

THEATRE PERMANENT

JOURNAL

5 SEPTEMBRE 2013 N° 3

NI PASSE NI AVENIR
SEULEMENT DES DEVENIRS



Le premier homme du monde fini

1. L'espace est pour Dom Juan une coordonnée de la jouissance. En cela, il est sans doute le premier homme moderne. Le premier homme du *monde fini*. Le premier homme qui trouve dans la maximalisation des potentialités de l'espace un opérateur du plaisir et de la puissance.

2. L'espace est pour Dom Juan indémêlable du temps, mixte de durée et de géographie. En cela, il est sans doute le premier homme postmoderne, le premier homme de la relativité. Voilà pourquoi il le fait fructifier dans les trois premiers actes, qu'il ne cesse d'aller de lieu en lieu, mettant à sac – sans précaution aucune – toutes les règles de l'unité théâtrale. Errer, c'est pour Dom Juan gagner du temps. Ou plutôt échapper au temps car le délais est irréductible au détour.

3. Dom Juan ne va pas quelque part. Il se donne à l'espace. Il est compris par lui. Il est un nomade égaré dans un monde de sédentaires, un principe de lissage. En ce sens, et seulement en celui-ci, Dom Juan ne fuit pas. Il va au-devant, il déboule, devance, dépasse, dégringole, déborde, distance, précède. En bref, comme toute chose animée d'un mouvement inadapté à l'espace qu'elle occupe : il vrombit, hoquète par moments, fait brusque embardée, puis silence, puis départ, puis élan – venant battre les murs du lieu pour en mesurer l'étroitesse.

4. Dom Juan fabrique donc en continu de la rencontre, de l'événement, de l'*occasio* en dépliant l'espace. Et de nous enseigner quelque chose alors de la fabrique de l'artiste. Car le geste poétique compose d'abord avec l'accident, le donné, avec ce qui survient et s'impose comme de soi. Si Dom Juan est vivant, ce n'est pas parce qu'il est chaque soir, parmi nous, mis en corps comme d'autres sont mis en bière, mais parce qu'il vit jusqu'au bout la possibilité de l'accident, parce qu'il conduit à son point de consommation – de consumation – chaque saillance que le réel dispose sous ses pas. Là où l'homme ordinaire passe son chemin, Dom Juan lui s'arrête, observe, jouit. Si le propre du sage c'est d'être capable de contempler le monde dans un grain de riz et le propre du fou de disparaître dans l'objet qu'il observe, Dom Juan est tout à la fois sage – il porte son intérêt sur chaque aspérité du monde – et fou – il s'engouffre dans celui-ci et ne le quitte que pour un autre.

5. Cet épuisement de l'espace qui se donne à la géographie pose problème à la scène. Il est la forme particulière de résistance au théâtre que prend Dom Juan, ce qui dans le spectaculaire – il joue – refuse le spectaculaire – il échappe. Dans cette multiplication des scènes de l'illusion, le théâtre vient au devant du spectateur, il entre dans son monde. Là où l'illusion unifiée maintient la distance heureuse de la perspective, le juste motif de la précaution et du point de vue, la scène boulimique d'espace tend son visage au spectateur et par la profusion et la voracité atteint quelque chose de son lieu. À l'art classique qui s'est éreinté à corseter l'action théâtrale dans la nécessité – et donc dans la vraisemblance –, Dom Juan oppose un théâtre de l'assaut, l'élan anarchique du maître en jouissance qui saisit tout ce qui se présente sous sa main et au diable la vraisemblance et la nécessité.

6. Echapper au temps, c'est échapper à l'avant et à l'après, échapper à la vectorisation du temps, n'exister que dans l'imminence brûlante du *kairos*. Ouvrir la porte du présent. Tel est d'ailleurs la seconde chose que nous enseigne Dom Juan : ce lien intime qu'il existe entre la géographie et l'érotisme, entre la pratique de l'espace et la pratique de la séduction. Le séducteur est celui qui fait sait se disposer dans l'espace pour mettre en forme le temps sous les aspects de la rencontre – amoureuse, de préférence.

comme « tribu » et l'espace liose définit comme « milieux ». Une tribu dans le désert au lieu d'un suiet universel sous l'horizon de l'Etre englobant. Kenneth White a récemment insisté sur cette complémentarité ~~l'oxygénation d'une tribu-race (les Celtes, ceux qui se sentent Celtes) et d'un espace-milieu (l'Orient, l'Orient, le désert de Gobi) ; White montre comment cet étrange composé, les noces du Celta et de l'Oriental, inspire une pensée proprement nomade, qui entraîne la littérature anglaise et constitue la littérature américaine~~. Du coup, l'on voit bien les dangers, les ambiguïtés profondes qui coexistent avec cette entreprise, sovraine si chaque effort et chaque création se confrontaient à une infamie possible. Car comment faire pour que le thème d'une race ne tourne pas en racisme, en fascisme dominant et englobant, ou plus simplement en assécatisme, ou bien en secte et folkloré, en micro-fascismes ? Et comment faire pour que le pôle-Orient ne soit pas un fantasme, qui réactive autrement tous les fascismes, tous les folklores aussi, yoga, zen et karaté ? Il ne s'agit certes pas de voyager pour échapper au fantasme, et ce n'est certes pas en invoquant un passé, réel ou mythique qu'on échappe au racisme. Mais là encore, les critères de distinction sont faciles, quels que soient les mélanges de fait qui les observent : tel ou tel niveau, à tel ou tel moment. La tribu-race n'existe qu'au niveau d'une race opprimée, et au nom d'une oppression qu'elle subit : il n'y a de race qu'inférieure, minoritaire, il n'y a pas de race dominante, une race ne se définit pas par sa pureté, mais au contraire par l'impureté qu'un système de domination lui confère. Bâlard et sang-malé sont les vrais noms de la race. Rimbaud a tout dit sur ce point : seul peut s'autoriser de la race celui qui dit : « J'ai toujours été de race inférieure, (...) je suis de race inférieure de toute éternité, (...) me voici sur la plage armosinoise, (...) je suis une bête, un nègre (...) je suis de race lointaine, mes pères étaient Scandinaves ». Et de même que la race n'est pas à retrouver, l'Orient n'est pas à imiter : il n'existe que par la construction d'un espace liose, tout comme la race n'existe que par la constitution d'une tribu qui le peuple et le parcourt. C'est toute la pensée qui est un devenir, un être-devenu, au lieu d'être l'attribut d'un Sujet et la représentation d'un Tout.

