'elle accorde « *à la pensée un premier degré d'indépendance à l'égard du résultat du refoulement et par là même, de la compulsion*

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 332.

du principe du plaisir. »⁵⁸⁴ Nous avons aussi croisé la négativité dans le pouvoir de nous refuser, à nous-mêmes, d'utiliser l'autre, pour notre propre satisfaction, dans « *l'acte de position d'autrui en tant qu'autrui* ». Nous retrouvons également cette négativité, dans la décision d'arrêter les activités quotidiennes afin de reconnaître l'altérité, et finalement, dans le titre du film le *Décatalogue VII* dans l'interdit de voler, de s'approprier l'existence d'autrui.

La négativité de conscience, comme nous l'avons mentionné, implique une évaluation du désir de rester uni par rapport à celui de grandir. Le besoin de grandir amène à identifier dans "l'acte de vouloir " le dépassement du désir de rester petit. L'acte de prendre position pour évaluer le désir d'unisson fait apparaître ce dernier comme une limite au vouloir grandir. Par conséquent, la finitude propre à l'existence humaine se présente à la fois dans la perspective *d'un être-là limité*⁵⁸⁵, qui s'exprime dans un vouloir rester uni et, dans le dépassement de celle-ci par un *acte limitant* motivé par un vouloir grandir. « *C'est l'acte comme limitant qui révèle mon être-là comme limité* »⁵⁸⁶ ou dit autrement, c'est l'acte de vouloir grandir, par l'infini de sa signification, qui dévoile le vouloir rester uni comme un point de vue fini. Par conséquent, dans la transgression du point de vue, nous découvrons la transcendance humaine.

La négativité de conscience, comme négation du désir de rester uni, exprime la négation d'une négation, elle est dénégation. La dénégation révèle une négation antérieure à elle-même. En partant du refus de rester uni, nous découvrons dans le refus

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁵⁸⁵ Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 384.

⁵⁸⁶ *Loc. cit.*

une négation seconde par rapport à une négation première qui consiste à ne pas vouloir grandir. La croissance, comprise sous l'angle d'une « orientation vers », dévoile sa positivité seulement par une négation du désir de rester uni, par un refus de ce qui est fini. Par conséquent, la négativité de conscience exprime une négation de finitude.

Dans le *Décatalogue* VII, l'accouchement conduit Majka à estimer, maintenant, qu'elle doit être mère, mais la relation filiale entre Ewa et Ania lui démontre que son existence, comme mère, n'est pas nécessaire. La non-nécessité d'être mère exprime un « défaut d'être-par-soi »⁵⁸⁷, elle témoigne d'une existence donnée, contingente et révèle la dimension finie de son existence. C'est cette contingence, comme négation première, que la négation seconde transcende. Plus précisément, Majka, en voulant être mère, vise le sens de son existence au-delà de son existence donnée. Vouloir être mère « *en dépit de...* »⁵⁸⁸ sa relation fraternelle, avec sa fille, traduit « *la relation la plus concrète entre la négation comme transcendance et la négation comme finitude, entre la dénégation et l'annihilation* »⁵⁸⁹. Dès lors, la négativité révélée par la relation entre le sens et la contingence de l'existence s'avère une négation d'une négation et, par conséquent, elle permet la reconnaissance d'une affirmation de la valeur de l'existence par le détour du refus d'un refus. Nous retrouvons cette même affirmation originaire, dans le pouvoir de refuser notre désir d'utiliser autrui, par l'imagination de son existence-valeur. En ce sens « *l'humanité est (...) le négatif de ma faculté de désirer, en tant qu'elle est la condition restrictive de toutes les fins subjectives* »⁵⁹⁰. Dans le

⁵⁸⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, p. 191.

⁵⁸⁸ Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 394.

⁵⁸⁹ *Loc. cit.*.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 388.

même sens, le mythe de la création présente l'arrêt de notre désir de soumettre le monde à nos exigences comme condition préalable à la reconnaissance mutuelle. Finalement, l'interdit de voler l'existence d'autrui effectuée, au moyen d'une négation de négation, une affirmation première. À ce point-ci, nous pouvons dire que la transcendance humaine s'exprime par une négation seconde.

