

Narrenschiff # 0

Insaisissable(s)

Sauf à parler improprement - ce qui pourrait bien être notre intention -, le fatras de fragments qui suit ne constitue nullement une théorie. (...) Le choix d'exposer ainsi, dans leur inachèvement, dans leur origine contingente, dans leur excès ordinaire des éléments qui, polis, évidés, retillés auraient composé une doctrine tout à fait présentable, c'est le choix, pour une fois, de la *trash théorie*. (1)

J'ai cousu la mémoire avec le fil de mes pensées

I

Nous parlons de ce qu'on ne peut nommer. Très précisément chaque mot désigne l'inconnu. Ce que tu ne sais pas, dis-le. Ce que tu ne possèdes pas, donne-le. Ce dont on ne peut parler, c'est cela qu'il faut dire. (2)

Au début, il y a ces questions d'apparences simples qui ne cessent de revenir: qui suis-je? Qui est ce "je" dans la peau duquel j'entre tous les jours? Qu'est-ce qui le définit? Qu'est-ce qui fait qu'il est moi et pas un autre? Qu'est-ce qui fait que je ne suis pas autre? Comment savoir si ce "je" que je construis est le bon?

Ces questions nous hantent tous. Individuellement, nous cherchons, consciemment ou non, à construire quelqu'**UN** qui fasse sens, qui soit cohérent, beau, heureux, etc.

On se pose généralement la question de l'identité dans une perspective de définition. Nous cherchons à borner, à donner un cadre, à tracer des limites entre ce qui nous constitue et ce qui nous est étranger, entre ce que l'on approuve et ce que l'on rejette. Mis face à l'infinité de mes possibles, j'ai le sentiment que je chercherai toujours à me réunir, à rassembler les différents fragments de ce que je suis, à bâtir quelque chose qui tienne.

Manger ou être mangé, telle est la loi de la jungle. Définir ou être défini, telle est la loi de l'homme. (3)

La question de l'identité prend une nouvelle dimension lorsqu'elle s'inscrit dans la Communauté des hommes. D'abord, parce que ce que l'on croit *être* se trouve confronté à ce que les autres perçoivent et construisent de nous, malgré nous. Mais aussi parce que l'équilibre sur lequel repose la construction de notre identité est sans cesse mis en péril dans le rapport à ce que les autres, eux, construisent pour eux-mêmes. L'organisation de nos tumultes intimes et de leurs chocs collectifs m'apparaît comme le principal pari du rapport à l'Autre, à la vie en société.

Chaque époque a son lot de philosophes, de moralistes, de scientifiques, d'experts, de religieux et autres prophètes qui tentent d'apporter **une** réponse à la question de l'identité. Pour la plupart, leur objectif est de dessiner les contours d'un système qui permettrait d'organiser nos identités, tant d'un point de vue intime que collectif, en un tout cohérent, pacifié. La pensée occidentale est marquée par cette idée que nous cheminons, de pallier en pallier, vers une étape ultime de la pensée, de l'organisation, de la vie. De Platon à Marx, l'histoire des Hommes est envisagée comme une évolution, marche par marche, jusqu'à ce qu'un certain équilibre soit atteint. Leur but alors est de prédire (au sens strictement étymologique de *dire avant*) quelles seront les conditions nécessaires à l'avènement de cette paix tant désirée. Cette paix en nous et entre nous.

Mais, moi, je vais où? Je suis là, empli de siècles d'histoire(s), à ressasser toujours ces mêmes questions. Sauf qu'aujourd'hui "Dieu est mort" et les grandes idéologies ont été démenties. J'ai le sentiment d'appartenir à une génération dont le relativisme

est la seule alternative "raisonnée" aux obscurantismes de tout bord. Et pourtant, je n'y vois qu'un nouveau chemin vers l'immobilité, vers le statu quo.

Un courage supplémentaire m'a été donné par la physique quantique qui pense que du fait qu'on n'est pas équipé pour percevoir la réalité des particules virtuelles, on ne peut pas conclure que cette réalité n'existe pas. (...) On peut donc travailler sur la réalité de la virtualité. Et même peut-être sur une réalité qu'on ne perçoit pas. (4)

L'immobilité, le rapport à l'**UN**, la volonté de définir, de trouver une vérité, le juste rapport à une réalité, voilà les points communs entre tout ce que j'ai ressassé jusque-là. D'une façon ou d'une autre, les cheminements de pensées auxquels j'ai été confronté ont tous une tendance normative. Au-delà du jugement de chacun d'eux, je crois que là où ils finissent tous par échouer c'est dans le rapport à la définition d'une certaine norme et, par conséquent, à l'exclusion de ce qui n'entre pas dans le cadre qu'elle dessine. Guidé par le sentiment de devoir trouver **LA** juste façon d'être au monde, je ne pourrai que tendre à l'immobilité, tant dans la pensée que dans le rapport aux autres.

Aller démuni, dans le risque de l'incompréhension, dans le danger du quolibet ou de l'insulte, aller démuni, marcher sans inquiétude et dire ce refus de l'inquiétude, comme premier engagement. (5)

Mon besoin de sécurité, mon envie de certitudes, ma peur de l'inconnu me pousseraient à vouloir fixer les choses. Parce que l'on croit et on nous apprend à nous construire en posant petit à petit les jalons de ce l'on est. *Se construire*, ce serait élaborer une sorte de carte sur laquelle on se situe par rapport à des repères (symboliques, légaux, etc.) immuables. La carte prise dans tout ce qu'elle recèle de statique.

Mais, s'il m'apparaît évidemment nécessaire dans n'importe quelle construction de définir des points de repères, je pense que le rapport que l'on entretient avec eux doit être repensé. D'abord en leur ôtant leur aspect définitif, arrêté. Chaque groupe, chaque culture définit les points d'ententes nécessaires à une certaine "unité" ou plutôt réunion. Mais ceux-ci n'ont rien d'absolu et ne reflètent, d'après moi, que ce qu'un groupe précis d'individus avait besoin à un instant donné. Il faudrait toujours rester en alerte et resituer ces points de repères en fonction de ce qui m'est, de ce qui nous est aujourd'hui nécessaire. Se défaire de la peur de toujours devoir déconstruire pour reconstruire de façon plus adaptée.

