Au seuil de nulle part : la voie de l'errance poétique, à partir d'une lecture interculturelle de Kenneth White

Dandan Jiang

Résumé

À une époque d'hyper-modernité globalisée, où le caractère « poïétique » de la présence a été endommagé, comment le travail de la pensée peut-il aborder de nouveau le monde, mais aussi le réinventer ? Nous proposons quelques réflexions transculturelles autour de la posture poétique du « voyager » (you, « errer », ce que Kenneth White, dans son dialogue avec le taoïste Zhuangzi notamment, nomme « l'esprit nomade »), qui constitue non seulement une manière d'être en dehors des limites de territoires fixes, mais aussi une logique alternative à l'utilitarisme, afin de rendre possible la renaissance de « la parole créatrice » comme art non représentatif.

Pour le poète-penseur francophone d'origine écossaise Kenneth White, l'esprit nomade « désigne un mouvement qui s'amorce avec un nouvel espace intellectuel et culturel » ; « le nomade est celui qui, sans lamentation, prend son départ dans cette situation extrême et qui, contournant le domaine des sous-dieux et des surhommes, traversant le neutre, s'aventure dans un champ de forces inédit, le long de plages insolites [1] ». Ce nomadisme intellectuel revendique des forces inédites pour « ouvrir une aire culturelle où les énergies circuleraient plus librement » ; il est donc consacré à l'ouverture de mécanismes de blocage et de fermeture.

C'est une réponse à l'initiative nietzschéenne cruciale de « changer le terrain », au sens d'inventer une nouvelle terre. Se fait entendre également

1. Kenneth White, *L'Esprit nomade*, Paris, Le Livre de poche, 2008.

l'écho à la proposition de Heidegger : « Qui peut penser grandement doit errer grandement », reliant l'acte de philosopher à un geste existentiel, celui « d'errer », consistant à étendre ce geste à l'horizon plus élargi et ouvert. À propos des « chemins qui ne mènent nulle part », White explicite d'ailleurs comme suit cette idée paradoxale :

> Le nulle part en question prend cet aspect négatif parce qu'il ne figure pas sur nos cartes mentales. Mais il est dans le territoire, et on peut essayer d'y entrer, par une pensée méditative, tout en s'efforçant de changer des cartes mentales, au moyen d'un travail philologique et philosophique [2].

Ce projet appelle donc un mode de pensée nomadisé, pour se débarrasser des structures figées, et accéder à « un espace-temps aux focalisations multiples qui est comme une ébauche de monde [3] ».

Une idée similaire est exprimée chez le maître taoïste Zhuangzi (Tchouang-tseu) : « C'est en oubliant les années qui passent et le sens de toute chose qu'on arrive à se fixer dans l'illimité et à en faire son logis [4] ». Le « logis » dans « l'illimité » est un lieu qui dépasse les limites du territoire fixe. « Le sens de toute chose » désigne le sens déterminé et stéréotypé : Zhuangzi pense à l'encontre de la connaissance certaine, basée par exemple sur l'équivalence exigée par les penseurs confucéens entre « nom » (*ming*) et « réalité » (*shi*). C'est la posture du « voyage » (*you*), des « randonnées libres » (*xiaoyao you*), dont il est fait l'éloge au début du *Zhuangzi*, comme manière d'être, et mode de penser hors des contraintes.

Chez Zhuangzi, cette possibilité du « voyage authentique » libère de la logique utilitaire et de l'esprit étriqué. C'est l'aboutissement d'un travail sur soi apparemment négatif, qui en fait permet de dépasser le « petit moi » (dans un langage contemporain), une forme de subjectivité possédante, envahissante et hégémonique. Ce travail est la condition nécessaire à l'institution d'une subjectivité accueillante, sensible et errante aussi, car le « voyage en cueillant l'authentique » dans le *Zhuangzi*, concerne une posture d'errance entre les pôles extrêmes, au lieu de se stratifier dans des structures limitatives.