La négativité de conscience et le pouvoir de nous interdire nos désirs renvoient d'une part, à une décision antérieure et à ce qui l'a motivée et d'autre part, à un projet et ses ambitions. Ainsi, dans le sentiment de violation et dans la lutte pour la reconnaissance, Majka exprime une opposition à son existence antérieure, un refus de sa motivation initiale à rester uni à sa mère. Sa décision d'enlever sa fille et de revendiquer sa maternité nie une part de son passé pour en assumer une autre. Son initiative opère une transformation du passé et de cette conversion émerge un passé plus vivant. Par la négation du désir de rester uni c'est-à-dire de ne pas grandir, elle dénie une partie d'elle-même parce qu'elle en assume une autre, celle de devenir mère. En assumant davantage sa maternité, elle affirme, à travers la lutte, la valeur de son existence et se faisant elle se libère de ce qui l'avait empêchée de se reconnaître mère, elle néantise son incapacité à être mère. En niant une négation, elle ouvre une voie plus affirmative d'elle-même.

En plus de comprendre la lutte pour la reconnaissance de la maternité comme une dénégation d'un aspect du passé, elle peut aussi être interprétée comme un projet tourné vers l'avenir. Le projet est « *un événement qui manque aux choses* »⁵⁹¹, il est ce qui manque au donné : la valeur. Dans le même sens, le projet d'être mère est, pour Majka, ce qui manque à son existence actuelle. Dans l'expression de sa révolte « *I can't stand*

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 398.

it anymore » et par l'enlèvement d'Ania, Majka ne fait pas que s'opposer à Ewa, elle adhère spontanément à une part d'elle-même, elle consent implicitement à sa valeur. Cette valeur alléguée, cette part à laquelle elle adhère, manque à l'ici de son existence, mais l'adhésion qui nourrit sa révolte « *est l'attestation d'un "je suis" par-delà l'être-donné, un "je suis" strictement équivalent à un "je vaux".* »⁵⁹² L'allégation de sa valeur affirme l'existence-valeur non seulement en tant que manquante, mais aussi comme « *tension d'être* »⁵⁹³. Dans son projet de valoir, par le détour de la lutte pour la reconnaissance de sa maternité, Majka suppose l'existence d'Ewa et d'Ania puisque sa valeur exige l'affirmation de la position d'autrui comme autrui. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance révèle « *l'active possibilité de l'existence d'autrui comme corrélatrice de la mienne* »⁵⁹⁴, elle est une attestation de la mutualité d'être. Par ailleurs, l'enlèvement d'Ania, comme quête de valoir, manque de valeur, c'est la situation qui manque à la valeur et non pas « *la valeur qui manque d'être* »⁵⁹⁵.

Par la voie de la réflexion sur le négatif nous découvrons, dans l'être déjà-là, une négation au sens d'une limitation de l'être et, dans la négation de l'être-là, la médiation ontologique qui convertit la négation en affirmation. La négation seconde convertie, l'interdit d'abord perçu comme un obstacle, en un seuil, en dévoilant dans le « ne pas » la négation d'une négation. C'est ainsi que l'acte de penser, l'acte d'exister révèle l'affirmation de l'être au fondement de l'existence humaine.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 399.

⁵⁹³ *Loc. cit.*

⁵⁹⁴ *Loc. cit.*

⁵⁹⁵ *Loc. cit.*

La voie de la négativité nous a conduits à la rencontre de la transcendance humaine par la transgression de la contingence comme point de vue. Par la suite, nous avons découvert la négativité dans la transcendance et, cette négativité s'est dépliée en une double négativité : une « *négativité seconde du point de vue comme négativité première* »⁵⁹⁶ et, dans cette négation de négation nous avons trouvé l'affirmation originaire.

Dans le *Décatalogue VII*, c'est sous la pression des expériences négatives de l'enlèvement d'Ania, de l'indignation, de la lutte pour la reconnaissance et du départ de Majka pour le Canada que nous rencontrons l'affirmation de sa valeur d'être. Par son départ, elle refuse l'ici de son existence et par ce refus elle affirme un pouvoir, une capacité à devenir ce qu'elle n'est pas encore, elle affirme son être en devenir.

