

Dominique Marin

Comment parler de ce qui traumatise * ?

« Toute plainte est toujours plainte à propos du langage. »

Le dispositif analytique induit une modalité de parler qui diffère de l'ordinaire. Il ne s'agit plus de parler à l'aide d'un savoir à disposition dans le monde, que ce soit dans les livres ou sur la toile d'internet. Le dispositif analytique invite à aller contre le discours dominant qui imprègne les mentalités, il invite à la désobéissance, à désobéir au sens commun auquel tout sujet est plus ou moins aliéné. C'est la raison pour laquelle Lacan a inventé la notion de discours, dont il distingue quatre types, plus un. Au discours du maître antique, puis au discours universitaire induit par le discours hystérique, dont Socrate représente selon lui l'exemple majeur, Lacan ajoute – affirmant à propos de Freud qu'il a introduit dans le monde un nouveau lien social – le discours analytique.

Dans le lien spécifiquement analytique, l'analysant ne s'adresse ni à un esclave auquel il s'agit de commander – il n'est pas le maître du dispositif –, ni à un élève qu'il s'agit d'éduquer – l'analyste ne doit pas être dans l'ignorance de ce qu'il fait –, ni à un maître qu'il s'agit d'interroger – même si Freud a parfois eu la fâcheuse tendance à donner des leçons théoriques à ses patients. Dans le dispositif de la cure, il s'agit de parler à un étranger pour tenter de cerner l'étranger en soi, l'objet du fantasme qui ordonne le cadre de la réalité. Chaque sujet vit dans son monde, comme pris dans le scénario du film de son fantasme. L'expression populaire le dit bien : « se faire un film ».

Je souhaite aborder la question de ce que veut dire parler, dans le sens de témoigner, à l'aune des témoignages de dénonciation qui ne cessent de se multiplier sur les ondes, les réseaux sociaux numériques et les autres médias. Relayée par les mouvements féministes contemporains, une liberté de parole s'est développée dans bien des registres, comme en attestent le cinéma et la littérature depuis l'émergence de #MeToo en 2017. Est-ce

qu'une nouvelle modalité du parler est en jeu dans ces phénomènes et, si oui, que peut en dire la psychanalyse ? Sommes-nous en train de revenir à une modalité de masse du discours hystérique avec une profusion de mouvements de foule mue par la passion ?

J'ai déjà commencé à traiter cette question au travers d'un article – « Au bonheur des dames » – commenté par Colette Soler, Bernard Toboul et Marie-José Latour dans le dernier numéro de la revue du Champ lacanien ¹. J'ai rédigé cet article en référence au roman de Zola du même nom, pour montrer que l'apparition du discours analytique est concomitante du désordre du discours intérieur qui envahit la production littéraire à partir du début du xx^e siècle. Le discours intérieur est lui-même lié à une autre catégorie de désordres, ceux induits par le discours capitaliste – ce discours en plus –, dont Lacan a inventé l'écriture à partir du discours du maître. J'ai emprunté cette idée – celle d'un lien entre discours intérieur et capitalisme – à l'écrivain Arno Bertina, mais j'avais laissé la question des témoignages de côté.

Freud a inventé le dispositif analytique en établissant quelques principes, dont l'association libre, cœur même du processus. Lacan a ajouté une procédure qui concerne la psychanalyse du psychanalyste : la passe. La passe n'est certainement pas un témoignage comme les autres, car il s'agit d'essayer de rendre raison de ce qui a opéré dans une cure analytique pour assurer au sujet qu'il peut désormais occuper la fonction d'analyste pour d'autres ; cela suppose *a minima* qu'il sait ce qui doit opérer pour cerner – au sens de déduire – l'objet du fantasme, cet objet – je reprends le mot de Samuel Beckett – dont l'essence est d'échapper à toute représentation ². C'est ici que la tâche de l'analysant touche à la dimension du témoignage puisque ce qui oriente son association libre concerne une vérité sur son être – l'objet qu'il se croit être pour l'Autre dans le scénario de son fantasme ou dans son délire (je le souligne pour dire que cela concerne tout être parlant, au-delà de la structure qui le détermine) –, qui échappe à toute représentation, une vérité qui ne peut que se mi-dire, comme aime à le répéter Lacan.