Tout enthousiaste contient un faux enthousiaste. Tout amoureux contient un feint amoureux. Tout homme de génie contient un faux homme de génie; et en général tout écart contient sa simulation, car il faut assurer la continuité du personnage, non seulement à l'égard des tiers, mais de soi - pour comprendre soi; pour compter sur soi, penser à soi - et en somme, être... soi. (6)

Et si, plutôt que d'essayer de dé-finir, d'arrêter ce que je suis, intimement et collectivement, je tentais de le voir comme quelque chose en devenir. Quelque part, on se situe toujours en tension entre deux points, entre ce que l'on devient et ce que l'on devrait, entre ce que l'on a été et ce que l'on espère être. Ce *potentiel* empêche la vision d'une construction linéaire qui tendrait vers un but ou un idéal définit. Au contraire, elle nous forcerait à accepter une perpétuelle redéfinition. Comme il n'y a pas de plan, pas de dessin, il n'y a pas de limites finies à ce que je suis, à ce que je peux être.

La mise au ban de la guerre n'exprime au fond qu'un refus infantile ou sénile de l'altérité. La guerre n'est pas le carnage, mais la logique qui préside au contact de puissances hétérogènes. Elle se livre partout, sous des formes innombrables, et le plus souvent pacifiques. S'il y a une multiplicité de mondes, s'il y a une irréductible pluralité de formes de vie, alors la guerre est la loi de leur co-existence sur cette terre. Car rien ne permet de présager de l'issue de leur rencontre : les contraires ne demeurent pas dans des mondes séparés. Si nous ne sommes pas des individus unifiés dotés d'une identité définitive comme le voudrait la police sociale des rôles, mais le siège d'un jeu conflictuel de forces dont les configurations successives ne dessinent guère que des équilibres provisoires, il faut aller jusqu'à reconnaître que la guerre est en nous (...). Le conflit est l'étoffe même de ce qui est. Reste à acquérir un art de le mener, qui est un art de vivre à même les situations, et suppose finesse et mobilité existentielle plutôt que volonté d'écraser ce qui n'est pas nous. (7)

En creusant cette notion d'identité, je me rends compte que très vite s'est mélangé ce qui relève du soi et ce qui relève du collectif. Comme s'il m'était impossible de parler de MOI sans parler des Autres. Je pense qu'il s'agit de deux problématiques intimement liées, dans la mesure où les questions qui se posent à soi, se posent aussi au groupe, à la société. Si l'on accepte le fait que nous ne pouvons nous borner à UNE identité, dans le sens où nous sommes toujours en mouvement, en tension entre nos possibles, alors c'est comme si notre MOI constituait une sorte de communauté. Et dans la mesure où MOI est en quelque sorte plusieurs, interroger son rapport *aux sois*, c'est interroger le rapport à l'Autre qui est en moi.

Parler de soi et de l'autre à la fois, être soi et l'autre à la fois, être soi et plusieurs autres, ne plus savoir, soi, où on s'arrête, et où commence le monde, où commence l'autre et où commencent les autres, c'est peut-être ça accéder à un état de lucidité qui n'est pas celui du monde commun. (8)

Ce penchant pour l'immobilité, la définition de soi se trouve exacerbé dans le rapport au groupe. J'ai l'impression que quelque soit le groupe auquel nous appartenons, quelque soit son échelle, il exerce sur chaque individu, dans un mouvement certainement inconscient, une pression pour que chacun se définisse, tant vis-à-vis de soi que vis-à-vis des autres. Parce que c'est sans doute plus rassurant de croire que chacun a sa place, que chacun *est* à sa place, que tout est en ordre.

Alors? Je suis qui pour vous? Par rapport à vous? Et toi, t'es qui?

Je ne crois pas que l'ordre, pris dans une perspective statique, puisse garantir la paix en nous et entre nous. Je ne crois pas que l'équilibre puisse être prémédité. Il advient par hasard, par l'effort d'écoute que l'on mobilise. Pour éviter que les choses ne s'effondrent, je crois qu'il faudra continuer à SE chercher, à SE rencontrer, accepter que les lignes ne cessent de bouger.

(...) la norme du comportement n'est pas donnée naturellement, mais elle est fixée par une convention sociale toujours révocable. (9)

On pourrait dire de cette posture qu'elle n'est au fond qu'une sorte de relativisme, mais je lui préfère les termes de mouvement, de troubles, d'*intranquillité*. Parce qu'il ne s'agit pas de diminuer l'importance de ces questions, de nos questions, mais d'apporter un brin d'humilité dans notre rapport aux Autres, à nous, à la vie. Et de puiser dans cette attitude les ressources pour attaquer joyeusement l'inconnu.

Ni le plaisir, ni la gloire, ni le pouvoir : mais la liberté, rien que la liberté. Passer des fantômes de la foi aux spectres de la raison, c'est simplement changer de cellule. L'art, qui nous libère des idoles officielles et abstraites, nous libère aussi des idées généreuses et des préoccupations sociales – simples idoles, elles aussi. Trouver sa personnalité en la perdant – la foi elle-même confirme ce sens de notre destin. (10)

A travers mes lectures, plusieurs figures se dessinent, selon moi, qui s'élèvent contre immobilité et font souffler partout un vent d'*intranquillité*. Ces figures envahissent autant le champ social, que l'espace intime de chacun. Et, à leur manière, elles interrogent notre rapport à la « normalité », à notre capacité à remettre à chaque instant nos croyances en question. Bien loin de tout programme ou de tout dogme, elles agissent, consciemment ou non, pour empêcher la fin de nos mouvements, collectifs et intimes.