White lui-même, principalement dans une section intitulée « la voie chinoise », fait plusieurs fois référence à ce penseur taoïste. Il considère tout d'abord que le *tao* du ciel qui prime chez Zhuangzi « ridiculise le discours

2. *Ibid.*, p. 343.
3. *Ibid.*, p. 13.
4. Jean LÉVI, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2010, p. 29.

ontologique », en donnant la citation suivante : « Quelqu'un dit qu'il y a l'être. Quelqu'un autre dit qu'il y a du non-être. Un autre encore nie la thèse selon laquelle le néant se trouve à l'origine du monde. Tantôt il y a l'être, tantôt le non-être. Sait-on jamais si l'être et le néant existent ou n'existent pas[5] ? » Cette interrogation tend à situer l'origine du monde entre l'être et le non-être, ou plutôt hors de ces termes figés « d'être » ou « non-être », qui finalement ne seraient que l'expression d'une logique binaire créatrice d'oppositions. Situer l'origine là où le néant est « *néanti* » où il n'y a pas encore de division entre être et non-être laisse la pleine place aux potentialités. La leçon du retour chez Laozi consiste à renoncer à tout ce qui est de l'ordre de l'extérieur, du superficiel, à ne pas s'y attacher. C'est le cheminement de retourner à l'état originel, le « il n'y a pas » (*wu*), le rien, ou le non-être. Zhuangzi a posé l'origine comme le non-être du non-être *(wu wu)*, qui est loin d'être le néant, mais le « néant néanti », ce qui correspond à une origine pure et lumineuse (« *sombrée* », obscure aussi), où puissent se nourrir toutes les potentialités. De façon radicale, même l'opposition à l'état originel entre « l'être » (il y a) et le « non-être » (il n'y a pas), est elle aussi anéantie chez Zhuangzi. White reprend également un dialogue imaginaire du Zhuangzi mettant en scène deux personnages, qui devisent sur le gouvernement du monde. « Racine-du-ciel » rencontre un sage taoïste appelé « Sans-nom », à qui il demande « comment gouverner le monde ». La réponse :

> Quelle triste question ! Je suis sur le point de partir en randonnée avec le créateur. Et si je m'ennuie avec lui, je monterai sur le dos de l'oiseau cosmique pour m'envoler au-delà des six directions. Une fois là dehors, je me promènerai dans le lieu nommé Nulle Part, et je passerai mes journées dans le Champ Sans Fin[6].

Toujours inquiet, Racine-du-ciel l'interroge encore : « Comment faire pour qu'il y ait de l'ordre dans le monde ? » Ce à quoi l'autre répond : « Laisse ton esprit errer en toute simplicité, mêle-toi à la vastitude. Suis les choses comme elles sont. Ne laisse pas de place à des vues personnelles. Ainsi le monde ne se débrouillera pas trop mal[7]. » La clé du secret que Sans-nom indique dans ce chapitre intitulé « L'idéal du souverain » (ou « le laisser-faire des rois », selon Jean Lévi), se trouve dans cette modalité d'être et de penser : « errer en toute

5. Kenneth White, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 371.

6. *Ibid.*, p. 371.

7. La traduction de Liou Kia-hway : « Applique –toi au détachement, concentre-toi dans le silence, conforme-toi à la nature des êtres, sois sans égoïsme. Alors les hommes seront en paix. »

simplicité », l'accès à un état du soi « sans égoïsme », qui est la voie menant au « secret de la création ».

White réinterprète cette leçon taoïste :

> Aller à la manière taoïste signifie posséder une vertu (vertu au sens de « puissance » abondante), et une « capacité intégrale ». Cela signifie être tantôt immobile, comme celui qui assisterait à une veillée de mort, tantôt aussi changeant qu'un dragon, tantôt bruyant comme le tonnerre, tantôt silencieux comme l'abîme. Cela signifie aller de-ci de-là dans l'espace infini (sans frontières), ce qui constitue « l'errance libre et aisée » (you) [8].