Venons-en au témoin dans un sens plus large. Le philosophe Giorgio Agamben l'écrit non pas dans *Des châteaux qui brûlent* – c'est un titre d'Arno Bertina –, mais dans *Quand la maison brûle* ³.

Témoin est celui qui parle uniquement au nom d'une impossibilité à dire. [...] il témoigne pour ceux qui ne peuvent le faire – pour les morts, pour les animaux, pour les pierres, pour l'herbe, pour les déments. Le silence dont témoigne sa parole est intérieur au témoignage lui-même ; c'est avant tout

celui qui en témoigne qui devient muet face à la vérité. Son témoignage est vrai dans la mesure où il fait l'expérience de l'impossibilité d'énoncer la vérité dans une proposition. La vérité ne peut prendre la forme d'une proposition vraie : la vérité n'est que ce dont on donne le témoignage.

Cela signifie que le témoin n'est pas le sujet de la connaissance. [...]. Le témoignage commence quand le sujet de la connaissance devient muet ⁴.

Examinons quelques-unes de ces propositions. La première concerne au premier chef le dispositif de la cure analytique lui-même : l'impossibilité de dire. L'impossible est un des noms du réel, pour Lacan, qui se distingue du symbolique (le blabla), de l'imaginaire. Que le réel dont s'occupe la psychanalyse soit impossible, signifie qu'il doit pouvoir se démontrer par la logique comme impossible, en particulier dans le dispositif de la passe. Quand quelqu'un vous dit – ce qui arrive pas mal désormais dans nos cabinets – « Je suis ou j'étais sous emprise », on reste dans le domaine de l'imaginaire. Il s'agit d'un témoignage qui tente de dire l'objet que s'est fait le sujet pour son partenaire libidinal (sexuel et/ou amoureux) ; le sujet appréhende sa place comme celle d'une victime. Il s'agit là d'un vocabulaire (symbolique) choisi pour donner consistance (imaginaire) à l'objet dont on essaye de témoigner – ce que désigne le mot de victime, dont l'usage est devenu si répandu aujourd'hui. Cette tendance victimaire va à l'opposé de ce que Giorgio Agamben a montré dans un autre texte, à savoir que « toute plainte est toujours plainte à propos du langage ⁵ ».

Agamben a raison de soutenir que le témoin témoigne toujours pour ceux qui ne peuvent pas le faire, en commençant par les morts, et de rattacher le témoignage, non à une parole, mais à une impossibilité à dire. En fait, et c'est ainsi qu'il l'énonce, le témoignage est une expérience langagière, « l'expérience de l'impossibilité d'énoncer la vérité dans une proposition ⁶ ». Je lui donne entièrement raison lorsqu'il écrit que « le témoin n'est pas le sujet de la connaissance ⁷ » ; il témoigne au-delà ou en deçà de la connaissance que lui procure son expérience. Je le cite de nouveau : « Le témoignage commence quand le sujet de la connaissance devient muet. L'expérience qui scelle les lèvres du sujet ouvre celles du témoin ⁸. »

De quel silence parlons-nous en ce cas ? Dans une première approximation, nous pouvons répondre qu'il s'agit du silence qui s'impose de l'impossible à dire la vérité tout en tentant de l'énoncer. Le silence serait la marque de la division entre l'impossibilité à dire et le sujet de la connaissance, l'impossibilité d'en faire une unité. Pour tenter d'éclairer cette question, je veux continuer à puiser dans le livre de Giorgio Agamben, que je cite une nouvelle fois longuement tant son propos me paraît essentiel. C'est une citation en trois parties.

Témoigner à la place de celui qui ne peut témoigner implique que l'on en assume le nom, le corps et la voix : qu'on lui soit, en ce sens, fidèle, fidèle au point de s'abolir et de disparaître en lui. Il n'est pas de témoins vivants : témoigner signifie avant tout mourir ⁹.

Ici donc, le témoin comme sujet disparaît dans son geste. Quelques pages plus loin, je reprends le livre d'Agamben :

Le poète est, en ce sens, le témoin par excellence. La langue de la poésie est, en réalité, la langue qui reste quand toutes les fonctions communicatives et informatives ont été désactivées, quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même – mais uniquement à la langue. Le poète se trouve alors merveilleusement et irréparablement seul avec sa parole, et il peut témoigner ¹⁰.