Notre société logocentrique se fonde évidemment sur l'expression verbale comme sur le signe premier de conformité sociale. (11)

(...) définir un concept de folie serait une tâche impossible. Ce concept, surdéterminé, se caractérise tant dans sa forme que dans son contenu par son exubérance, par l'abondance de ses significations. (...) Disons donc que le terme qualifie un être complexe, insaisissable, au comportement incertain dont on ne comprend ni les ressorts ni les réactions au point que même la frontière entre le simulateur et le vrai fou n'est jamais très sûre, pas plus d'ailleurs que n'est sûre la frontière entre le normal et l'anormal, le raisonnable et le déraisonnable. (12)

Qui n'a pas sa place dans le groupe? A l'école, au travail, dans la famille? Et toi, c'est quoi ta place?

Je crois que l'exclusion est sans doute un des principal point commun de quasiment toute organisation humaine. Quelle que soit l'époque ou la civilisation, les hommes ont mis de côté, exilé, caché. Quoi? Ce qui nous fait peur, ce que nous ne comprenons pas, ce qui diffère de nous, ce qui nous est étranger. Et en se drapant dans une rhétorique de supériorité, de raison ou de bon droit, on cache la peur, cette peur profonde de voir voler en éclats les certitudes sur lesquelles nos sociétés, nos relations, nos vies reposent.

La déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale. (13)

En acceptant que la réalité telle que je la perçois diffère de la perception qu'en ont les autres, et que plutôt que de chercher à nier ou détruire ces différences, je choisis d'y prêter une oreille sensible, la figure du "fou" sort de la marge dans laquelle on voudrait tant la cantonner. Mais pourquoi avons-nous de tout temps mis ces gens à l'écart? Qu'est-ce qu'on cache derrière ce mot, cette appellation de "fou"?

Le fou, c'est l'autre par rapport aux autres : l'autre – au sens de l'exception – parmi les autres – au sens de l'universel. (14)

Ce qui motive le mouvement de rejet que l'on a vis-à-vis des "fous", c'est la même chose qui motive la peur du différent. C'est la peur de voir se dessiner l'angoissante perspective de notre impossibilité à savoir, de l'intrinsèque relativité de toutes certitudes. Parce que le "fou" renvoie à une autre perception possible de la "réalité". Il est fait de telle façon que sa manière d'appréhender et d'exprimer le monde diffère de la "nôtre", son lien aux autres s'exprime au-delà des codes normés qu'imposent la société. Le mettre à l'écart, c'est refuser qu'il est peut-être, contre toute attente, porteur d'une certaine *raison* (ou d'une *raison* certaine?).

Le fou, en général, n'est pas porteur d'un signe ; il se mêle aux autres, et en chacun il est présent, non pour un dialogue ou un conflit avec la raison, mais pour la servir obscurément par d'inavouables moyens. (15)

La dangerosité du fou vient du fait que personne ne peut affirmer que sa perception du monde, qui diffère tellement de la norme qu'elle lui rend littéralement la vie insupportable, n'est pas valable. En tout cas pas "objectivement", si tant est que ce mot ait quelque valeur. On peut constater que son appréhension de la vie, des relations diffère de la nôtre. On pourrait se risquer à imaginer qu'il est plus sensible au monde que "nous", la majorité, la norme. Mais, au fond, la seule chose dont on peut être sûr c'est la radicalité avec laquelle il diffère et son incapacité (ou son refus?) de se plier aux schémas sociaux institués.

La figure du "fou", comme figure extrême de l'altérité, s'oppose au rapport vériste que nos sociétés entretiennent vis-à-vis de la morale, de la politique, et que nous entretenons également vis-à-vis de nous-même.

Pourquoi voit-on surgir d'un coup cette silhouette de la Nef des fous [*Narrenschiff*] et son équipage insensé envahir les paysages les plus familiers ? (...) C'est qu'elle symbolise toute une inquiétude, montée soudain à l'horizon de la culture européenne, vers la fin du Moyen Âge. La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans leur ambiguïté : menace et dérision, vertigineuse déraison du monde, et mince ridicule des hommes. (16)

La figure du "fou" a ceci de paradoxal qu'elle est tout aussi dangereuse qu'inoffensive. On pourrait dire que le fou a quelque chose de la figure révolutionnaire dans sa capacité à chambouler l'ordre établi, à forcer le mouvement dans ce qui existait jusque-là, à faire souffler dans le paisible de l'institué un vent d'*intranquillité*. Mais là où elle diffère, c'est que le "fou" ne représente apparemment pas un danger pour les institutions. Contrairement à n'importe quel mouvement révolutionnaire qui **agit** contre, le fou se contente d'être.

(...) sans doute est-il juste de dire de la folie qu'elle est « ce qui ne peut être vécu par nous comme ce qui nous nie », ou encore qu'elle est « ce que nous ne voulons pas reconnaître en nous ». (17)

La folie a ceci d'intangible et d'effrayant qu'elle ne peut se définir que dans son écart à de la norme, à la capacité de chacun à se conformer aux codes. Alors le "fou" devient ce reflet de notre propre folie, c'est-à-dire de notre propre capacité à être autre. Il exacerbe à échelle humaine notre tiraillement intérieur, ce *potentiel* sur lequel se construit notre identité, et qui nous rappelle que nos barrières, intimes et sociales, sont éphémères. Et que malgré les grands airs d'immuabilité dont elles se drapent, elles sont à chaque instant révocables.

L'internement est une création institutionnelle propre au XVII^e siècle. Il a pris d'emblée une ampleur qui ne lui laisse aucune commune dimension avec l'emprisonnement tel qu'on pouvait le pratiquer au Moyen Âge. Comme mesure économique et précaution sociale, il a valeur d'invention. Mais dans l'histoire de la déraison, il désigne un événement décisif : le moment où la folie est perçue sur l'horizon social de la pauvreté, de l'incapacité au travail, de l'impossibilité de s'intégrer au groupe ; le moment où elle commence à former texte avec les problèmes de la cité. Les nouvelles significations que l'on prête à la pauvreté, l'importance donnée à l'obligation du travail, et toutes les valeurs éthique qui lui sont liées, déterminent de loin l'expérience qu'on fait de la folie et en infléchissent le sens. (18)

Pour se défaire du danger de la folie, les médecins dès le 19^e siècle ont cherché à la définir, à la figer, à la faire rentrer dans un cadre où il serait possible de la comprendre et de l'assimiler. En considérant le fou comme un *malade*, on réduit sa différence à une infirmité, à une tare que l'on devrait *guérir* pour garantir le bon fonctionnement de la société. Sa mise à l'écart "le temps de lui faire entendre *raison*" permet de réduire la potentialité de la différence à la défaillance de quelques individus isolés.