Le poète et penseur Kenneth White a compris avec justesse ici ce qui est paradoxalement positif ou même actif dans la pensée taoïste, prétendument « sagesse passive ». Le détachement, le vide intérieur, le non-agir, sont des exercices négatifs dans la forme, pour entretenir et nourrir les énergies vitales, acquérir une « capacité intégrale » qui risque autrement d'être dénaturée par l'horizon des activités, réflexions et intentions. C'est également une nécessité pour se rendre accueillant envers l'altérité, car « la voie s'assemble dans le vide ». De cette manière, au niveau de soi et des choses, une transformation devient possible, qui rende capable de suivre le cours naturel et spontané des êtres, sans le dénaturer ou l'endommager par excès de l'intention [9]. Kenneth White a bien saisi cette capacité paradoxale de « l'entre-deux », entre des états différents, du silence et du mouvement, de la quiétude et de l'action. La métaphore du dragon, à laquelle il fait allusion, figurant la capacité « changeante », provient en effet dans le *Zhuangzi* d'une réflexion sur l'utilité et l'inutilité [10]. Si Zhuangzi met en valeur l'inutilité, celle-ci pouvant se retourner en grande utilité dans une perspective non utilitaire, le maître taoïste indique aussi que, d'un autre côté, l'attachement excessif à l'apparence de l'inutilité dans des circonstances concrètes peut amener à des risques, en adoptant un point de vue figé, pourrait-on dire. Ainsi, il introduit l'exemple suivant : « Tantôt dragon, tantôt serpent, [l'homme vrai] se transforme au gré des circonstances sans jamais se fixer une ligne de conduite [...] Il traite les choses en choses en sorte qu'il n'est pas chosifié par les choses [11]. » Il est essentiel de révéler, dans cette posture de « l'errance libre et aisée », la transformation fondamen-

8. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 372.

9. Jean LEVI, *op. cit.*, p. 66.

10. *Idem*, voir le chapitre XX, « L'arbre de la montagne », sous-titré par Jean LEVI « Les apories de l'utilité de l'inutile ».

11. *Idem,* p. 160-161.

tale vers une capacité puissante : « traiter les choses en choses », telles quelles, sans les dénaturer. Mais plutôt que de parler de maîtrise, Zhuangzi propose la voie de « ne pas être chosifié par les choses », pour éviter des risques possibles d'une aliénation (dans la logique de possession ou du désir démesuré). Dans cette attitude d'errance parmi les choses ou dans l'espace infini se fait jour une « écologie de l'esprit », capable de conduire à une « co-naissance » avec le monde et à sa transformation.

White a trouvé une autre leçon chez Zhuangzi :

> Il faut savoir trouver son chemin grâce à la « torche du chaos », et voir loin tout en parlant de près. Il faut savoir « faire le printemps » avec toutes sortes de matériaux, [...] afin de rendre perceptible ce qui est en soi est insaisissable [12].

« Faire le printemps » signifie l'entente parfaite avec les choses concrètes, ce qui chez Zhuangzi correspond à l'état de « l'homme authentique » (dans le chapitre V intitulé « La plénitude de la vertu ») : « jours et nuits se succèdent sans heurts, le monde est pour [l'homme authentique] un printemps, car les saisons ne sont pas le produit de notre rencontre avec les choses. Voilà ce que j'entends par la plénitude du talent [13]. » C'est une véritable leçon de participation à la création du monde, par une rencontre rendue possible avec les choses.

Le taoïste Cheng Xuanying (VII^e siècle de notre ère), dans ses exégèses sur le *Zhuangzi*, insiste sur la culture de soi comme condition de la rencontre avec le monde qui amène à « un printemps » :

> La résidence de l'esprit, c'est le logis de l'âme, c'est ce qu'on appelle le cœur. Traversant l'été et l'hiver, éprouvant les temps de la paix et du désordre, à travers de multiples changements et évolutions, [l'homme vrai] évolue ensemble avec les choses, sans attaches dans le cœur [14].