Et pour terminer ce dernier passage :

La poésie est la langue dans laquelle quelqu'un témoigne pour la langue. »

L'auteur poursuit en s'interrogeant sur ce que signifie témoigner pour la langue ; il considère qu'il s'agit d'une expérience du langage tout à fait singulière dans la mesure où elle ne dit rien et touche au néant.

Le néant est l'expérience que le langage existe, et que le monde n'existe pas. Le néant est le nom d'une langue sans monde. Cela signifie [...] que l'expérience du néant est encore une expérience langagière, et que celle-ci ne met pas en question sa propre primauté. Elle signe le seuil à partir duquel seulement peut commencer le témoignage ¹¹.

Si je lis bien ces lignes que je reprends depuis le début, témoigner ne peut se faire qu'en s'effaçant au profit de celui dont on témoigne, même lorsque l'on témoigne de sa propre expérience. Agamben a l'intuition que le témoignage induit une disparition du sujet, il écrit « abolition » ; la chose semble aller de soi lorsqu'on témoigne pour un tiers, les morts, les pierres, etc. D'où la suite de son argumentation qui définit le poète comme le témoin par excellence. Pourquoi la poésie ? Il l'explique par ce qu'elle incarne, ce que j'ai appelé désobéi-sens (s.e.n.s.) dans la mesure où elle désactive, comme le dit le philosophe, les fonctions informatives et communicatives. Que la poésie n'assure pas une fonction informative, on l'admet aisément, mais qu'elle n'assure pas non plus une fonction communicative, on le conçoit peut-être un peu moins. Si je reprends le texte, la position du poète est parfaitement décrite : « [...] quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même ». C'est dire, à mon avis, que le poème ne s'adresse pas non plus à soi-même, et que, dans mon jargon, il est ce qui signe la sortie du discours intérieur, d'une jouissance autistique pour ainsi dire. Si l'on suit Agamben, le poème n'est adressé ni à soi-même ni à une personne en particulier, ce qui s'oppose au sens commun.

Ordinairement, on tient le témoignage pour un acte de parole qui se tient « auprès de ». On témoigne auprès d'un public précis, qu'il soit large – la presse – ou pas – le huis clos d'un tribunal juridique.

Ni chargé d'informer, ni adressé, le poème vise à émouvoir. Giorgio Agamben ne l'écrit pas, mais ça se déduit, surtout si vous avez en tête le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* et la promotion qu'y fait Lacan de la poésie dans l'interprétation : « Il n'y a que la poésie, vous ai-je dit, qui permette l'interprétation et c'est en cela que je n'arrive plus, dans ma technique, à ce qu'elle tienne ; je ne suis pas assez pouâte, je ne suis pas pouâteassez ¹² ! » Pourquoi ? Parce que seule l'interprétation poétique, qui désobéit au sens ordinaire, peut avoir chance d'émouvoir le symptôme pour le dissoudre.

Je poursuis ma lecture de ce passage, car sa conclusion mérite une attention particulière : « [...] quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même – mais uniquement à la langue. » Il ajoute alors : « Le poète se trouve alors merveilleusement et irrémédiablement seul avec sa parole, et il peut témoigner ¹³. »

Nous avons une thèse forte : le poète est seul car son adresse n'est pas à un particulier et pour autant ce n'est pas pour lui-même qu'il écrit mais pour la langue. Je cite textuellement : « La poésie est la langue dans laquelle quelqu'un témoigne pour la langue. » Agamben poursuit en expliquant que la langue en question dans le témoignage, puisqu'elle n'informe pas et qu'elle n'est pas adressée à un particulier, parle de la seule réalité de l'être parlant : non pas du monde – Agamben oppose le monde au rien dont parle le témoignage – mais du langage, seule réalité tangible de l'être parlant. C'est dire que le témoignage ne porte pas sur une chose du monde et qu'elle est avant tout une expérience liée au langage lui-même. Expérience qui nous ramène à la première citation que j'ai introduite : l'impossibilité de dire. Là, c'est sûr, on sent que l'on tient un fil qui n'est pas étranger à l'expérience analytique.