La folie n'en demeure pas pour autant moins effrayante. Mais, elle est dès lors utilisée par la société comme un outil de contrôle. Au lieu de nous servir du fait qu'il existe d'autres réalités pour d'autres personnes, on nous présente la folie comme un risque, une menace. Tout écart à la norme, toute sensation qui différerait de ce que les "sens communs" ont défini sera sanctionné et mis à l'écart.

Contrairement à ce que l'on nous répète depuis l'enfance, l'intelligence, ce n'est pas de savoir s'adapter - ou si c'est une intelligence, c'est celle des esclaves. Notre inadaptation, notre fatigue ne sont de *problèmes* que du point de vue de celui qui veut nous soumettre. (...) Elles font voir un paysage autrement plus délabré, mais infiniment plus partageable que toutes les fantasmagories que cette société entretient sur son compte. (19)

Au fond ce qui est caché, ce qui est calmé à coup de neuroleptiques et d'antidépresseurs, c'est l'insoutenable de la relation à soi et aux autres. L'individu est forcé à être, à paraître, à se mettre en scène très loin de *lui-même*, dans les codes de plus en plus stricts de la société de consommation. Il est réduit à UN simple rôle de consommateur. Le fou est peut-être, par sa souffrance et l'expression de celle-ci, celui qui ne peut plus (ou encore une fois, *refuse*) assumer cette position.

Les hôpitaux psychiatriques sont les camps de concentration de nos guerres civiles informées. (20)

Sans lui prêter aucun discours, ne pourrait-on pas voir dans le "fou" quelqu'un qui aurait pressenti un certain glissement? Son "incapacité" ne pourrait-elle pas être vue

comme le signe d'une *résistance*? Comme une réaction épidermique, un cri, l'expression d'une perte de sensibilité vis-à-vis de l'humain, de l'Autre?

Il y a une minorité d'individus qui ne parviennent pas ou refusent d'imposer le silence à leurs démons intérieurs. (21)

En réduisant les fous à leur souffrance, à une pathologie, leurs voix sont écartées. Ce qu'ils disent, la manière dont ils le disent n'apparaît plus que comme le symptôme de leur maladie. Mais qu'entendrait-on si on prêtait l'oreille à ce qu'ils disent? Et pas l'oreille condescendante de celui qui sait. Mais une oreille curieuse, alerte, une oreille *autre*.

Qu'est-ce que tous les mots nous disent en secret? Quel est le secret que nous nous passons les uns les autres en parlant?... Si nous appelons les choses d'un nom, c'est pour entendre que tout le réel est parlé. C'est sur la parole que la matière repose : la parole est la portée du temps, son portement. C'est un autre monde que nous verrions de nos yeux avec d'autres mots. Notre vue est parlée. Le visible est un renouvellement perpétuel de paroles. Rien n'est sans voix. (22)

Se permettre d'être à l'écoute de ces (ses?) voix, ce serait déjà un acte de résistance, un acte révolutionnaire. Pas dans le fait que ces discours contiendraient des vérités cachées, loin de là. Mais parce que le mouvement d'aller vers ces autres façons de parler/penser, c'est redonner aux mots une vraie importance, une vraie force de frappe. Peut-être que ce n'est pas pour rien que la société de consommation tend à réduire la parole à la communication, à des échanges de mots en vue de d'une transaction.

Parler n'est pas communiquer. Parler n'est pas s'échanger et troquer – des idées, des objets –, parler n'est pas s'exprimer, désigner, tendre une tête bavarde vers les choses, doubler le monde d'un écho, d'une ombre parlée ; parler c'est d'abord ouvrir la bouche et attaquer le monde avec, savoir mordre. (23)

Essayer de dire le monde tel que nous le percevons, c'est déjà avoir la capacité de penser, de rêver un monde autre, c'est ouvrir une fenêtre sur un autre possible. C'est attaquer le fondement de tout système, c'est démonter son idée, son fantôme, son mythe, tout l'aspect irréductible de son image. Nos fictions, intimes ou collectives, nos façons de nous raconter, de nous décrire, sont déjà porteuses de nos schémas, de nos automatismes.

Pour les modernes, il y a le Monde d'un côté, eux de l'autre, et le langage pour enjamber le gouffre. Une vérité, nous a-t-on appris, c'est un pont solide au-dessus de l'abîme – un énoncé qui décrit adéquatement le Monde. Nous avons opportunément oublié le lent apprentissage au cours duquel nous avons acquis, avec le langage,

tout rapport au monde. Le langage, loin de servir à *décrire* le monde, nous aide plutôt à en *construire* un. (24)

S'ouvrir à l'altérité n'est pas une position tranquille ou tranquillisante. Elle exige de rester alertes, de ne jamais s'endormir, de ne pas se contenter du prêt-à-penser. Contrairement à ce que je voudrais peut-être pouvoir croire, il n'y a pas de vérité, pas de réponses, on ne finit jamais de se (re)poser les mêmes questions.

Mais comment l'*intranquillité* peut-elle devenir moteur? Qu'est-ce que je fais de ça, moi? Et puis, au fond, à quoi bon chercher toujours, si *ça* n'avance pas? Hein?