En terminant, nous voulons souligner comment, à notre point de vue, cet essai doctoral a contribué à notre formation de psychothérapeute et au domaine de la psychologie. D'abord, nous percevons une ressemblance entre l'interprétation du *Décatalogue VII* et la pratique de la psychothérapie. Comme la psychothérapie, comprise dans la perspective d'une rencontre, entre une personne qui raconte son histoire, un psychothérapeute qui l'écoute et ensemble, travaillent au projet commun de lier les parties du récit, cet essai résulte d'une « pratique » de la rencontre, il est une conversation entre nous et l'œuvre qui met en scène une histoire. Ce dialogue impose une distanciation, une déprise de notre désir d'indifférenciation, celui d'utiliser l'œuvre pour exposer notre point de vue ou nos connaissances. Le « *sens ne doit pas être*

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 404.

introduit [dans l'œuvre], *mais en être tiré.* »⁵⁹⁷ L'interprétation exige une évaluation de l'œuvre par-delà de ce que nous en voyons, elle passe par notre intention de dire la signification dictée par l'œuvre. L'intention de dire, le « *vouloir-dire* »⁵⁹⁸ ouvre à la possibilité de dire. Dire la signification du *Décatalogue VII*, consiste à parler de ce que nous ne voyons pas du film, de ce qui manque, mais que nous connaissons. En ce sens, l'interprétation, dans son intention de signifier, demande de dépasser, de prendre une distance de ce que nous voyons, pour dire le sens de l'œuvre. De la même manière, la relation psychothérapeutique exige du psychothérapeute de se distancer de ce qu'il perçoit du récit raconté par le "patient" pour viser le sens de son histoire au-delà de tout point de vue.

Si, comme nous le prétendons, l'interprétation du *Décatalogue VII* est une conversation, elle commande non seulement une distanciation de notre point de vue par notre intention de signifier, mais aussi une limitation de celui-ci par l'imagination de celui de l'œuvre. C'est l'intention de signifier, réfléchie et non vue, que nous donnons à l'œuvre, qui nous libère de notre perspective et nous permet d'en imaginer une autre et, c'est cette autre perspective, que le point de vue de l'œuvre, comme intention de signifier, vient remplir d'une autre façon. Notre capacité de nous décentrer dans un autre point de vue et celle de juger notre perspective de finie relève de notre même pouvoir de dépassement et de distanciation. En effet, l'œuvre ne nous limite qu'à la condition que nous postulions sa valeur. De façon semblable, la relation psychothérapeutique exige, en plus du dépassement de notre point de vue dans l'intention de signifier, le décentrement de notre perspective dans celle du patient qui,

⁵⁹⁷ Grondin, J. (2004). *Qu'est-ce que l'interprétation*. [Document non publié]. Université de Montréal p. 130.

⁵⁹⁸ Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 382.

comme nous, « dit » la signification de ce qu'il voit de sa vie. C'est par et dans cette distanciation et ce dépassement des acteurs qu'apparaît l'espace temporel qui « *permet d'explorer et de raconter (...) les drames et les bonheurs de notre condition.* »⁵⁹⁹ Ce lieu psychothérapeutique témoigne du respect mutuel des participants, il assure une liberté égale à chacun et offre, ainsi, un espace et un temps de dialogue et de culture permettant de rencontrer la réalité quotidienne, d'en dénier certains aspects et de la redécouvrir sous une forme plus vivante. En racontant son histoire, le patient déploie un « *monde en quelque sorte en avant de lui-même. (...) c'est la proposition d'un monde que je [qu'il] pourrais [t] habiter et dans lequel je [il] pourrais [t] projeter mes [ses] pouvoirs les plus propres.* »⁶⁰⁰ La narration de son histoire fait appel à son imagination qui l'ouvre à d'autres possibilités d'être et l'invite à un recommencement. Ainsi, le patient qui vient raconter son histoire en psychothérapie, le cinéaste qui met en scène une fiction et nous-mêmes qui interprétons le *Décatalogue VII*, nous proposons, chacun à notre façon, « *une "solution poétique" créatrice et narrative à son [notre] projet de description et de compréhension.* »⁶⁰¹ Cette solution resterait vaine sans la participation d'un patient, d'un spectateur et d'un chercheur qui, bien qu'ils questionnent à partir d'un point de vue, par définition limité, se reconnaissent « *dans l'étranger et les signes de sa culture, dont la lecture provoque l'accroissement de la vie.* »⁶⁰²

⁵⁹⁹ Thiboutot, C., *op. cit.*, p. 6.

⁶⁰⁰ Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Éditions du Seuil, p. 152.