41. Kenneth White, *Le nomadisme intellectuel*. Le deuxième tome de cet ouvrage inédit s'intitule précisément *Poetry and Tribe*.

Axiome II : La machine de guerre est l'invention des nomades (en tant qu'elle est extérieure à l'appareil d'Etat et distincte de l'institution militaire). A ce titre, la machine de guerre nomade a trois aspects : un aspect géographique, un aspect politique et un aspect affectif.

Proposition V : L'existence nomade effectuée nécessairement les conditions de la machine de guerre dans l'espace.

Le nomade a un territoire, il suit des trajets coutumiers, il va d'un point à un autre, il n'ignore pas les points (point d'eau, d'habitation, d'assemblée, etc.). Mais la question, c'est ce qui est principe ou seulement conséquence dans la vie nomade. En premier lieu, même si les points déterminent les trajets, ils sont strictement subordonnés aux trajets qu'ils déterminent, à l'inverse de ce qui se passe chez le sédentaire. Le point d'eau n'est que pour être quitté, et tout point est un relais et n'existe que comme relais. Un trajet est toujours entre deux points, mais l'entre-deux a pris toute la consistance, et jouit d'une autonomie comme d'une direction propre. La vie du nomade est intermezzo. Même les éléments de son habitat sont conçus en fonction du trajet qui ne cesse de les mobiliser⁴². Le nomade n'est pas du tout le migrant ; car le migrant va principalement d'un point à un autre, même si cet autre est incertain, imprévu ou mal localisé. Mais le nomade ne va d'un point à un autre que par conséquence et nécessité de fait : en principe, les points sont pour lui des relais dans un trajet. Les nomades et les migrants peuvent se mélanger de beaucoup de façons, ou former un ensemble commun ; ils n'en ont pas moins des causes et des conditions très différentes (par exemple, ceux qui rejoignent Mahomet à Médine ont le choix entre un serment nomade ou bédouin, et un serment d'hégire ou d'émigration⁴³).

En second lieu, le trajet nomade a beau suivre des pistes ou des chemins coutumiers, il n'a pas la fonction du chemin sédentaire.

42. Anny Milovanoff, « La seconde peau du nomade », in *Nouvelles littéraires*, 27 juillet 1978 : « Les nomades Larbaa, en bordure du Sahara algérien, utilisent le mot *trigâ*, qui signifie en général la route, le chemin, pour désigner les sangles tissées qui servent à renforcer les attaches de la tente aux piquets de soutien. (...) L'habitat n'est pas lié à un territoire, mais plutôt à un itinéraire, dans la pensée nomade. Refusant de s'approprier l'espace qu'il traverse, le nomade se construit un environnement en lanie ou en poil de chèvre, qui ne marque pas le lieu provisoire qu'il occupe. (...) Ainsi la laine, matière douce, donne son unité à la vie nomade. (...) Le nomade s'arrête sur la représentation de ses trajets, non sur une figuration de l'espace qu'il parcourt. Il laisse l'espace à l'espace. (...) Polymorphie de la laine. »

43. Cf. W. M. Watt, *Mahomet à Médine*, Payot, pp. 107, 293.

taire qui est de distribuer aux hommes un espace fermé, en assignant à chacun sa part, et en réglant la communication des parts. Le trajet nomade fait le contraire, il distribue les hommes (ou les bêtes) dans un espace ouvert, indéfini, non communiquant. Le *nomos* a fini par désigner la loi, mais d'abord parce qu'il était distribution, mode de distribution. Or c'est une distribution très spéciale, sans partage, dans un espace sans frontières ni clôture. Le *nomos* est la consistance d'un ensemble flou : c'est en ce sens qu'il s'oppose à la loi, ou à la *polis*, comme un arrière-pays, un flanc de montagne ou l'étendue vague autour d'une cité (« ou bien *nomos*, ou bien *polis* »). Il y a donc en troisième lieu une grande différence d'espace : l'espace sédentaire est strié, par des murs, des clôtures et des chemins entre les clôtures, tandis que l'espace nomade est lisse, seulement marqué par des « traits » qui s'effacent et se déplacent avec le trajet. Même les lamelles du désert glissent les unes sur les autres en produisant un son inimitable. Le nomade se distribue dans un espace lisse, il occupe, il habite, il tient cet espace, et c'est là son principe territorial. Aussi est-il faux de définir le nomade par le mouvement. Toynbee a profondément raison de suggérer que le nomade est plutôt *celui qui ne bouge pas*. Alors que le migrant quitte un milieu devenu amorphe ou ingrat, le nomade est celui qui ne part pas, ne veut pas partir, s'accroche à cet espace lisse où la forêt recule, où la steppe ou le désert croissent, et invente le nomadisme comme réponse à ce défi.⁴⁴ Bien sûr, le nomade bouge, mais il est assis, il n'est jamais assis que quand il bouge (le Bédouin au galop, à genoux sur la selle, assis sur la plante de ses pieds retournés, « prouesse d'équilibre »). Le nomade sait atten-