Chaque société a les fous qu'elle mérite; la nôtre produit des schizos éteints, englués dans leur misère psychologique, coupés d'autrui, dissociés, de même qu'elle produit des individus éteints, englués dans leur misère psychologique, coupés d'autrui, dissociés. (25)



Ah, mais comme je voudrais jeter au moins dans une âme un peu de poison, d'*intranquillité* et de désarroi. Cela me consolerait quelque peu de la nullité de l'action dans laquelle je vis. Pervertir deviendrait le but de ma vie. Mais y a-t-il une seule âme que mes paroles fassent vibrer ? un seul être qui sache les entendre, en dehors de moi ? (26)

Je crois que l'idée de l'Etat (quelle que soit sa forme) qui s'est développée et imposée à travers l'Histoire en Occident recèle quelque chose de profondément déresponsabilisant. Et c'est là-dessus que se repose la société de consommation. En effet, on considère aujourd'hui comme acquis le fait qu'en choisissant de vivre en société on confie notre "pouvoir politique" (dans son sens irréductible de pouvoir sur sa propre vie) à une entité qui nous est supérieure. C'est l'idée du "Léviathan" de Hobbes. Ce mouvement est évidemment un mouvement théorique puisqu'il n'y a aujourd'hui plus de moyens d'exister hors de la société.

Or, je crois qu'en se déchargeant de la responsabilité de (re)penser sans cesse le cadre que l'on se donne, on tend à une certaine immobilité. En remettant les questions fondamentales de notre organisation dans les mains de *spécialistes*, on oublie que nous avons le pouvoir, la responsabilité d'imaginer, de rêver à d'autres possibles.

Parce que la perspective de devoir sans cesse m'interroger sur l'organisation de ma vie me terrifie, parce que mon "travail" m'occupe déjà tant, parce que je suis si souvent fatigué, parce que j'ai aussi le droit de me "reposer" de temps en temps, non? Parce que tout ne tourne pas toujours autour de moi, tout ne tient pas qu'à moi.

Est-ce que je pourrais pour autant me décharger de la responsabilité, du travail d'être Homme?

(...) il n'y a pas de geste dans l'absolu. Un geste est révolutionnaire, non par son contenu propre, mais par l'enchaînement des effets qu'il engendre. C'est la situation qui détermine le sens de l'acte, non l'intention des auteurs. (27)

Je ne crois pas que l'on puisse appeler "vivre" ce que nous propose la société de consommation, tant la déresponsabilisation qu'elle implique est grande. On voudrait que l'on renonce à se poser bien des questions pour se contenter de profiter. *Enjoy!* pourrait être le mot d'ordre de notre siècle. *Enjoy!* et surtout ne réfléchis pas (ou pas trop) à ce que tu manges, à ce que tu regardes, à ce que tu écoutes, à la manière dont s'organisent nos vies, nos amis, nos amours. *Enjoy!* et tout ce qu'il recèle d'impératif.

Mais alors, je ne peux pas me contenter de faire l'éloge de l'*intranquillité*. Je ne peux pas me contenter de m'asseoir dans un coin, rêver à un monde différent et espérer qu'il advienne. Ca deviendrait en soi, une sorte de *divertissement*. Il faut que je fasse. Il faudrait transformer ce refus d'immobilité dans un mouvement concret, un geste.

Ne pas se contenter de belles paroles. Ne pas laisser la théorie et la pratique dans des vases différents. Mais, au contraire, les laisser se contaminer l'une l'autre. Ne pas devenir dogmatique en essayant de mettre en pratique une théorie, mais laisser la pensée émerger de la pratique.

Et ainsi, cette instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps, sous (la) forme d'un *psukhê* qui a la possibilité et le devoir éthique de se contempler elle-même, donne lieu à un mode de dire-vrai, de véridiction qui a pour rôle et pour fin de reconduire cette âme jusqu'au mode d'être et jusqu'au monde qui sont les siens. (...) Ce dire-vrai affronte, non pas le risque métaphysique de placer, au-dessus ou en dehors du corps, cette réalité autre qu'est l'âme; ce dire-vrai affronte maintenant le risque et le danger de dire aux hommes ce qu'il leur faut de courage et ce qu'il leur en coûtera pour donner à leur vie un certain style. (28)

La philosophie occidentale s'est en grande partie appuyée sur cette dichotomie fondamentale de l'homme entre son corps et son âme, entre sa réalité matérielle et son potentiel métaphysique. Les penseurs, comme leur nom l'indique, se sont donc intéressés de près au "monde des idées" et, à l'exemple de Socrate, ont fait du dialogue leur principal champ d'action. Leur travail résidait alors dans l'observation de ce "monde" fait de l'irréductible de chaque idée afin de pouvoir ensuite guider la réalité matérielle.

Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui a été pratiqué par le cynisme. (...) Exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui est le noyau du cynisme. (29)

Mais dans le même temps, l'Antiquité voit apparaître un nouveau *mouvement* philosophique composé de personnages étranges et dérangement. Les cyniques tentent d'inventer une nouvelle façon de *faire* de la philosophie, en abolissant précisément cette frontière entre l'âme et le corps. Il ne s'agit plus juste de contempler la potentialité de son âme pour devenir un meilleur homme, il s'agit d'essayer de concilier sa façon de vivre et sa vision du monde. Pas dans un sens où il faudrait constamment se forcer à faire entrer sa vie dans le cadre d'une éthique préalable, mais dans le fait de toujours chercher à ce que sa façon de penser et de vivre sa vie correspondent.

Le cynique, c'est donc d'abord celui qui choisit de mener sa vie dans la recherche constante, dans la remise en question perpétuelle, dans le doute, dans le dénuement et l'absence de certitude. Le cynique embrasse l'inconnu et essaye d'y faire correspondre sa vie.

Et on peut dire (...) dans ces conditions que le cynisme non seulement a poussé le thème de la vraie vie jusqu'à l'inverser en thème de la vie scandaleusement autre, mais il a posé cette altérité de la vie autre, pas simplement comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre. (30)

Le travail, le mouvement du cynique est avant tout un mouvement sur soi, une quête intime, personnelle sur la juste façon pour soi de pouvoir *être* au monde. Mais interroger ce dont on est fait, ce sur quoi nous sommes bâtis, c'est retourner ces (ses) questions vers le groupe, la société. Il s'agit pour lui de remettre en cause ce qui nous constitue, de questionner les acquis sociaux sur lesquels sont basées les différentes "identités", les rôles et les *gestes* qui y sont attachés.