C'est avec un autre philosophe, français cette fois-ci, que je voudrais continuer, sans trop m'y attarder malgré l'importance de son propos qui donne raison au philosophe italien. Il est d'autant plus important que nous entrons dans une ère où les derniers témoins vivants de la Shoah sont en train de disparaître. En mars 2022, Georges Didi-Huberman a signé un petit ouvrage intitulé *Le Témoin jusqu'au bout* et sous-titré *Une lecture de Victor Klemperer* ¹⁴.

Avant de s'engager dans la lecture qu'il veut renouveler du philologue Klemperer, Didi-Huberman rend hommage à Freud et à sa position éthique. Il

le fait en s'appuyant sur un texte que Lacan aurait fini par considérer comme le seul véritable élément valable de son œuvre, d'après ce que j'ai entendu dans un séminaire de Colette Soler. En effet, Didi-Huberman se demande s'il faut s'étonner qu'au soir de sa vie, en 1938, fuyant le régime nazi, Freud ait voulu se pencher de nouveau sur la division du sujet ou clivage psychique, la *Spaltung*, et ses conséquences. Il mentionne alors les deux préfaces à son ultime ouvrage, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, dont il cite l'ouverture : « Nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie ¹⁵. » Et Didi-Huberman poursuit :

Que faire devant cela ? Freud répondait qu'il faudra simplement – les conditions fussent-elles compliquées – persister dans l'interrogation, dans la pensée, et ne pas cesser pour cela d'*ouvrir les yeux* : plus précisément d'*observer les symptômes* au-delà des simples faits pour y chercher quelque chose, disait-il enfin, comme un « contenu de vérité *historique* (*Gehalt an historischer Wahrheit*) ¹⁶ ».

Si vous vous rapportez au premier texte cité, « Le clivage du moi dans le processus de défense », vous pourrez constater que la première phrase incarne le problème que Freud veut aborder en soulignant sa propre division. Il écrit ne pas savoir si ce qu'il avance est « connu depuis longtemps » ou bien « tout à fait nouveau et déconcertant ¹⁷ » ! Freud aborde la division du sujet, l'*Ich-spaltung*, dite encore déchirure du moi, à partir de ce que Lacan formalisera sous l'aspect du stade du miroir. Freud s'appuie sur la fascination de l'enfant pour l'image du corps de l'autre, jusqu'à une certaine limite, à savoir que cet autre n'ait pas un organe sexuel châtré, selon son vocabulaire. Freud établit la division du sujet face à la réalité – acceptée d'un côté et déniée de l'autre dans un parfait « en même temps » –, qu'il développe ensuite dans les autres textes cités par Didi-Huberman, ceux qui concernent la réalité induite par l'alliance des progrès techniques et de la barbarie nazie en pleine expansion.

Dans tous les cas, il s'agit du rapport de division qu'induit la confrontation à une réalité désagréable, dérangeante, discordante. Vous savez que Lacan a tiré de cet effet de division sa définition du sujet. En fait, il en a radicalisé la division en opérant un déplacement. Pour Freud, le phénomène s'explique par une confrontation du moi de l'enfant au spectacle de la différence anatomique des sexes, cette confrontation étant visuelle, alors que pour Lacan il s'agit de l'effet induit par l'assujettissement du sujet au signifiant. Dire, comme le fait Freud, que fille et garçon veulent avoir un pénis, revient à dire que le sujet se range sous un symbole, le phallus, un signifiant choisi pour soutenir son être : « Je suis un garçon qui l'a et craint de

le perdre » ; « Je suis une fille qui ne l'a pas et qui sait comment l'obtenir ». L'écart entre Freud et Lacan semble énorme, pourtant la barre sur le sujet, \$, vient bien de la déchirure du moi freudien par son entrée dans le langage pour s'y faire représenter par l'élection d'un jeu de signifiants. Ça se lit dans n'importe quelle citation de Lacan à propos du « sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant ». Le sujet lacanien se distingue d'errer entre deux signifiants. Les termes d'homme et de femme ne renvoient pas à deux essences distinctes mais à deux signifiants qui ne trouvent leur valeur que dans leur « relation ¹⁸ ». C'est la thèse du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Nous abordons la réalité avec les signifiants qui circulent dans le monde.