⁶⁰¹ Thiboutot, C., *op. cit.*, p. 2.

⁶⁰² Thiboutot, C., *op. cit.*, p. 6.

Par la réflexion, nous sommes conviés à comprendre la psychothérapie comme l'art d'interpréter, à la fois pour le patient et le psychothérapeute et, par conséquent, elle fait de l'écriture de cet essai, une contribution au domaine de la psychologie, au sens où il offre, à la conversation, un point de vue signifiant invitant à son dépassement dans un dialogue repris à l'infini. Celui-ci constitue le lien symbolique qui réunit ce que le refus du lien symbiotique avait séparé. Le dialogue ne promet pas de solution définitive, mais la nouveauté qu'il engendre offre un « *vouloir être* », un « pouvoir » qui affirme la capacité d'agir autrement, il est une invitation à prendre parti pour l'humanité, la nôtre et celle d'autrui.

ANNEXE A

SYNOPSIS DU *DECALOGUE VII* DE KIESLOWSKI : *TU NE TUERAS POINT*

Le film commence par des cris cauchemardesques provenant d'un des appartements d'un complexe d'habitation, de la ville de Varsovie, où chacune des tours blafardes semble être la reproduction à l'identique de la précédente. C'est la nuit et le bruit du vent annonce un événement dramatique. La lumière allumée, dans une chambre d'une tour, indique le lieu de la détresse. La plainte persistante demeure sans visage et sans secours.

Par la suite, Majka, personnage principal du film, maintenant âgée de 22 ans, vivant chez ses parents, abandonne son dernier semestre universitaire.

De nouveau, des cris persistants se font entendre, mais cette fois nous sommes à l'intérieur de l'appartement où Stefan, le mari d'Ewa, s'affaire à assembler les tuyaux d'un orgue. Les hurlements demeurent, encore une fois, anonymes et sans réponses.

Le jour suivant, Majka, récupère son passeport, au bureau de l'immigration, dans le but de s'enfuir au Canada avec la petite Ania. Pour mener son projet à terme, elle a besoin de la signature d'Ewa, mère légale de l'enfant, afin d'obtenir le passeport d'Ania.

La nuit suivante, les cris cauchemardesques se font entendre pour la troisième fois. Majka, tente de sortir Ania de son cauchemar sans grand succès. Ewa vient à la

rescousse, expulse Majka de la chambre et rassure elle-même la petite en lui disant qu'il n'y a pas de loups.

Ewa : Mother's told you, there aren't any wolves, hasn't she?

Le contraste, entre les marques d'affection d'Ewa à l'égard d'Ania et les gestes et d'hostilité à l'endroit de Majka, est surprenant. Cette dernière se réfugie auprès de son père, Stefan, occupé à réparer un orgue.

Le lendemain, lors d'un spectacle pour enfant auquel Ania assiste en compagnie d'Ewa, Majka, au moyen d'une ruse, attire l'attention de la petite et s'enfuit avec elle. Devant la disparation d'Ania, Ewa s'affole, perd l'équilibre et, dévastée, elle se résout à entrer à la maison sans Ania. Pour sa part, Ania, se croyait en train de jouer à un jeu avec sa sœur, lorsque Majka lui annonce qu'elle est sa véritable mère et qu'Ewa est en réalité sa grand-mère. Étonnée, la petite reste silencieuse.

Dans son escapade, sans prévenir, Majka se rend chez Wojtek qui, maintenant, gagne sa vie comme fabricant d'ours de peluche. Il reconnaît Majka et examine Ania avec un regard troublé. De toute évidence, il comprend qu'il est le père de la petite fille bien qu'il ne l'ait pas vue depuis 6 ans. Devant l'insistance de Majka à s'inviter chez lui, il consent, à laisser entrer les deux intruses.

Pendant ce temps, Ewa et Stefan, morts d'inquiétude, tentent désespérément de retrouver Ania. Dans leur recherche, sous les demandes insistantes d'Ewa, Stefan téléphone à Wojtek. Ce dernier laisse croire qu'il dormait et prétend ne pas avoir rencontré Majka depuis 6 ans. Ania s'est endormie, entourée d'ours, pendant que Wojtek et Majka discutent à propos du passé où chacun tente d'accuser l'autre de leur abdication respective. Wojtek s'approche d'Ania et la berce tendrement. C'est alors

qu'Ania attrape le doigt de son père et s'agrippe à lui. Ce geste le bouleverse et le force à sortir prendre l'air.