Comment me nourrir de ça pour devenir, à l'image des cyniques, un *acteur* de l'*intranquillité*. Puisqu'il s'agit de ça. Entremêler tous les fils qui constituent ma vie dans une pratique, dans un geste pour soi et pour les autres.

Le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes. (...) on risque sa vie, non pas simplement en disant la vérité, pour la dire, mais par la manière même dont on vit. Dans tous les sens du mot français, on "expose" sa vie. C'est-à-dire qu'on la montre et on la risque. On la risque en la montrant, et c'est parce qu'on la montre qu'on la risque. (31)

Le cynique fait le choix de donner à sa recherche une dimension active, si ce n'est résolument combative. Il ne s'agit pas seulement de s'astreindre soi-même à l'*intranquillité*, mais d'affronter, de clamer, de défendre partout la nécessité de rester mobile. Mais il ne force personne à le suivre et n'est porteur d'aucun dogme, d'aucune "bonne parole". Ce que le cynique s'inflige, il se l'inflige à lui seul. C'est dans l'affirmation radicale d'un devenir autre possible qu'il incarne face à l'écrasante majorité de la norme que se situe son combat.

Je ne crois pas que le cynisme soit une église ou une école. Le cynisme donne à voir ce que l'exercice seul de la pensée ne peut rendre tangible, c'est-à-dire les contours d'un autre monde possible, l'espoir que les choses telles que nous les connaissons conservent toujours un *potentiel* de changement, de r-évolution. Mais c'est à nous, à chacun, de se positionner dès lors face à cet inconnu. Serons-nous capable, pour nous même autant que pour les autres, d'accepter d'embrasser cet inconnu? Accepterons-nous de prendre en charge à chaque instant la responsabilité d'être Homme, d'être mobiles?

Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres et contre les ennemis prend la forme de l'endurance, du dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi de la lutte dans l'humanité, par rapport à l'humanité, pour l'humanité entière. Le cynique est un roi de misère, un roi d'endurance, un roi de dévouement. Mais c'est un roi qui combat, qui combat à la fois pour lui-même et pour les autres. (32)

Par son essence même, le cynisme, contrairement à nombre de ses contemporains, n'a pas fait école. Certains s'en sont inspirés, mais ont plongés, selon moi, dans un écueil possible de la figure du cynique. En effet, il serait possible d'envisager le

cynique comme une sorte d'éclaireur, d'avant-gardiste qui se sacrifierait pour aller au devant de l'humanité pour la prévenir ensuite de ses dérives possibles, comme une sorte de martyr qui sacrifie sa vie pour pouvoir rapporter une vision de la vérité à ses contemporains. Les premiers penseurs chrétiens s'en sont d'ailleurs largement inspirés, notamment pour la figure des moines ermites et autres prophètes qui s'extraient de la société, de la réalité terrestre, pour se rapprocher de la vérité de Dieu.

Mais si le cynisme se drapait de cette prétention de savoir, de l'arrogance de la certitude, sa démarche se viderait de sa substance. Je crois que c'est justement parce qu'il ne prétend à aucun savoir que le cynique est si scandaleusement politique. Sa dangerosité réside dans le fait qu'il est insaisissable puisque toujours en train de se remettre en question. Et que le fruit de ce mouvement perpétuel s'oppose à toute tentative de définition, de normalisation, en nous tendant le miroir de l'altérité.

N'est-ce pas cela (parler à tous les hommes du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté) la véritable activité politique, la véritable *politeuesthai*? (33)

Il faudrait peut-être préférer le terme de cynisme à celui de figure cynique, tant il m'apparaît que le cynisme ne pourrait se limiter à une personne ou à des adeptes. Être cynique, au fond, c'est entretenir un rapport de mobilité vis-à-vis de(s) soi(s) et des autres, c'est accepter qu'il n'y a pas de règle qui ne soit révocable, pas de bonne ou de mauvaise façon de faire. C'est accepter de toujours chercher, même s'il n'y a rien à trouver, la juste façon pour chacun, à chaque instant, d'*être* au monde.

J'emporte avec moi la conscience de ma défaite, comme l'étendard d'une victoire.
(34)

IV

La lassitude de toutes les illusions, et de tout ce qu'elle comportent – la perte de ces mêmes illusions, l'inutilité de les avoir, l'avant-lassitude de devoir les avoir pour les perdre ensuite, l'agacement de les avoir eues, la honte intellectuelle d'en avoir eu tout en sachant que telle serait leur fin.

La conscience de l'inconscience de la vie est le pire des martyres imposés à l'intelligence. Il y a des intelligences inconscientes - éclats fugitifs de l'esprit, courant de la pensée, mystères et philosophies – qui ont les mêmes automatismes que les réflexes de notre corps, ou que le foie et les reins dans la gestion de leurs excréations. (35)

Et maintenant? Que faire? Puisqu'il s'agit d'entremêler action et réflexion, d'arrêter de penser la vie, ma vie, mais de la vivre, de l'acter, dans un mouvement unique, sans pour autant être univoque ou unilatéral. Comment allier ma vie et le théâtre? Comment confondre mon engagement dans l'art et dans la vie? Mon engagement par l'art dans la vie, peut-être?

C'est l'idée, moderne je crois, que la vie de l'artiste doit, dans la forme qu'elle prend, constituer un certain témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité. (...) Premièrement: l'art est capable de donner à l'existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est celle de la vraie vie. Et puis, autre principe: si elle a bien la forme de la vraie vie, la vie, en retour, est la caution que toute oeuvre, qui prend racine en elle et à partir d'elle, appartient bien à la dynastie et au domaine de l'art. (...) C'est l'idée que l'art lui-même (...) doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence. (36)

L'artiste, l'acteur, par son travail se voit confier une place extrêmement particulière dans le groupe. Il bénéficie d'un espace dans lequel les autres se réunissent pour l'écouter, le voir, voir son travail, le fruit de sa perception du monde, de la société, du groupe. Il est celui qui a l'opportunité de monter sur scène, de prendre la parole là où les autres acceptent de prêter une oreille particulière. Contrairement aux différents prosélytes qui fourmillent dans la société et se battent pour obtenir l'attention des Autres, l'artiste occupe une place de laquelle on accepte de l'écouter. Pas parce qu'il serait plus intelligent, plus brillant ou détenteur de la vérité, mais parce qu'il engage sa vie pour montrer, décrire, témoigner de sa perception de la "réalité", sa *virtualité* peut-être.