C'est à ce propos que Didi-Huberman retient et souligne la position éthique de Freud : continuer à observer pour tenter d'analyser les symptômes de l'histoire en visant la vérité qui leur est inhérente. Didi-Huberman s'y est donc évertué en suivant l'enseignement de Freud et de Lacan pour revenir sur un témoin essentiel de l'époque nazie allemande, le philologue Victor Klemperer, qui a laissé un journal clinique sur la langue du Troisième Reich, rédigé entre 1933 et 1945.

Klemperer s'est d'abord pensé comme un clinicien de la langue : un observateur de symptômes. On a fini par pleinement reconnaître cette acuité-là, et ce n'est que justice. Son rôle séminal dans l'analyse des langues totalitaires est désormais établi. Mais on l'a fait, trop souvent, au prix d'une impasse sur sa façon d'observer l'affectivité de la langue, voire le *clivage émotionnel* qu'elle manifeste. On l'a fait aussi en éludant sa propre *langue affective* : comme si l'observateur d'une langue totalitaire – elle-même surchargée d'affects brutaux, tyranniques, *sans pourtant* – ne pouvait laisser passer, dans sa propre écriture, quelque *pathos* que ce fût ¹⁹.

Georges Didi-Huberman met en effet tout le poids de sa pensée critique sur la notion freudienne de l'affect. La première phrase de son essai en donne la mesure par une courte phrase : « Les émotions nous partagent. » Je ne m'attarde pas davantage sur ce livre, mais à le lire, vous verrez que, loin d'être un froid clinicien de la langue du Troisième Reich, Klemperer fait œuvre de témoin, au sens où l'entend Giorgio Agamben. Le témoignage porte sur une expérience langagière et passe par la fonction poétique, qui est – j'y ai suffisamment insisté pour ne pas y revenir – non d'informer mais de toucher.

Le témoin parle pour la langue qui le détermine au travers d'un récit dans lequel il se trouve parfaitement aboli, il parle à son insu, c'est comme cela que je reformulerais ce que dit Giorgio Agamben. Le témoin, et en cela il rejoint le poète, témoigne des effets du langage qui se lisent – car

l'inconscient se lit puisqu'il s'interprète –, se traduisent ou se déchiffrent, ce qui est pareil et fait référence à la lecture. Le témoin, comme le poète, comme l'analysant, parle des effets du langage qui le conditionnent comme sujet barré.

Il me semble très facile de prouver cette dimension dans un roman récent, *Vivre vite* de Brigitte Giraud ²⁰, récompensé par le prix Goncourt 2022. On a dit qu'il s'agissait d'un livre sur le deuil, la narratrice centrant son récit autour de la disparition vingt ans plus tôt de son conjoint au volant d'une moto. Bien sûr, elle parle de la perte de son mari, le père de leur jeune enfant ; elle parle de l'enquête qu'elle a menée concernant la moto par laquelle cet accident est survenu, une moto interdite à la vente au Japon (mais pas en France) à cause de sa puissance qui peut la faire s'envoler comme une fusée sur un simple démarrage un peu intempestif. Elle raconte ce qu'elle a imaginé avoir raté dans le déroulé des faits pour empêcher ce drame. Pour autant, ce sont les effets du langage dont témoigne cet ouvrage. Elle est loin de chez eux, laissant à son conjoint le soin de s'occuper de leur fils. Le jour du drame, il devait aller le chercher à l'école à la fin de sa journée de travail. Le frère de la narratrice lui avait demandé de pouvoir laisser sa moto, le fameux bolide interdit au Japon, dans le garage de leur maison.

Comment m'y prendre pour être crédible, et en premier lieu vis-à-vis de moi-même ?

Ce qui m'a empêchée de me lever du canapé, entre vingt et une heures trente et vingt-deux heures trente, c'est un sentiment particulier qui montait en moi depuis plusieurs années, conditionné par l'époque dans laquelle nous vivions.