44. E. Laroche, *Histoire de la racine « Nem » en grec ancien*, Klincksieck. La racine « Nem » indique la distribution et non pas le partage, même quand les deux sont liés. Mais, justement, au sens pastoral, la distribution des animaux se fait dans un espace non limité, et n'implique pas un partage des terres : « Le métier de pâtre, à l'époque homérique, n'a rien à voir avec un partage de terres ; lorsque la question agraire, à l'époque solonienne, passe au premier plan, elle s'exprime dans un tout autre vocabulaire. » *Faire pâtre* (*nemô*) ne renvoie pas à partager, mais à disposer ça et là, répartir les bêtes. Et c'est seulement à partir de Solon que *Nomos* va désigner le principe des lois et du droit (Thesmoï et Dikè), puis s'identifiera aux lois elles-mêmes. Auparavant, il y a plutôt une alternative entre la cité, ou *polis*, régie par les lois, et les alentours comme lieu du *nomos*. C'est une alternative semblable qu'on trouve chez Ibn Khaldoun : entre l'*Hadara* comme citadinité, et la *Badiya* comme *nomos* (ce qui n'est pas ville, mais campagne pré-urbaine, plateau, steppe, montagne ou désert).

45. Toynbee, *L'Histoire*, Gallimard, pp. 185-210 : « Ils se lancèrent dans la steppe, non pour franchir ses limites, mais pour s'y fixer et s'y sentir bien chez eux. »

dre et a une patience infinie. Immobile et vitesse, catastrophe et précipitation, processus stationnaire », la station comme processus, ces traits de Kleist sont éminemment ceux du nomade. Aussi faut-il distinguer la *vitesse* et le *mouvement* : le mouvement peut être très rapide, il n'est pas pour cela vitesse ; la vitesse peut être très lente, ou même immobile, elle est pourtant vitesse. Le mouvement est extensif et la vitesse intensif. Le mouvement désigne le caractère relatif d'un corps considéré comme « un », et qui va d'un point à un autre ; la vitesse au contraire constitue le caractère absolu d'un corps dans les parties irréductibles (*latomos*) occupés ou remplissent un espace fissuré à la façon d'un tourbillon avec possibilité de surgir en un point quelconque (Il n'est donc pas étonnant qu'on ait pu invoquer des voyages spirituels qui se faisaient sans mouvement relatif, mais en intensités sur place - il faut partir du *nomadisme*). Bref, on dit par convention que seul le nomade a un mouvement absolu, c'est-à-dire une vitesse. Le mouvement tourbillonnaire ou tourmant appartient essentiellement à sa machine de guerre.

C'est en ce sens que le nomade n'a pas de points de trajets ni de terre, bien qu'il en ait de toute évidence. Si le nomade peut être appelé le *Déterritorialisé* par excellence, c'est justement parce que la *reterritorialisation* ne se fait pas après comme chez le migrant, ni sur *autre* chose comme chez le sédentaire (en effet le sédentaire a un rapport avec la terre médiatisé par autre chose, régime de propriété, appareil d'Etat...). Pour le nomade, au contraire, c'est la *déterritorialisation* qui constitue le rapport à la terre, si bien qu'il se réterritorialise sur la *déterritorialisation* même. C'est la terre qui se *déterritorialise* elle-même de telle manière que le nomade y trouve un territoire. La terre cesse d'être terre, et tend à devenir simple sol ou support. La terre ne se *déterritorialise* pas dans son mouvement global et relatif, mais dans des lieux précis, la même ou la forêt recule, et où la steppe et le désert gagnent Hubac a raison de dire que le nomadisme s'explique moins par une variation spatiale des climats (qui renverrait plutôt à des migrations), que par une « *divagation des éléments locaux* ». Le nomade est la terre qui tend à croquer en toutes directions. Le nomade habite ces lieux, il reste dans ces lieux, et les fait lui-même croquer au sens où l'on constate que le nomade fait le *départ* ses moins qu'il est fait par lui. Il est vecteur de *déterritorialisation*. Il ajoute la *désert* au *désert*, la steppe à la steppe, par une série d'opérations

46. Cf. Pierre Hubac, *Les nomades*, la Renaissance du livre, pp. 26-29 (bien que Hubac ait tendance à confondre nomades et migrants).

4. RÉALISME, RÉVOLTE, RETROUVAILLES

« L'année de la guerre, écrit Camus dans *l'Été*, je devais m'embarquer pour refaire le périple d'Ulysse. À cette époque, même un jeune homme pauvre pouvait former le projet somptueux de traverser une mer à la rencontre de la lumière. Mais j'ai fait alors comme chacun. Je ne me suis pas embarqué. J'ai pris ma place dans la file qui piétinait devant la porte ouverte de l'enfer. »

Toute la problématique, tout le pathos et tout le projet de Camus sont là. « Il ne voulait pas que l'homme fût sacrifié à l'histoire », écrit, simplement, Jean Grenier dans le bel essai qu'il lui a consacré.