Ce qu'il fait dans la vie a peu de rapport avec sa principale préoccupation qui consiste à ne pas cesser de progresser en tant que comédien, ce qui implique de ne pas cesser de progresser en tant qu'homme. (37)

Parce qu'il peut occuper cette place, parce qu'il bénéficie de cette attention, de cette écoute, l'artiste, l'acteur, se doit de s'engager avec conséquence. La responsabilité qui lui est confiée ne peut être prise, selon moi, à la légère. Le geste de l'artiste doit avoir du poids. Une prise d'espace ou de parole ne peut se faire dans la gratuité de l'égoïsme, de l'autosatisfaction, de la complaisance, de la fatuité. Dans cette mesure, la démarche de l'artiste rejoint celle du cynique. Par son oeuvre, l'artiste, l'acteur, engage sa vie, son corps, pour (se) questionner, dire, raconter, bousculer, déranger, montrer d'autres visages, d'autres possibles, d'autres devenir.

Le théâtre n'est utile que s'il contient un explosif insondable. D'un ordre non clair. Le théâtre doit être le corps conducteur d'un acte de résistance concentré, plus violent et plus calme que n'importe quelle déclaration ou n'importe quel discours rationalisé. (38)

Aujourd'hui, la société de consommation tend à réduire la création artistique à la simple production d'*objets* consommables, monnayables et assimilables, comme tout le reste. Puisque notre travail occupe la majorité de notre temps, on voudrait nous faire croire que nous ne sommes plus capables de mobiliser notre pensée et de réfléchir. L'art se devrait donc de n'être qu'un *divertissement* pour justifier le temps que nous lui consacrons.

Je crois qu'à la base de l'art, il y a cette idée que, ou ce sentiment très vif, une certaine honte d'être un homme qui fait que l'art ça consiste à libérer la vie que l'homme a emprisonnée. (...) La honte d'être un homme, l'artiste c'est celui qui libère une vie puissante, une vie plus que personnelle, c'est pas sa vie. (...) Nuire à la bêtise. Résister à la bêtise. Créer c'est résister. (39)

Bien sûr, il ne s'agit pas de partir en guerre contre le rire ou la légèreté, ou de faire des catégories entre un art vrai et un art "dégénéré", loin de là. Traquer l'inconséquence, refuser la moquerie, ne pas se protéger derrière l'ironie. Faire la différence entre un regard amusé et le rire mesquin, le rire de supériorité, du désengagement. Refuser de se réduire à *produire*, mais créer. Je pense que l'artiste, l'acteur, doit nourrir sa vie de *l'intranquillité* pour que toujours son oeuvre soit é-mouvante, qu'elle nous mette en mouvement.

Les vases qui communiquent, les machines qui communiquent, les communicants qui communiquent comme des machines, ne disent jamais que ce qu'ils savent. De même les yeux, face à l'image, ne voient que ce qu'ils voient ; la parole au contraire passe au-delà d'elle-même, vient de plus loin qu'elle-même, va au-delà de ce qu'elle peut dire. Elle entend ce qu'elle ne sait pas ; elle attend. (40)

Je crois que la perte de lien social est intimement liée à la réduction du langage à un outil commercial. Je rêve à un théâtre qui soit lieu de résistance, un endroit où l'on redonne aux mots (maux) une valeur qui ne soit pas quantifiable ou marchande. Un endroit où l'on peut encore se laisser toucher, bouleverser sans que cela soit une

faiblesse. Un endroit, parce que le théâtre, c'est aussi un lieu géographique, un espace social dans lequel la relation entre *nous* peut ne pas se baser sur l'échange mercantile ou la volonté de marcher sur l'autre. C'est un espace concret dans lequel l'imagination est féconde et où il devrait être possible pour tout le monde, artiste et spectateurs, de dépasser les limites.

Il n'y aura pas de solution *sociale* à la situation actuelle. D'abord parce que le vague agrégat de milieux, d'institutions et de bulles individuelles que l'on appelle par antiphrase "société" est sans consistance, ensuite parce qu'il n'y a plus de langage pour l'expérience commune. Et l'on ne partage pas des richesses si l'on ne partage pas un langage. (41)

Et? Maintenant? On fait quoi? Ca m'amène où?

De toute façon, il n'y a pas de destination. Ce qui compte c'est le chemin, non?

Chaque acte décisif témoigne d'une autre pensée, pour autant que les pensées sont des choses elles-mêmes. Il y a des multiplicités qui ne cessent de déborder les machines binaires et ne se laissent pas dichotomiser. Il y a partout des centres, comme des multiplicités de trous noirs qui ne se laissent pas agglomérer. Il y a des lignes, qui ne se ramène pas au trajet d'un point, et qui s'échappent de la structure, lignes de fuite, devenir, sans avenir ni passé, sans mémoire, qui résistent à la machine binaire, devenir-femme qui n'est ni homme ni femme, devenir-animal qui n'est ni bête ni homme. Des évolutions non parallèles, qui ne procèdent pas par différenciation, mais qui sautent d'une ligne à une autre, entre des êtres tout à fait hétérogènes; des fêlures, des ruptures imperceptibles, qui brisent les lignes quitte à ce qu'elles reprennent ailleurs, sautant par-dessus les coupures insignifiantes... C'est cela le rhizome. Penser, dans les choses, parmi les choses, c'est justement faire rhizome, et pas racine, *faire la ligne, et pas le point*. Faire population dans un désert, et pas espèces et genres dans une forêt. Peupler sans jamais spécifier. (42)

Je mourrai comme j'ai vécu, dans un *bric-à-brac* de faubourgs, vendu au poids parmi les *post-scriptum* de tous les rebuts. (43)