Puis, Majka entreprend d'aller « torturer » sa mère comme elle le dit elle-même. Elle lui téléphone pour imposer ses conditions à propos d'Ania à savoir être reconnue comme la véritable mère de l'enfant. Elle lui donne deux heures pour réfléchir et se préparer à recevoir des instructions plus précises. De retour à la demeure de Wojtek, nous retrouvons Ania amusée de l'histoire racontée par ce dernier. Des liens d'affection se tissent entre eux. Devant cette scène, Majka semble agacée. Elle demande alors à Ania, avec insistance et de façon répétitive de l'appeler maman ce à quoi Ania se refuse avec ténacité.

Dans la nuit, Ania fait, de nouveau, un cauchemar. Majka parvient, après quelque temps, à calmer sa fille et à l'endormir. À la lumière de cet événement, Wojtek conseille à Majka de retourner chez elle à Warsa compte tenu de la fragilité d'Ania. Il croit qu'elle a besoin d'être rassurée et de vivre dans un foyer stable. Majka se montre réceptive à cette suggestion. Sur-le-champ, il part chercher la voiture de son ami pour les ramener à leur domicile. À son retour, Majka s'est enfuie avec Ania.

Par la suite, Majka téléphone, comme convenu, à sa mère et exige d'elle un consentement à sa demande antérieure, en plus de la contraindre à faire les démarches nécessaires pour qu'Ania puisse obtenir un passeport et un visa afin d'aller au Canada. Ewa tente, sans succès, de négocier une entente avec Majka qui refuse tout compromis. Après avoir compté jusqu'à cinq, Majka raccroche sans que sa demande soit exaucée. Le téléphone sonne à nouveau et, à la grande surprise d'Ewa, c'est Wojtek qui avoue avoir hébergé Majka et offre son aide pour la retrouver.

Majka se rend, avec sa fille, à la station de train. Elle veut deux billets, le plus tôt possible, peu importe la destination. Comme c'est dimanche, le premier train arrivera

à la gare dans deux heures. La dame à la billetterie suppose Majka s'échappant d'un mari violent et, elle offre à la mère et sa fille d'entrer se réchauffer et se reposer dans la petite pièce à l'arrière du guichet. Quelque temps après, Ewa et Stefan arrivent à la station de train et questionnent la guichetière à propos des fugitives. Celle-ci leur raconte qu'elles sont passées et qu'elles sont reparties. Mais, lorsqu'Ania entend la voix de sa « grande » — mère, elle se réveille et révèle ainsi leur refuge. Ewa déborde de joie à la découverte d'Ania et il s'ensuit des retrouvailles touchantes. Cependant, Majka, ne pouvant pas faire face à cette réunion, disparaît, seule, dans le train qui quitte la gare. Ania court après le train, s'arrête brusquement et devient muette en le voyant s'éloigner en emportant Majka.

BIBLIOGRAPHIE

- Assayag, L. (2016). « Penser la confiance avec Paul Ricœur ». In *Études Ricœuriennes*, vol 7, no 2.
- Balmory, M. (1993). *La divine origine*. Paris : Bernard Grasset.
- Benjamin, J. (1992). *Les liens de l'amour*. Paris : Éditions Métailié.
- Brugère, F. (2009). « La sollicitude et ses usages ». *Cités*, no 40, p. 139-158.
- De Visscher, J., (2013). *À partir du Décalogue*. Communication présentée à l'Université du Québec à Montréal, Montréal.
- De Visscher, J., (2016). « Modernité et perte de la bienséance ». In *Figures de l'hospitalité*. Montréal : Éditions Nota bene.
- Dorey, R. (1981). « La relation d'emprise ». In *Nouvelle revue de psychanalyse*, no 24, p. 117-140.
- Eliacheff, C., et N. Heinich. (2002). *Mères-filles une relation à trois*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Emmanuelli, X., (2013). « Permanence de la fragilité ». In *La fragilité faiblesse ou richesse ?* Coll. Espaces libres, no 241. Paris : Éditions Albin Michel.
- Fiasse, G. (2006). *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*. Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie ; Louvain : Peeters.
- Finkelkraut, A. (2002). *La sagesse de l'amour*. Coll. Folio essais, no 86, Saint-Amand (Cher) : Gallimard.