C'est surtout dans *l'Homme révolté* que Camus expose sa pensée, en essayant d'expliquer deux siècles d'histoire occidentale. Quand je dis « expliquer », je pense « déplier », et j'entends l'effort de défaire une complication afin de retrouver une surface qui ne soit pas superficielle.

Camus écrivait dans un monde devenu presque totalement historique, un monde dépourvu de « transcendance vivante » (le terme est de lui), un petit monde d'aigreur et de rancunes, de ressentiment et de revendication où le goût de l'asservissement intellectuel se répandait, où le conformisme ne trouvait de « contestation » qu'après d'une « cohorte ricanante de petits rebelles », eux-mêmes graines d'esclaves. Il écrivait à la fin des temps modernes qui, pour lui, avaient commencé avec la Révolution française : « Saint-Just a inventé la sorte de sérieux qui fait de l'histoire des

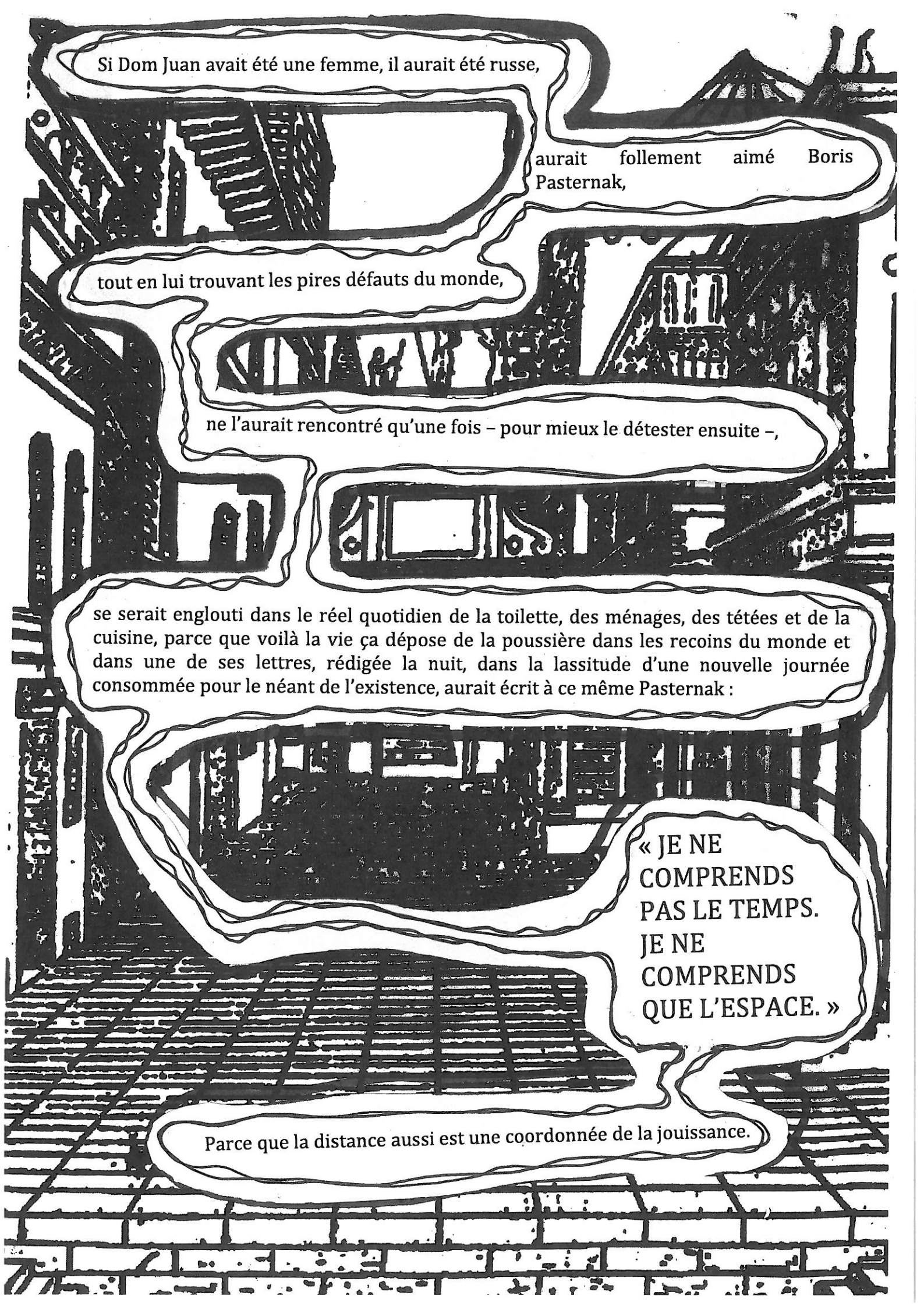
deux derniers siècles un si ennuyeux roman noir. » S'il n'avait été qu'ennuyeux, ce roman, passe encore, mais il avait été aussi meurtrier et devastateur. La première moitié du XX^e siècle avait vu soixante-dix millions d'êtres humains déracinés, asservis ou tués. Comment se fait-il que ces « temps modernes » qui prétendaient agir au nom de l'homme n'aient fait qu'accumuler les mutilations de l'homme ? À Nuremberg avaient été jugés et condamnés quelques individus particulièrement abjects. Cependant, non seulement la vraie question restait sans réponse, mais elle n'était même pas posée. Ce qui est en question pour Camus, c'est toute une civilisation, toute une philosophie : dans l'« ennuyeux roman » noir et historique se cache un drame de l'intelligence. Toute la modernité découlerait-elle d'une perversion de l'intelligence ? Afin de répondre à cette question, qui dépasse l'histoire événementielle ainsi que le reportage dramatique, Camus entreprend une culturanalyse de l'Europe et de l'Occident.