Références bibliographiques

- (1) Tiqqun, Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille, Paris, Mille et une nuits, 2001, p.16
- (2) Valère Novarina, Devant la parole, Paris, P.O.L, 2010, pp. 28-29
- (3) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p. 112
- (4) Claude Régy, L'état d'incertitude, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2002, p. 118
- (5) Jean-Luc Lagarce, Du luxe et de l'impuissance, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2008, p. 56
- (6) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p. 63
- (7) Comité Invisible, A nos amis, Paris, La Fabrique éditions, 2014, p. 140
- (8) Claude Régy, L'état d'incertitude, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2002, p. 158
- (9) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p. 47
- (10) Fernando Pessoa, Le livre de l'intranquillité, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998, p. 68
- (11) Michel Thévoz, Ecrits Bruts, Paris, PUF, 1979, p. 7
- (12) Isabelle Smadja, La folie au théâtre, Paris, PUF, 2004, p. 10
- (13) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2012, p. 141
- (14) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2012, p. 236
- (15) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2012, p. 233
- (16) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2012, p. 28
- (17) Isabelle Smadja, La folie au théâtre, Paris, PUF, 2004, p.16
- (18) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2012, p. 108-109
- (19) Comité Invisible, L'insurrection qui vient, Paris, La Fabrique éditions, 2007, p.18
- (20) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p.15
- (21) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p. 70
- (22) Valère Novarina, Devant la parole, Paris, P.O.L, 2010, pp. 32-33
- (23) Valère Novarina, Devant la parole, Paris, P.O.L, 2010, p. 16
- (24) Comité Invisible, A nos amis, Paris, La Fabrique éditions, 2014, p. 45
- (25) Michel Thévoz, Le Langage de la rupture, Paris, PUF, 1978, p.16
- (26) Fernando Pessoa, Le livre de l'intranquillité, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998, p. 100
- (27) Comité Invisible, A nos amis, Paris, La Fabrique éditions, 2014, p.147
- (28) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, pp. 147-148
- (29) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, p. 161
- (30) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, p. 264
- (31) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, pp. 215-216
- (32) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, p. 258
- (33) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, p. 278
- (34) Fernando Pessoa, Le livre de l'intranquillité, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998, p. 89
- (35) Fernando Pessoa, Le livre de l'intranquillité, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998, p. 103
- (36) Michel Foucault, Le Courage de la vérité, Paris, Gallimard, 2009, p. 173
- (37) Peter Brook, L'espace vide, Paris, Editions du Seuil, 2003, p. 48
- (38) Claude Régy, L'ordre des morts, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 1999, p. 37
- (39) Gilles Deleuze, L'abécédaire - R comme Résistance, Editions Montparnasse, 2004, 1h35min (env)
- (40) Valère Novarina, Devant la parole, Paris, P.O.L, 2010, pp. 28-29
- (41) Comité Invisible, L'insurrection qui vient, Paris, La Fabrique éditions, 2007, p. 9
- (42) Gilles Deleuze, Claire Parnet, Dialogues, Paris, Flammarion, 2008, p. 34
- (43) Fernando Pessoa, Le livre de l'intranquillité, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998, p. 88

Bibliographie

Livres

- Alain Jouffroy, *Stanislas Rodanski: une folie volontaire*, Paris, J.-M. Place, 2002
- Claude Régy, *L'ordre des morts*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 1999
- Claude Régy, *L'état d'incertitude*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2002
- Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique éditions, 2007
- Comité Invisible, *A nos amis*, Paris, La Fabrique éditions, 2014
- Fernando Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1998
- Ghérasim Luca, *Héros-Limite*, Paris, Gallimard, 2009
- Ghérasim Luca, *L'Extrême-Occidentale*, Paris, Editions Corti, 2013
- Ghérasim Luca, *La voici, la voie silanxieuse*, Paris, Editions Corti, 1996
- Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008
- Isabelle Smadja, *La folie au théâtre*, Paris, PUF, 2004
- Jean-Luc Lagarce, *Du luxe et de l'impuissance*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2008
- Lucienne Peyri (Dir), *Écritures en délire*, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2004
- Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2012
- Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, Paris, Gallimard, 2009
- Michel Thévoz, *Écrits Bruts*, Paris, PUF, 1979
- Michel Thévoz, *Le Langage de la rupture*, Paris, PUF, 1978
- Oliver Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau et autres récits cliniques*, Paris, Editions du Seuil, 1988
- Pascal Rebetez, *On m'appelait Judith Scott*, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2006
- Peter Brook, *L'espace vide*, Paris, Editions du Seuil, 2003
- Peter Utz, Werner Morlang, Bernhard Echte, *Robert Walser: L'écriture miniature*, Carouge-genève, Editions Zoé, 2004
- Philippe Artières, *Clinique de l'écriture*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998
- Robert Walser, *Le territoire du crayon: proses des microgrammes*, Carouge-Genève, Editions Zoé, 2003
- Tiqqun, *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Paris, Mille et une nuits, 2001
- Valère Novarina, *Devant la parole*, Paris, P.O.L, 2010
- Vincent Capt, *Poétique des écrits bruts*, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2013
- Vincent Capt, *Ecrivain: la langue morcelée de Samuel Daiber*, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2012

Films

Gilles Deleuze, *L'abécédaire*, Editions Montparnasse, 2004

Milka Assaf, *Les couleurs du silence*, Montreuil, Les Films du Village, 2011

Philippe Lespinasse, *Les cocons magiques de Judith Scott*, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2006

Raymond Depardon, *San Clemente*, Double D Copyright Films, 1982

Magazine

L'affolante écriture des auteurs d'Art Brut, Lausanne, Collection de l'Art Brut n° 42, 2011

CD

La Parole aux écrits bruts, Lausanne, Collection de l'Art Brut, 2012

Ghèrasim Luca lu par Ghèrasim Luca, Paris, Editions Corti, 2002

sur des mots de leurs vies
ces personnes les disent
parce que c'est les mots de leurs vies
leurs mots de vie
cela
n'a pas d'avenue
pas de défense
il n'y a pas de défense
veuillez passé
il n'y a pas de défense

les mots de vie
d'une vie
sont la vie