Elle rappelle la notion de nouveau père qui s'imposait progressivement alors dans la société en faisant les unes de la presse la plus sérieuse. Elle revient sur ce qui l'a empêchée de se lever du canapé pour prendre le téléphone, le caractère impératif de son monologue intérieur :

Je me souviens de cette phrase qui m'avait percutée, qui disait dans ma tête : laisse les garçons tranquilles, laisse-les se débrouiller. Dans une attitude féministe, dans une volonté d'affirmer mon indépendance. Au fond de moi, je ne voulais pas appeler, je ne voulais pas savoir, ce qu'ils avaient mangé, ce qu'ils avaient fait de leur soirée, si notre fils avait appris sa poésie, à quelle heure il s'était couché, je ne voulais pas savoir quels vêtements Claude choisirait pour le lendemain matin. En fait, je voulais savoir, évidemment que je brûlais de savoir, mais une petite voix me disait de leur fichier la paix.

Tu leur fiches la paix. Tu n'es pas indispensable ²¹. »

La narratrice imagine que son coup de téléphone aurait peut-être détourné le cours des événements au point d'empêcher l'accident fatal. Son propos dit combien elle s'est laissé imprégner par le discours dominant, celui sur les nouveaux rapports entre homme, femme et enfant, pour s'empêcher de passer un appel, ce qu'elle suppose salutaire, mais dans son discours intérieur, on entend la voix de la raison ou du surmoi lui dire : « Tu leur fiches la paix. Tu n'es pas indispensable. »

On sait l'importance que j'accorde au discours intérieur depuis que j'ai écrit *Beckett avec Lacan*. Il me paraît essentiel pour interpréter les injonctions du discours dominant, ce qui se dit et se répète partout, dans la rue, les ondes, les journaux, les réseaux internet. Car on sait aussi un peu mieux depuis le séminaire déjà cité, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, combien Lacan associe discours et mentalité. « Le mental, c'est le discours ²² », affirme-t-il. Il est aisé de vérifier que les injonctions des discours dominants peuvent être adoptées comme des signifiants maîtres par tel ou tel sujet.

Ce dont témoigne la lauréate du prix Goncourt 2022 – un exemple parmi tant d'autres – ne s'arrête pas au surgissement d'un drame, mais porte plus essentiellement sur les effets du langage sur un sujet qui s'en trouve déterminé. Brigitte Giraud témoigne pour la langue et ses effets portés par une parole effective. De fait, vous comprendrez que je considère comme nécessaire de sortir du discours intérieur pour témoigner. Sortir du discours intérieur suppose de faire une place au silence dont nous parle Giorgio Agamben à propos du témoin.

* ↑ Conférence prononcée le 29 juin 2024 à Tarbes sur une invitation du pôle 8 de l'EPFCL.

1. ↑ D. Marin, « Au bonheur des dames », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 26, *Et la psychanalyse fut*, Paris, EPFCL, 2022, p. 13-21.

2. ↑ « Car que reste-t-il de représentable si l'essence de l'objet est de se dérober à la représentation ? » écrit-il dans *Peintres de l'empêchement* (dans *Le Monde et le pantalon, suivi de Peintres de l'empêchement*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 56).

3. ↑ G. Agamben, *Quand la maison brûle*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2021.

4. ↑ *Ibid.*, p. 54.

5. ↑ G. Agamben, *La Communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Le Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1990, p. 61.

6. ↑ G. Agamben, *Quand la maison brûle, op. cit.*, p. 54.

7. [↑](#) *Ibid.*
8. [↑](#) *Ibid.*
9. [↑](#) *Ibid.*, p. 61.
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 69.
11. [↑](#) *Ibid.*, p. 70-71.
12. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 17 mai 1977.
13. [↑](#) G. Agamben, *Quand la maison brûle*, *op. cit.*, p. 69.
14. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout, Une lecture de Victor Klemperer*, Paris, Éditions de Minuit, 2022.
15. [↑](#) S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 131.
16. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout, Une lecture de Victor Klemperer*, *op. cit.*, p. 22-23.
17. [↑](#) S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, Puf, 1985, p. 283.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, (1970-1971), Paris, Le Seuil, 2006, p. 31.
19. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout*, *op. cit.*, p. 27-28.
20. [↑](#) B. Giraud, *Vivre vite*, Paris, Flammarion, 2022.
21. [↑](#) *Ibid.*, p. 89-91.
22. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 19 avril 1977.