- Frerresese, E. (2009). « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance ». *Politique et Sociétés*, vol. 28, no 3, p. 101-116.
- Freud, S. (1969). « Pour introduire le narcissisme ». In *La vie sexuelle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (2011). *Deuil et mélancolie*. Coll. Petite biblio payot, no 783, Paris : Éditions Payot & rivages.
- Garapon, A. (2006). « Justice et reconnaissance ». In *Esprit*, no 3, (Mars/avril), p. 231-248.
- Gardou, C., et J. Horvas. (2012). « Au-delà du besoin, le désir ». *Empan*, vol 4, no 88, p. 104-110.
- Greisch, J. (2001). *Paul Ricœur l'itinérance du sens*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon.
- Grondin, J. (2004). *Qu'est-ce que l'interprétation*. [Document non publié]. Université de Montréal.
- Heidegger, M. (2010). *Essais et conférences*. Mensil-sur-l'Estrée : Gallimard.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. Paris : Éditions La découverte.
- Honneth, A. (2015). *La lutte pour la reconnaissance*. Coll. Folio essais, no 576. Barcelone : Gallimard.
- Hurni, M., et G. Stoll. (1996). *La haine de l'amour la perversion du lien*. Paris; Montréal : L'Harmattan.
- Jager, B. (1989). « About desire and satisfaction ». In *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 20, no 2.
- Jager, B. (1999). « Eating as natural event and as intersubjective phenomenon: Towards a phenomenology of eating ». In *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 30, no 1. Traduit par Christian Thiboutot, Université du Québec à Montréal.

- Jager, B. (2012). « The Obstacle and the Threshold : Two Fundamental Metaphors governing the natural and the human sciences ». In *About humanism in psychology*. Montréal : CIRP
- Jager, B. (2012). « Toward a psychology of homo habitans : a reflection on the nature of cosmos and universe ». In *About Humanism in Psychology*. Montréal : CIRP.
- Kieslowski, K. (1993). *Kieslowski on Kieslowski*. New York : Faber and Faber Inc.
- Kieslowski, K. (2006). *Le cinéma et moi*. Lausanne : Les Éditions Noir sur blanc.
- Kieslowski, K., et Piesiewicz, K. (2013). *Decalogue The Ten Commandments*. Lexington : Faber and faber.
- Kunnath, A. (2014). « Paul Ricœur : La route de la reconnaissance de *l'homme faillible* à *l'homme capable* », *Segni e comprensione International*, Università del Salento, Italy, anno xxvi, nuova serie – n°. 82, January-April.
- Lamouche, F. (2006). « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur Lecteur de Freud ». In *Esprit*, Édition Esprit, no 3 (Mars-Avril).
- Le Blanc, G. (2006). « Penser la fragilité ». In *Esprit*, Édition Esprit, no 3 (Mars/Avril).
- Legendre, P. (2004). *L'ineestimable objet de transmission*. Paris : Fayard.
- Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?* Coll. Le champ éthique. Genève : Labor et Fides.
- Mannoni, M. (1964). *L'enfant arriéré et sa mère*. Paris : Éditions du seuil.
- Marcel, G. (1944). *Homo Viator*. Nièvre : Éditions Montaigne.
- Marion, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique*. Paris : Grasset & Fasquelle.
- May, R. (1971). *Amour et volonté*. Paris : Stock.

- May, R. (1972). *Power and innocence a search for the sources of violence*. New York : W.W. Norton.
- Ouaknin, M.-A. (1991). *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*. Paris : Éditions Balland.
- Ouaknin, M.-A. (1992). *Tsimtsoum introduction à la méditation hébraïque*. Paris : A. Michel.
- Ouaknin, M.-A. (1992). *Méditations érotiques essai sur Emmanuel Lévinas*. Paris : Balland.
- Ouaknin, M.-A. (1999). *Les dix commandements*. Paris : Éditions du Seuil.
- Perrone, R., et M. Nannini. (2012). *Violence et abus sexuels dans la famille*. Issy-les-Moulineaux : Éditions Sociales françaises.
- Pickmann, C.-N. (2006). « Désir d'enfant, féminité et infertilité ». In *La psychanalyse, encore !* Toulouse : ERES, « Hors collection », p. 83-91. URL : <https://www.cairn.info/la-psychanalyse-encore--2749205646-page-83.htm>.
- Pierron, J.-P. (2005). « L'esprit de famille ou l'hospitalité généalogique ». In *Le Divan familial*, no. 14, p. 181-193.
- Racamier, P.-C. (1989). *Antœdipe et ses destins*. Paris : Éditions Apygee.
- Racamier, P.-C. (1990). *Les schizophrènes*. Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Racamier, P.-C. (1992). *Le génie des origines psychanalyse et psychoses*. Paris : Éditions Payot.
- Racamier, P.-C. (2006). « L'incestuel ». In *Empan*, 12 (no 62).
- Racamier, P.-C. (2010). *L'inceste et l'incestuel*. Paris : Dunod.
- Racamier, P.-C. (2012). *Les perversions narcissiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages.