Pour Camus, l'Occident commence dans le désert de Scythie, avec le cri de révolte de Prométhée, « le plus grand mythe de l'intelligence révoltée ». Cet esprit saisi d'étrangeté, qui s'exclame devant l'absurdité du monde, est à la source de la pensée occidentale. Si cette pensée a fini dans des horreurs et dans des impasses, c'est que le cri de Prométhée a été mal entendu, mal interprété. On y a entendu une revendication de liberté absolue, alors qu'il aurait plutôt fallu y percevoir une libération d'énergie : le cri de Prométhée « fracture l'être et l'aide à déborder », la révolte libère des flots, à

sa source il y a « un principe d'activité surabondante et d'énergie ». Alors que la revendication de l'absolu, se coupant de ses racines dans le monde, se liant à des ambitions techniques et philosophiques démesurées, « erre à l'aventure, ombre abstraite et malfaisante, jusqu'à ce qu'elle s' imagine trouver un corps dans l'idéologie ». Camus a la nostalgie de la révolte primitive, pour lui le cri de Prométhée peut « orienter une nouvelle recherche ». Mais avant d'aborder cette *nouvelle recherche*, et afin de ne pas répéter les mêmes erreurs, il faut essayer de comprendre l'histoire qui a suivi le cri de Prométhée, l'histoire de l'Occident. Quelles que soient ses retombées matérielles, c'est avant tout une histoire métaphysique.

À l'origine de toute révolte, on trouve, selon Camus, une exigence (métaphysique) d'unité, l'impossibilité de s'en saisir, et la fabrication d'un univers de remplacement. C'est la fabrication de divers univers de remplacement, accompagnant une perte progressive de la sensation de nature-monde, qui constitue l'histoire de l'Occident. Dans le contexte grec, qui est pour Camus le grand sujet de nostalgie, cette unité était représentée par la Cité (*polis*) et par la constitution de l'activité rationnelle, mais toujours dans la modération et la mesure, et dans le respect de la nature, de la beauté, de la présence solaire. C'est avec le christianisme (né à un point de l'histoire et qui fixe le salut à un point dans l'avenir) et le Dieu-un, en rupture avec tout le monde antique, que le besoin métaphysique se met à délirer, que le règne de l'histoire commence et que s'instaure l'hostilité à l'égard de la nature qui va se poursuivre

jusqu'au marxisme. À la notion complexe d'unité, qui était à penser, succède la notion de totalité à réaliser. La croisade métaphysico-chrétienne va durer des siècles. Jusqu'à la tentative de la Révolution française pour substituer au royaume de la grâce le royaume de la justice et pour édifier une cité de l'Homme quasi divinisé. La Révolution française agissait au nom de principes abstraits, et s'efforçait de maîtriser et de transformer le réel au moyen de la Raison. Avec Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit*, le réel lui-même devient rationnel. Il ne s'agit plus de dominer rationnellement le réel et l'histoire, la raison est *dans* le réel et *dans* l'histoire. À partir de là, en suivant une dialectique incessante, l'action va se dérouler dans les ténèbres en attendant la lutte et l'illumination finale. Avec Hegel, nous assistons à la fin de toute transcendance verticale, l'esprit est devenu immanent, immanent au réel historique, où il s'élabore progressivement. Ce que Hegel disait de la réalité en marche vers la réalisation de l'Esprit et la fin de l'histoire, Marx le dit de l'économie en marche, c'est-à-dire de l'histoire des moyens de production en marche vers la société sans classes. Chez Marx (« étranger à toute beauté solaire », dit Camus), se rejoignent une méthode critique valable, du moins dans le contexte du passage du capital foncier au capital industriel, et un messianisme utopique, héritage de toute la démesure européenne postgrecque et de tout le délire métaphysico-humanitaire légué par le christianisme. Commence alors le temps du messianisme collectiviste, des théocraties totalitaires, des terrorismes d'État, des bourreaux phi-