Pour Cheng Xuanying, le vide est l'état ontologique et substantiel du cœur-esprit : si l'homme ne laisse pas sa vision être obstruée par la fascination des apparences, il aura la possibilité de réfléchir sur l'origine du cœur-esprit, et illuminer le stade de la « voie ». Il atteindra ainsi à l'intime des choses par une entente « sans égoïsme » avec celles-ci. Le retour à la « vertu sans forme » originelle serait la voie permettant « l'auto-genèse » des choses du monde :

12. Kenneth White, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 373.
13. Jean Levi, *op. cit.*, p. 50.
14. Cheng Xuanying, *Exégèses sur le* Zhuangzi (Zhuangzi *Zhu*), vol. VIII, p. 452.

l'homme ressent leur vitalité, les laisse naître, chacune de façon autonome, mais répondant aussi chacune à sa manière à l'unité de la « voie ».

Kenneth White emprunte à Segalen « l'exotisme exaspéré », la vision « d'un monde à part », d'un « voyage au bout de son moi », qu'il estime être la revendication d'un « monde où se déplacer, d'un mystère à pénétrer [15]. » Il commente en ces termes la prise de conscience de « la relativité de l'exotisme [16] » :

> pour reprendre en termes nietzschéens, il [Segalen] lui fallait créer, et c'était par l'écriture plutôt que par les voyages, par la vision plutôt que par l'interrogation des vestiges – même s'il renonçait pas pour autant à ses voyages non plus qu'à sa quête du passé, qu'il pourrait peut-être avoir accès à un fonds archaïque en lui-même, et trouver sa « terre natale », son propre espace d'être.

L'acte de créer par l'écriture, menant à l'invention d'un « espace inconnu », remonte à « un fonds archaïque » où tout ce qui est nouveau – l'inouï – demande à renaître, où les potentialités intactes sont à déployer avec « l'éveil du soi ».

En ce sens, l'invention de la cartographie de « l'esprit nomade » va permettre d'aller aux profondeurs de l'idée paradoxale du « nulle part ». Créer « de (nouvelles) co-ordonnées, de (nouvelles) corrélations, de liaisons diverses », signifie à la fois le dépassement de tout ce qui est enfermé comme décentralisation, mais aussi nécessairement un aboutissement de la nouvelle « cartographie » comme « location » même décentrée, donc « aux focalisations multiples ». Voici ce que White dit lui-même du travail de pensée sur la « pensée-poésie planétaire » de Kostas Axelos : « une errance en dehors de tout modèle, et une nouvelle 'location'». Pour réconcilier errance et situation dans le monde, White a cette formule bouddho-taoïsante, pourrait-on dire, caractéristique de « l'alliage » qui lui est propre de sagesse orientale : « Être sur la route sans avoir quitté la maison ; être dans la maison sans avoir quitté la route [17] ». Partant, White voit une confluence entre philosophie et poésie, comme chez Axelos,

> qui implique une errance, afin de s'ouvrir à l'univers et de retrouver des contacts primordiaux perdus, et un effort pour 'restaurer la maison humaine' [...] pour être autre chose que le chant de l'habitude, la poésie doit donc s'ouvrir à la pensée,

15. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 269.
16. *Ibid.*, p. 260.
17. *Ibid.*, p. 346.

> mais pour être autre chose qu'un puzzle insensé, la pensée doit se fonder dans la poésie [18].

Ces deux postures apparemment contradictoires de l'errance et de la « location », trouvent ainsi leur union paradoxale dans l'inter-complémentarité des deux modes d'expressions philosophique et poétique, dans leur ouverture mutuelle nécessaire. C'est ce qui permettrait de mieux transmettre des vérités ouvertes, d'aider à restaurer l'habiter de l'humain dans le monde même depuis que la modernité, avec les apories de ses modes de pensées privilégiant le progrès et l'intellect, a fait perdre l'accès au sensible, amenant à « perdre le monde [19] », à l'acosmisme – raison pour laquelle Michel Serres juge que la philosophie moderne, « éclatée comme la mitraille en multiples spécialités, [...] ne libère aucun lieu d'où voir grand [20] ».