- Racamier, P.-C. (2016). *Le deuil originaire*. Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1967). *Histoire et Vérité*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1985). « Avant la loi morale : l'éthique ». In *Encyclopedia Universalis*, Supplément 2, « Les Enjeux », Paris, 1990, pp. 62-66, cité dans Maillard, M. *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?* Coll. Le champ éthique. Genève : Labor et Fides.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1989). « L'éthique, la morale et la règle ». In *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no 24, p. 52-59.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1995). *Le juste*. Paris : Éditions Esprit.
- Ricœur, P. (1997). « Autonomie et vulnérabilité ». In *La justice et le mal*, sous la dir. de Denis Salas & Antoine Garapon. Paris : Odile Jacob.
- Ricœur, P. (2000). « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle ». In *Les droits de la personne en question – Europe Europa 2000*, publication FIACAT.
- Ricœur, P. (2001). « Autonomie et vulnérabilité ». In *Le juste 2*. Paris : Éditions Esprit, p. 85-105.
- Ricœur, P. (2001). *Histoire et vérité*. Coll. Point. Essais, no 468. Paris : Éditions du Seuil.

- Ricœur, P. (2002). « La croyance ». In *Encyclopaedia Universalis*, vol. VI.
- Ricœur, P. (2004). « Sympathie et respect ». In *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Ricœur, P. (2008). *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (2009). *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Coll. Point. Essais, no 623. Lonrai : Éditions Points.
- Ricœur, P. (2013). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (2013). *Parcours de la reconnaissance*. Coll. Folio essais, no 459. Saint-Amand (Cher) : Gallimard.
- Robion, J. (2003). « De la notion d'incestuel à celle d'interdit primaire de différenciation ». In *Dialogue*, 3(no 161).
- Saint Exupéry, A. (1971). *Le Petit Prince*. New York : Harbrace Paperbound library Harcourt.
- Sautereau, C. (2013). « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Lévinas ». In *Études Ricoeuriennes*. Vol 4, no 2.
- Sibony, D. (2015). *Lectures bibliques*. Paris : Odile Jacob.
- Thiboutot, C. (2013, Août). *Kieslowski, fiction, and human science research*. Communication présentée à International human science research conference, Aalborg, Danemark.
- Thomasset, A. (1996). *Paul Ricœur une poétique de la morale : aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Louvain : Presses Universitaires de Louvain.
- Vasse, D. (1969). *Le temps du désir essai sur le corps et la parole*. Paris : Éditions du Seuil.

- Vergnes, P. (2013). *Comprendre l'emprise : la relation « en-pire »*. Agoravox.fr
- Winnicott, D.W. (2006). « La mère ordinaire normalement dévouée ». In *La mère suffisamment bonne*. Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Winnicott, D.W. (2017). *Jeu et réalité l'espace potentiel*. Coll. Folio essais, no 398. Malesherbes : Éditions Gallimard.
- Worms, F. (2000). « Penser la violation ». *Esprit*, no Février, p. 66-81.
- Worms, F. (2006). « Au-delà de la concurrence des victimes ». In *Esprit*, no Février, p. 187-193.
- Zarader, M. (2008). « La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) ». In *Cités*, no 33, p. 83-96.
- Zielinski, A. (2011). « La vulnérabilité dans la relation de soin. « Fonds communs d'humanité » ». *Cahiers philosophiques*, no 125, p. 89-106.

FILM

- Kieslowski, K. (1988). *Le décalogue [le décalogue VII]*. Pologne, Chicago : Facets Video, Telewizja Polska Productions.