Si Dom Juan avait été une femme, il aurait été russe,

aurait follement aimé Boris Pasternak,

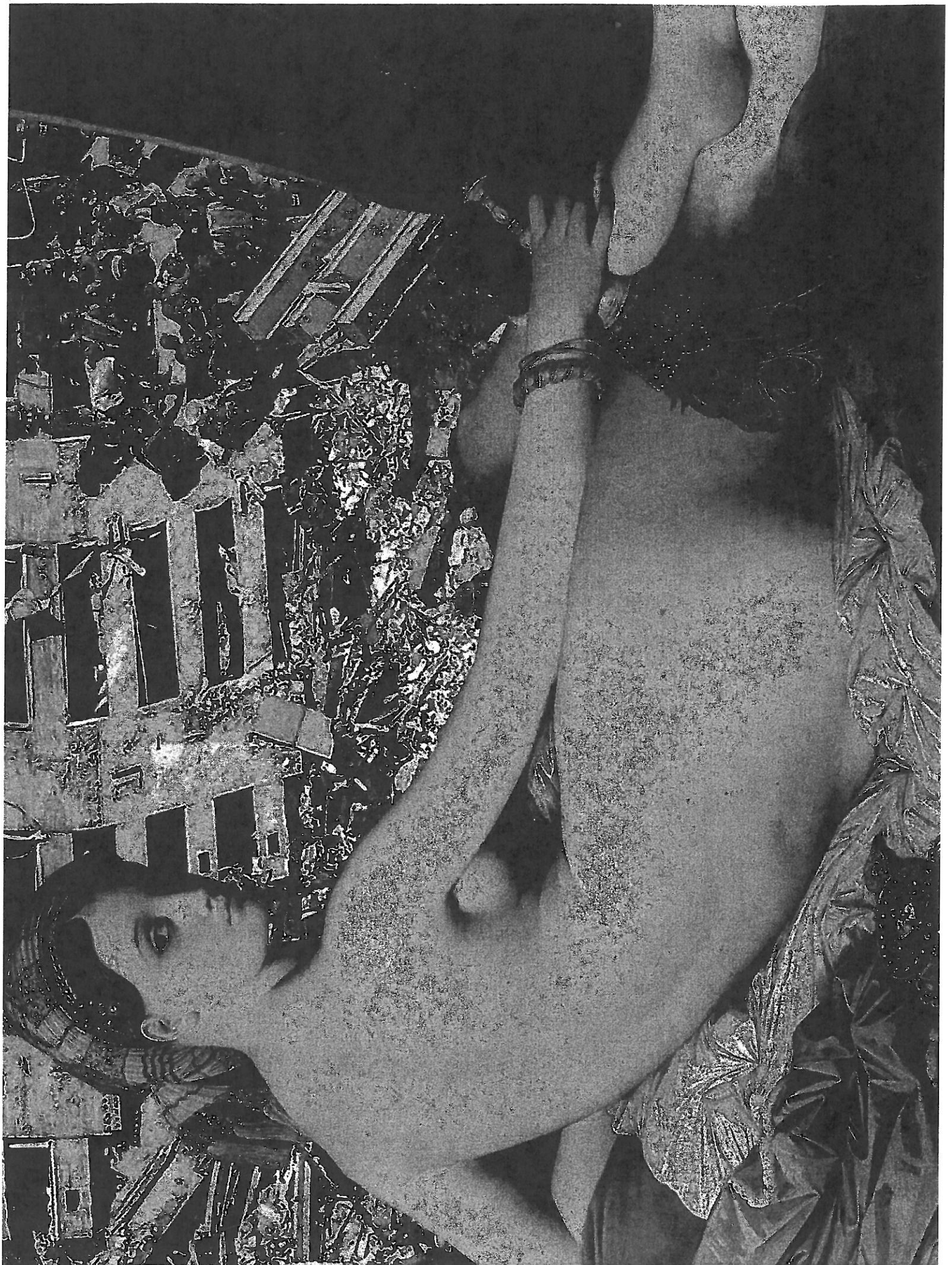
tout en lui trouvant les pires défauts du monde,

ne l'aurait rencontré qu'une fois - pour mieux le détester ensuite -,

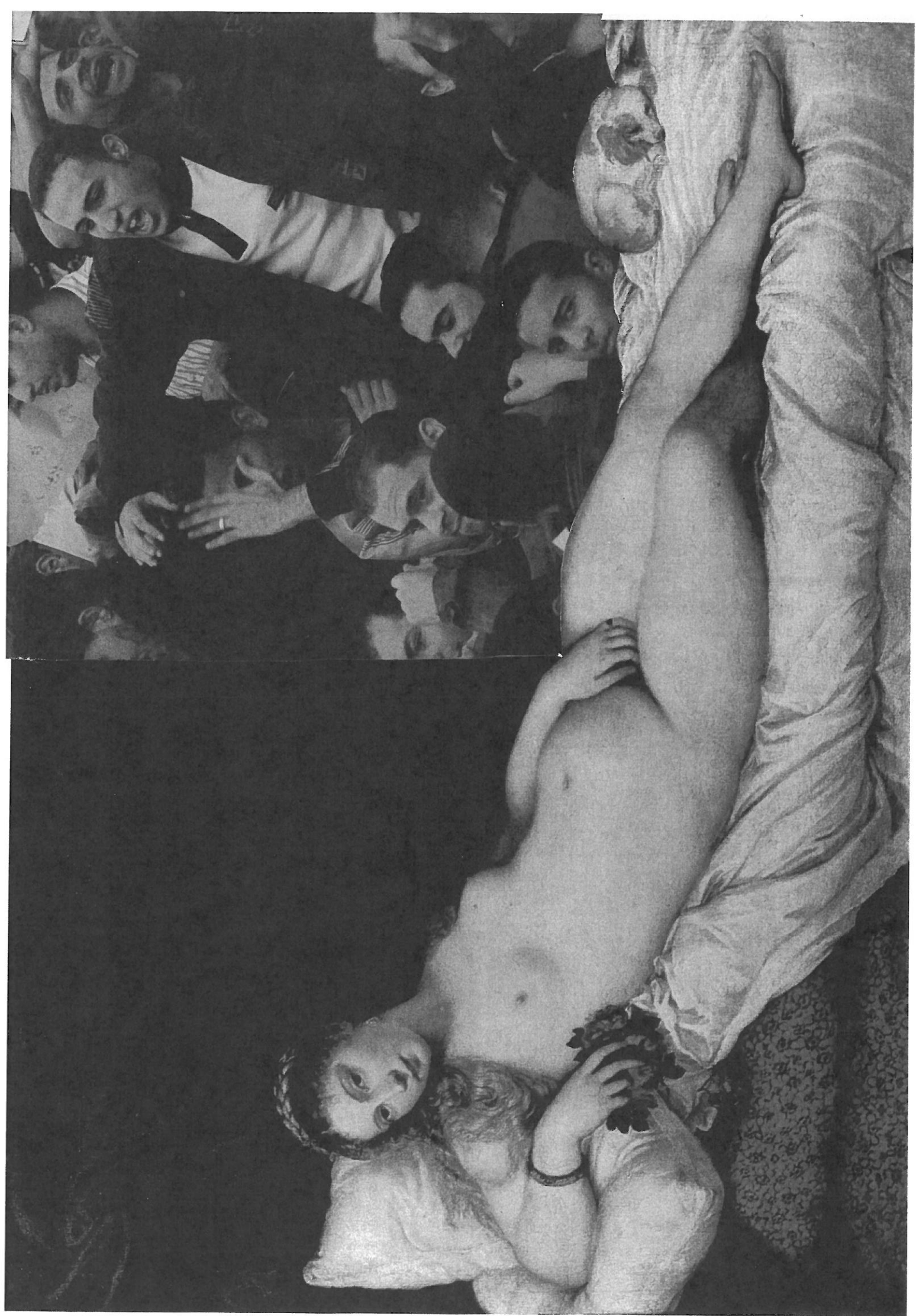
se serait englouti dans le réel quotidien de la toilette, des ménages, des tétées et de la cuisine, parce que voilà la vie ça dépose de la poussière dans les recoins du monde et dans une de ses lettres, rédigée la nuit, dans la lassitude d'une nouvelle journée consommée pour le néant de l'existence, aurait écrit à ce même Pasternak :