White relate ainsi la réflexion de Segalen sur le Tao suite à sa rencontre avec un sinologue russe Basile Alexiev :

> Quand le tao-poète se trouve parmi les gens du monde, il s'oppose à eux dans toutes les directions [...] L'inspiration est un son du Tao, rarissime, inaudible [...] L'idéal de la poésie restera une intuition inexprimable qui s'accumule en silence et se fait voir sans qu'aucun mot soit prononcé [21].

Si Segalen a trouvé en « tao-poète » le modèle de l'ermite s'opposant aux gens du monde, les vertus du Tao (invisible, inaudible, imperceptible) semblent accessibles par « l'intuition inexprimable » que Segalen considère comme « l'idéal de la poésie ». Cette valeur répond en effet au fameux poète paysager chinois Tao Yuanming (365 ?-427) qui exprime ainsi sa perception de la montagne :

> Cueillant les chrysanthèmes près de la haie de l'est
> apercevant avec aisance les montagnes au sud

18. *Ibid*.

19. « L'essor du subjectivisme moderne, l'homme ayant l'impression d'avoir perdu son monde ». Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 387.

20. Michel SERRES, « Passage du Nord-ouest », cité par WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 401-402.

21. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, p. 321 ; Victor SEGALEN, *Correspondance : 1912-1919*, Fayard, 2004, p.787.

Il y a du sens authentique dans tout cela
Voulant en débattre, j'oublie les mots [22].

Dans le deuxième vers, le verbe en chinois *Jian* (voir, apercevoir), qui peut se prononcer *Xian* (apparaître, se manifester), a une double fonction ou interprétation possible, ambiguïté que favorise l'ellipse du sujet je : j'aperçois *(jian)* les montagnes au sud, le cœur libre ; ou bien les montagnes au sud apparaissent *(xian)* aisément. La présence de la nature se révèle devant les yeux du poète ; les montagnes s'imposent, lui sautent littéralement aux yeux et lui dévoilent « du sens authentique », mais du même coup lui font oublier les mots pour l'exprimer ou l'expliciter. Les signifiants sont oubliés sous cet angle, pour laisser la place à l'expressivité ; ainsi la force de l'expression comme « parole créative » se manifeste, pour révéler le monde authentique. Kenneth White fait appel à une poésie permettant d'« entrer dans un monde, un monde qui, décidément, ne soit pas mondain », c'est ce qu'il appelle le « monde blanc », dans le sens du monde « non pas frappé d'absence, mais non interprété [23] », un monde en dehors des systèmes de signes comme « espace clos [24] ». Ainsi un véritable cheminement significatif conduit non seulement à « la découverte de l'inconnu », mais aussi nécessairement à « l'approfondissement et l'affinement du connu », à la redécouverte du connu, à la véritable connaissance de l'inconnu devenu connu. Ce cheminement permet de faire écho à ce que Reiner Schürmann, cité par Kenneth White, appelle « le caractère poïétique de la présence [25] », pour le redécouvrir ou même le réinventer par le moyen de « l'intuition inexprimable », qui est au fond de toute véritable création comme une « parole créatrice ».

22. *Anhtologie de la poésie chinoise*, sous la direction de Rémi MATHIEU, Paris, Gallimard, 2015, p. 231 ; Tao YUANMING, « En buvant » : « Cueillant les chrysanthèmes près de la haie de l'est, / contemplant longuement les montagnes au sud. / Si doux au crépuscule est l'air venu des monts ; / Les oiseaux en leur vol ensemble s'en reviennent. / Il est dans ce retour un sens de vérité. / J'aimerais en parler, mais ne sais plus les mots. »

23. Kenneth WHITE, « L'ermite et l'errant », in *La Figure du dehors*, Paris, Grasset, p. 77.

24. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p. 384 : « Les 'signes' vus par la sémiologie littéraire renvoient à un espace social, à un espace linguistique, à tel ou tel espace clos, à telle ou telle logique restreinte. Ici, ils renvoient au monde- à un monde non mondain ».

25. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit. :* « Schürmann, lui aussi, prend soin de distinguer *Dichtung* de 'poésie' : 'Le caractère *poïétique* de la présence est ce que Heidegger appelle *Dichtung*, poésie… Inutile de dire que cela n'a rien à voir avec l'art de composer des vers, ni même avec le langage humain. Le caractère poïétique de la pensée n'est que l'écho du caractère poïétique de la présence.' On essaie donc de dégager un champ de présence et d'activité qui a des caractères poïétiques, mais a peu à voir avec ce que l'on nomme communément *poésie*. »

White cite encore une anecdote chez Zhuangzi, concernant l'apprentissage du Tao, qui a été formulé par une vieille femme (mais avec le teint d'une jeune fille), tout comme le secret de nourrir les énergies vitales. Son cheminement a été d'abord expliqué curieusement sous forme d'un processus d'oubli, comme une voie du retour.

> Au bout de trois jours, je parviens à délaisser le monde extérieur. Je continuai. Sept jours plus tard je puis délaisser les choses extérieures. Je continuai pendant neuf jours encore et je puis délaisser ma propre existence. Un beau matin j'eus la vision de l'unique. Cette vision me permit de transcender le passé et le présent. Je pus alors entrer dans le domaine où la vie et la mort n'existent plus [26].
> Il n'est rien qu'une telle entité n'accueille ni congédie, qu'elle ne détruise ou n'accomplisse. On l'appelle « calme au-dessus de l'entrechoquement des êtres » : en effet c'est le calme au-dessus du tumulte, car il s'accomplit dans le heurt avec les choses [27].

Ces étapes progressives marquent l'évolution vers le stade ultime de la connaissance du Tao, qui passe de l'oubli des choses extérieures, de l'opposition des contraires, à une entité sereine « au-dessus du tumulte », qui puisse conduire à la transformation naturelle des choses. Ensuite, elle a résumé ce processus de transformation par un passage en plusieurs étapes symboliques, par une succession des noms symboliques, de « l'aidé par l'encre » aux « leçons répétées », à la « vision claire », à « l'entente chuchotée », à la pratique imminente, au cri-étonnement, à l'obscurité profonde, à la participation au mystère, et finalement à « l'imiter-la-source [28] ». On pourrait y voir l'évolution de l'étude de la connaissance certaine à la manière confucéenne, vers la compréhension à la manière taoïste, ce qui consiste en la communication avec l'accès à « l'obscurité profonde », là où il y a « la porte » amenant aux « merveilles », comme Laozi énonce au début de son livre intitulé *La Voie et la Vertu*. White a compris la dernière note énigmatique de « l'imiter-la-source », comme un cheminement envers l'ébauche et l'esquisse, « qui jouent dans le taoïsme un rôle éminent [29] ».

Pour rejoindre l'idée de l'esquisse, Kenneth White redéfinit l' « écriture nomade », à travers l'exemple qu'il a trouvé aussi chez Deleuze et Guattari

26. TCHOUANG-TSEU, *Œuvre complète* (1969), édition et traduction du chinois par Liou KIA-HWAY, Gallimard, Collection Folio essais (n° 556), 2011, p. 69-70.
27. Jean LÉVI, *op. cit.*, p. 57.
28. Kenneth WHITE, *L'Esprit nomade*, *op. cit.*, p.373.
29. *Ibid.*, p.373.

suivant « le schéma rhizomatique » : « Écrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec serpenter, cartographier, même des contrées à venir ». En citant François Cheng, Deleuze et Guattari ont constaté que le rapport entre la poésie ou peinture chinoise et le monde n'est « ni imitatif ni structural » mais « cosmique » ; il s'agit donc de l'art de relier le devenir cosmique à l'écriture, et à l'expression non représentative.

> François Cheng montre que le poète [chinois] ne poursuit pas la ressemblance, pas plus qu'il ne calcule des 'proportions géométriques'. Il retient, il extrait seulement les lignes et les mouvements essentiels de la nature, il ne procède qu'avec des 'traits' continués ou surimposés [30]. C'est en ce sens que devenir tout le monde, faire un monde un devenir, c'est faire monde, c'est faire un monde, des mondes, c'est-à-dire trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité. Le Cosmos comme machine abstraite, et chaque monde comme agencement concret qui l'effectue [31].

Devenir cosmique est la voie même de devenir machine abstraite ; ce n'est possible qu'à la condition d'un dépouillement de soi au degré zéro. Cela amène à une communication profonde avec l'intime des choses, avec les zones d'indiscernabilité, mais aussi à éliminer « tout ce qui est ressemblance et analogie » dans le geste créatif.

> Voilà le lien entre imperceptible, indiscernable, impersonnel, les trois vertus. Se réduire à une ligne abstraite, un trait, pour trouver sa zone d'indiscernabilité avec d'autres traits, et entrer ainsi dans « l'heccéité » comme dans l'impersonnalité du créateur. Alors on est comme l'herbe : on a fait du monde, de tout le monde un devenir, parce qu'on a fait un monde nécessairement communicant, parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses [32].

Ce passage résonne en effet pleinement avec la pensée taoïste, selon laquelle un brin d'herbe communique, autant qu'une montagne, avec le Tao. Ce reste de la subjectivité créatrice dans le « devenir cosmique » deleuzien rejoint celle de l'expérience du vide chez les penseurs taoïstes.

30. Voir François CHENG, *L'Écriture poétique chinoise*, Paris, Seuil, 1996, p. 20 sq.

31. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Minuit, 1980, p. 342-343.

32. *Ibid*.

Le poète français André Velter a, pour sa part, formulé ainsi ce vœu dans une tonalité transculturelle :

Écrire enfin comme Zhang Xu, En herbe folle
Ancrer sur le papier
la grande migration
d'une pensée sans attache
Anticiper le geste et le bond
Partir quand on est déjà parti
partir pour ne plus être
En avance ou en retard
S'en aller 'on ne sait plus où' [33].

Le calligraphe chinois Zhuang Xu (675-759) est connu pour « sa calligraphie folle », « en apparence débridée », inspirée par la danse des épées ; « c'est du sens le plus concret des mots que l'écriture folle dégage la quintessence du sens [34] ». Comme l'art dépouillé de tracer un seul trait, chez le peintre postérieur Shi-Tao imprégné de la pensée taoïste, ce geste n'est que l'expression de cette compréhension du Tao dans la peinture à l'encre, qui prédit l'art de l'abstraction ; il s'agit d'un état communicant sans blocage entre organes et structures, où la subjectivité est impersonnelle, trans-personnelle, qui transperce les choses, qui trouve la voie de nourrir l'énergie vitale « en poussant au milieu des choses ».

Shitao présente ainsi son processus d'exercices : « J'ai cherché sans trêve des cimes extraordinaires, j'en ai fait des esquisses », ce qui signifie que maintes fois, par l'observation et par ébauches successives, il a essayé de parvenir à « embrasser la forme et l'esprit » des montagnes et des eaux durant ses voyages. L'unique trait de pinceau, ici, est l'expression d'une manière de peindre devenue spontanée et naturelle à partir d'une grande concentration, avec le geste décrit, par Shi Tao lui-même, comme « le poignet vide » que Pierre R interprète ainsi : « une idée de réceptivité : le poignet se fait pur canal, totalement ouvert et disponible à l'influx du souffle ». Ce n'est possible qu'à la condition que le peintre se débarrasse des intentions de réussir ou d'accomplir son œuvre, et se lie à un état de dépouillement, avec l'intégration d'un « vide intérieur », qui aboutira à un avènement *sua sponte* (de son propre mouvement), comme une naissance – le peintre naît en même

33. André VELTER, *Au cabaret de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 2005, p. 159.

34. Léon VANDERMEERSCH, « L'écriture folle, facette chinoise de l'extase lettrée », in *Savoirs et clinique*, 2007/1 (n° 8), pp. 195 à 199.

temps que son œuvre –, une renaissance renouvelée à chaque acte esthétique, dans une pratique unifiant le corps et l'esprit, le soi et le monde. Shi Tao pense l'art ultime nourri de cet esprit : « et les traces, alors, sont appelées d'elles-mêmes à 'se transformer'». Effectivement, par la posture existentielle de l'errance, du voyage détaché de toute entrave, « non enseveli par les choses extérieures » (Zhuangzi), l'être authentique arrive à évoluer librement avec la transformation naturelle de son art.