« JE NE
COMPRENDS
PAS LE TEMPS.
JE NE
COMPRENDS
QUE L'ESPACE. »

Parce que la distance aussi est une coordonnée de la jouissance.









AU JOUR LE JOUR

Atelier de transmission du mercredi 4 septembre

3 participants (Manon, Quentin, Sara)

4 comédiens (Michaël, Maxime, Lucas, Chloé G.)

Découverte, hésitation et prise de risques.

La question se pose. Par où commencer ?

Un échauffement est proposé, le « itchapo » ou « samouraï ».

Puis les questions fusent.

La scène du paysan Pierrot. Comment en être arrivé à ce résultat ? Quel est le processus de travail qui mène à ce choix ?

Les comédiens expliquent la cosmogonie de Pierrot. (Essai de marionnette, de rap, de performance...). C'est une poésie sonore pour Pierrot. Ce qui mène à parler des différents registres dans la pièce de Molière.

Dom Juan serait comme le Ahmed des *citrouilles* de Badiou, plongé dans l'enfer du théâtre et confronté à rencontrer les différents genres, registres, styles que nous offre le théâtre.

Qu'est-ce qui est clair pour les comédiens ? Comment comprennent-ils les enjeux scénographiques ? En répondant aux questions, ils se REapproprient un travail, REDéterminent le cercle dans l'espace, REDéfinissent leurs personnages.

Les participants sont ensuite invités à lire la scène de Pierrot et de Charlotte. On propose, on imagine, on invente, on fantasme, on essaye.

Sur le plateau : Comment Charlotte pourrait, à la manière de Zorro quant à Bernardo, traduire ce que raconte Pierrot ?

Quentin endosse le rôle de Charlotte et essaye de comprendre et de traduire le paysan joué par Maxime.

Puis c'est au tour de Maxime de retranscrire avec les mots d'aujourd'hui le charabia de Pierrot joué cette fois-ci par Sara.

Ces quelques essais de retranscription-traduction du texte permettent une autre approche, une autre compréhension.

Imaginons que même Charlotte ne comprenne rien à ce que dit Pierrot. Manon s'essaye en Pierrot et Quentin cherche une Charlotte dubitative (l'idée ne fonctionne pas très bien).

Que produit l'incompréhension au théâtre ? Et dans la vie ?

Quels patois ou accents auraient pu réécrire la scène du dialecte paysan de l'époque de Molière ? Quel effet produirait ce texte aujourd'hui s'il était écrit en occitan, en breton ou en patois savoyard ?

Comment percevoir la relation de Pierrot et Charlotte ? Comment Charlotte considère-t-elle Pierrot ? Est-elle obligée de se marier avec lui ?

En décalage avec l'idée qu'a Dom Juan de l'amour, Pierrot propose une définition de ce qui est pour lui l'amour. Il s'agirait de ces milles « petites singeries » et taquineries que l'on fait sans cesse à l'être aimé comme le fait la grosse Thomasse envers le petit Robain...

En bref, cet atelier a posé la question de la langue, du dire, des rapports humains dans la compréhension et l'incompréhension, des traductions et des retranscriptions. Sara Ferroud



AU JOUR LE JOUR

Représentation du mercredi 4 septembre

36 personnes.

Un nouveau soir, un nouveau public, une nouvelle expérience.

Ce soir, ce n'est plus la première, c'est encore moins la dernière.

Le public se situe là où on ne l'attend pas puisqu'il n'est jamais le même. Il est sensible différemment et réagit autrement. C'est une autre écoute.

Les comédiens se battent avec l'attendu et l'inattendu de la représentation. Ils ne lâchent pas, ils continuent de chercher. Toujours en travail !

Nous pouvons palper des changements dans l'inchangé. « C'est la même chose, c'est-à-dire quelque chose de radicalement différent » (G. Morin).