Pour finir, je cite encore un passage éclairant chez Kenneth White sur sa compréhension du Tao, qui propose de ne pas définir le vide, mais d'essayer d'y entrer :

> « Un aller et un retour dans l'espace infini », dit Lie-tseu. Le voyage-voyance taoïste n'est pas un voyage pour aller quelque part, pour atteindre un but, c'est un va-et-vient incessant et sans intention. Quant au fameux wu wei (ne pas se casser le cul), cela ne veut pas dire ne rien faire du tout, cela veut dire ne rien faire qui soit contraire à la totalité du mouvement du Tao. En fait, plus on se taoïse, plus on peut faire des choses, et on les fait comme si de rien n'était, cela va de soi. Écologie du corps dans le monde et de l'esprit dans l'espace [35].

Au nom de l'écologie, en l'occurrence d'une écologie profonde, White a saisi le paradoxe essentiel de la pensée taoïste. Opérer un vide à l'intérieur, par la posture du « non-agir », est comme la condition en amont, le point de départ de l'errance, « les randonnées libres », le voyage sans but fixe. Le recueillement se retourne en dilatement de soi et déploiement du corps-esprit ; c'est le cheminement pour devenir « l'homme vrai » qui n'est inscrit sur aucune carte, car sans repères fixes. C'est par cette voie, en apparence négative, que l'homme nomade pourra communiquer au mieux avec le cosmos, mais également avec tout ce qui est subtil, et élargir ainsi ses capacités en entrant dans l'intimité des choses, avec un cœur décanté et élargi.

Voilà qui est très positif comme une éthique de l'écologie profonde, dans cette réflexion interculturelle sur l'esprit nomade et l'errance, et qui nous permettrait de nous redécouvrir nous-mêmes, ainsi que les choses familières et connues, tout en se relâchant pour progresser vers l'inconnu et l'indéterminé, à l'horizon de « l'ouvert ». De là se crée l'art de réinventer le monde : ne pas le représenter, mais nous donner à lui, pour le changer en nous transformant nous-mêmes dans un devenir dynamique.

35. Kenneth WHITE, *Une apocalypse tranquille*, Paris, Grasset, 1985, p. 201.

BIBLIOGRAPHIE

CHENG, François, *L'Écriture poétique chinoise*, Paris, Seuil, 1996.
DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Minuit, 1980.
LÉVI, Jean, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
MATHIEU, Rémi (dir .), *Anthologie de la poésie chinoise*, Paris, Gallimard, 2015.
SEGALEN, Victor, *Correspondance : 1912-1919*, Paris, Fayard, 2004.
TCHOUANG-TSEU, *Œuvre complète* (1969), édition et traduction du chinois par Liou KIA-HWAY, Gallimard, Collection « Folio essais » (n° 556), 2011.
VANDERMEERSCH, Léon, « L'écriture folle, facette chinoise de l'extase lettrée », in *Savoirs et clinique*, 2007/1 (n° 8), pp. 195 à 199.
VELTER, André, *Au cabaret de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 2005.
WHITE, Kenneth, « L'ermite et l'errant », in *La Figure du dehors* (1982), Marseille, Le mot et le reste, 2014, p. 77.
—, *Une apocalypse tranquille*, Paris, Grasset, 1985.
—, *L'Esprit nomade* (1987), Paris, Le Livre de poche, 2008.
XUANYING, Cheng, *Exégèses sur le Zhuangzi (Zhuangzi Zhu)*, vol. VIII.

Comme tous les longs poèmes que j'écris, il est la retranscription d'un parcours, d'un voyage, écrit au fil des jours et des nuits, en strophes assez courtes, où alternent à la fois des scènes de rêves, des regards intérieurs et des paysages arpentés dans l'errance.