LE QU'EN DIRE?



Impossible de ne pas faire le lien entre les deux images.

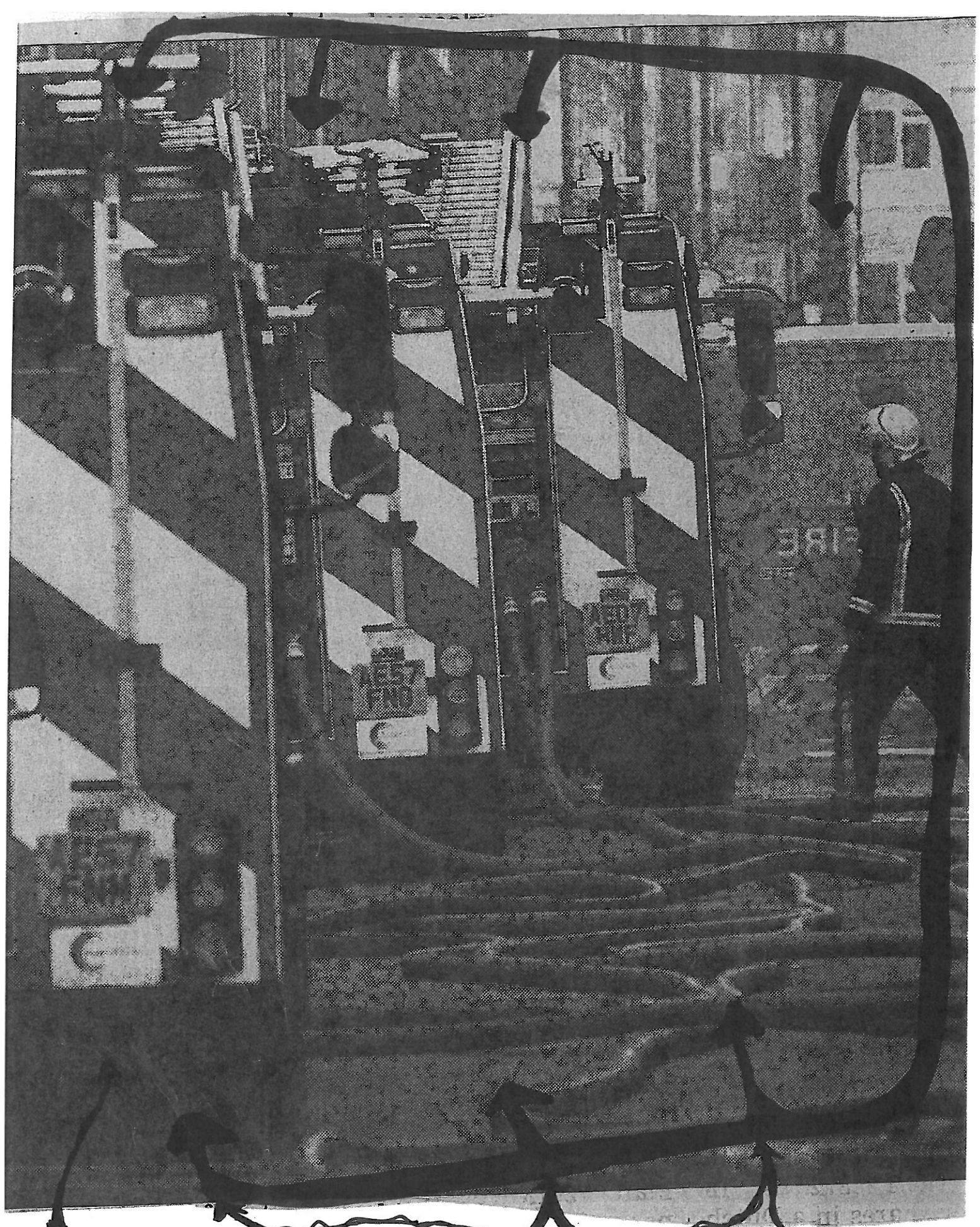
Helmut Kohl se tenait la main en 1984 près de Verdun, la réconciliation franco-allemande a connu un nouveau temps fort à Oradour-sur-Glane (Haut-Vienne), théâtre des pires massacres nazis en France. Un geste fort que le chancelier Kohl et son homologue allemand Joachim Gauck, se sont tenus dans l'après-midi de la commune de la commune de femmes et enfants par la division S. 642 villageois avaient trouvé la mort. Main dans la main devant l'autel, les deux chefs d'Etat ont également tenu auprès d'eux Robert Hébras, 88 ans, l'un des derniers survivants du massacre. Le temps fort d'une visite – la première d'un dirigeant allemand à Ora-

dour-sur-Glane depuis la fin de la guerre – au cours de laquelle les deux présidents ont arpenté ensemble les rues du village martyr.

«Douloureux» pour Gauck

On a beau savoir leurs intrigues et les connaître pour ce qu'ils sont, ils ne laissent pas pour cela d'être en crédit parmi les gens ; et quelque baissement de tête, un soupir mortifié, et deux roulements d'yeux rajustent dans le monde tout ce qu'ils peuvent faire.

Joachim Gauck, reconnaissant qu'il était «douloureux pour tout Allemand de venir ici», a remercié pour sa part les survivants et descendants des victimes d'Oradour-sur-Glane pour leur accueil, voyant dans cette «volonté de réconciliation» un «cadeau».



LE MONDE TEL QU'IL SURGIT À L'INSTANT DU
DANGER